شرح فارسی

کفایه الاصول

جلد ۵-۱

شارح

محمد حسین نجفی دولت آبادی

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

مشخصات کتاب

سرشناسه:نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور:شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی/ تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر:[قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، 14ق. = - 13.

مشخصات ظاهری:ج.نمونه

یادداشت:ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت:فهرستنویسی براساس جلد چهارم، 1363

یادداشت:کتابنامه

مندرجات:ج. 1. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده .-- ج. 2. از اول ماده امر تا آخر اوامر .-- ج. 3. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه .-- ج. 4. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی .-- ج. 5. از اول ادله برائت و اصول عملیه تا آخر استصحاب .-- ج. 6. در مباحث تعادل و تراجیح .--

عنوان دیگر:کفایه الاصول. شرح

موضوع:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره:BP159/8/آ3ک704228 1300ی

رده بندی دیویی:297/312

شماره کتابشناسی ملی:م 68-3609

ص :1

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی جلد 1

اشاره

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

ص :2

مقدمه

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمد للّه الذی اضاء علی مطالع العقول و الالباب و انار علیها بسواطع السنه و الکتاب فاحکم الفروع باصولها فی کل باب و الصلاه و السلام علی من اوتی الحکمه و فصل الخطاب و علی آله الطاهرین الاطیاب و لعنه اللّه علی اعدائهم من الآن الی یوم الحساب.

فبعد این جزء اول شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی است بانضمام مختصری از اقوال علمای متأخرین از صاحب کفایه چون درس کفایه الاصول در مدرسه جعفریه دولت آباد گفته می شد لذا این شرح بقلم یکی از محصلین مدرسه است با تصحیح اینجانب محمد حسین نجفی دولت آبادی امید است که.

اولا مرضی عند اللّه و حامی شرع مبین امام عصر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف و ذخیره یوم لا ینفع مال و لا بنون باشد.

ثانیا تذکر مباحث سابقه نجف اشرف برای حقیر و تسهیل بر محصلین مخصوصا برای کسانی که سطح کفایت می خوانند امید است که مرضی آنها هم باشد و اگر اشتباه لفظی یا معنوی بنظر آنان رسید بلطف خود تصحیح و عفو نمایند امید است که خدای تعالی توفیق فرماید و شرح جلدین کفایه را کما هو حقه باتمام برسانیم و علیه التوکل و به الاعتصام.

خطبه

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه رب العالمین و الصلاه و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنه اللّه علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین و بعد فقد رتبته علی مقدمه و مقاصد و خاتمه اما المقدمه ففی بیان امور الاول ان موضوع کل علم

امر اول:در موضوع و حد و غرض هر علمی است

اشاره

و بعد بتحقیق مرتب کردیم ما این کتاب را بر یک مقدمه و مقصدهایی و یک خاتمه اما المقدمه پس در بیان اموری است قوله الاول ان موضوع کل علم الی آخر چون متعارف است در هر علمی موضوع و حد و فایده علم ذکر بشود فرموده موضوع هر علمی آن چیزی است که بحث می شود از عوارض ذاتیه آن بلا واسطه در عروض و هر علمی مرکب است از موضوع و مسائل و مبادی.

اما موضوع آن چیزی است که ما در ان بحث می کنم و محمول را برآن حمل می کنم مثل کلمه و کلام که موضوع علم نحو است و اعراب که محمول باشد برآن حمل می شود با افعال مکلفین که موضوع علم فقه می باشد و احکام خمسه وجوب و حرام و غیره برآن حمل می شود.

و اما مسائل عبارت است از موضوع و محمول هر دو مثل زید مرفوع.

و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه ای بلا واسطه فی العروض

واسطه در عروض،واسطه در ثبوت،واسطه در اثبات

در علم نحو و الصلاه واجبه در علم فقه و مبادی تقسیم می شود بر دو قسم مبادی تصوریه که تعریف موضوع و یا محمول و اجزاء آنها اگر مرکب باشند و حدود آنها می باشد مثل شناختن اجزاء نماز از تکبیر و حمد و سوره و غیره که اجزاء موضوع علم فقه است یا کلمه چیست یا مرفوع یعنی چه که تعریف موضوع یا محمول در علم نحو است و اما مبادی تصدیقیه عبارت است از دلیلی که اثبات می کند محمول را بر موضوع مثل دلیل وجوب صلاه چیست مثلا می گویم آیه شریفه أَقِیمُوا الصَّلاٰهَ و غیره یا چرا فاعل مرفوع است جواب آنکه استعمال عرب بر اینست قوله بلا واسطه فی العروض الخ یعنی بحث از عوارض ذاتیه موضوع باید بشود و واسطه بر سه قسم است.

اول واسطه در عروض که مصنف فرموده مثل الانسان ماش یا انه متحرک که ماشی و حرکت به واسطه حیوان حمل بر انسان شده که اولا حمل بر حیوان می شود و بالعرض و مجاز حمل بر انسان می شود.

دوم واسطه در ثبوت و آن چیزی است که علت و سبب شود برای حکم مثل مصالح واقعیه که علت شده که صلاه واجب باشد و غیره از احکام شرعیه نه واسطه در اثبات.

سوم واسطه در اثبات که در اشکال اربعه می آید مثل متغیر که واسطه است بین عالم و حادث مثل العالم متغیر-و کل متغیر حادث-فالعالم حادث که این متغیر واسطه شد تا نتیجه العالم حادث بدست ما بیاید که او را واسطه در اثبات می نامند نه واسطه در ثبوت اگرچه واسطه در ثبوت هم ممکن است باشد بعض موارد.

قوله هو نفس موضوعات مسائله الخ- مخفی نماند که موضوع هر علمی

هو نفس موضوعات مسائله عینا و یتحد معها خارجا و ان کان یغایرها

موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن

همان موضوع مسائل علم می باشد نظیر کلی با جزئیاتش و طبیعی و افرادش مثلا موضوع علم نحو کلمه و کلام است ولی بعد از آنکه این کلمه و کلام اصنافی و افرادی پیدا می کند مثل آنکه می گوئیم الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و المضاف الیه مجرور این هائی که ذکر شد مسائل علم نحو می باشد که مسائل عبارت است از موضوع و محمول ولی موضوعات این ها یعنی الفاعل و المفعول و المضاف الیه به تنهائی کلمه هستند یا با محمول کلام هستند.

که کلمه و کلام موضوع علم نحو است و مثلا موضوع علم فقه افعال مکلفین است ولی صلاه یکی از افعال مکلف است و حج همین طور و سایر موضوعات دیگر که تماما این ها افعال مکلفین هستند یعنی اصناف فعل یا افراد فعل مکلف می باشند.

قوله تغایر الکلی و مصادیقه و الطبیعی و افراده الخ و تغایر این ها تغایر کلی و جزئیاتش و طبیعی و افرادش می باشد و در هر حملی محمول با موضوع باید دوتا باشد مفهوما و تغایر داشته باشند ولی مصداقا و خارجا باید متحد باشند مثل زید قائم که مفهوم زید با قائم دوتاست و تغایر دارند ولی مصداق قائم با زید باید متحد باشند و الا حمل ممکن نیست قوله عن عوارضه الذاتیه الخ.

اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع

مخفی نماند اعراض که حمل می شوند بر معروض تقسیم نموده اند به نه قسم اگرچه بعضی بر هفت قسم تقسیم نموده اند.

اول آنکه آن عرض عارض می شود برای شیء بدون واسطه و بدون شیء دیگر و آن عارض یا مساوی معروض است مثل تعجب که مساوی انسان است و عارض بر انسان می شود می توانیم بگوئیم کل متعجب انسان و کل انسان متعجب

تغایر الکلی و مصادیقه و الطبیعی و افراده

و یا آن عارض نسبت بمعروض اعم است مثل حیوانی که عارض بر ناطق بشود که می گوئیم الناطق حیوان که حیوان نسبت بناطق اعم است و یا آن عارض نسبت بمعروض اخص است و معروض اعم است مثل آنکه بگوئیم الحیوان ناطق چونکه حیوان که موضوع است اعم از محمول است و یا آنکه عرض که عارض بر معروض است با واسطه است واسطه هم یا داخلیه است یا خارجیه و آن واسطه داخلیه یا مساوی است با معروض مثل تکلم که عارض برای انسان است به واسطه آنکه انسان ناطق است و یا آن واسطه اعم از معروض است مثل اراده که عارض می شود برای انسان بواسطه ای که انسان حیوان است و اراده اعم از انسان است چونکه حیوانات هم اراده دارند و اما واسطه داخلیه اخص نداریم و یا آنکه آن واسطه خارجیه است و آن واسطه خارجیه یا مساوی است برای معروض مثل ضحک که عارض است برای انسان به واسطه تعجب که آن تعجب مساوی انسان است و یا آن واسطه اعم از معروض است مثل تحیز و مکان که عارض برای انسان می شود به واسطه آنکه انسان جسم است و تحیز و مکان اعم از انسان است و یا آن واسطه خارجیه اخص از معروض است مثل ضحک که عارض است برای حیوان به واسطه آنکه حیوان انسان است یعنی اگر گفتیم الحیوان ضاحک حقیقه آنست که بگوئیم الانسان ضاحک و بالعرض می گوییم الحیوان ضاحک و یا آنکه واسطه با معروض مباینت دارد مثل حرارتی که عارض می شود برای ماء به واسطه نار که آن نار مباین ماء است مثل النار حاره.

و مخفی نماند بحث ما در عوارض و محمولات موضوع اعم از آنست که آن عارض وجود خارجی داشته باشد مثل جواهر و اعراض تسع و یا آنکه وجود

خارجی نداشته باشد مثل امور اعتباریه که عقلاء آنها را اعتبار دانسته اند مثل احکام تکلیفیه خمسه مثل وجوب و حرمه و سایر این ها که این ها وجود خارجی ندارند ولی امور اعتباریه است که عقلاء اعتبار دانسته اند و یا مثل زوجیت و و ملکیت که خود آنها وجود خارجی ندارند ولی منشأ اعتبار و انتزاع آنها وجود خارجی دارد.

اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند

مخفی نماند که مصنف فرمود موضوع هر عملی آنست که بحث می شود در او از عوارض ذاتیه آن اشکال شده است که این عوارض ذاتیه نیستند یعنی بدون واسطه نیستند بلکه با واسطه هستند مثل علم فقه که می گوئیم افعال مکلفین یا واجب است یا حرام مثلا در حالی که همه افعال مکلفین واجب یا حرام نیست بلکه نوعی از افعال واجب است مثل نماز و روزه و حج و غیره و نوعی دیگر از افعال حرام است و همچنین موضوع علم نحو کلمه و کلام است و رفع و نصب و جر برای هر کلمه نیست بلکه رفع اولا و بالذات حمل می شود برای فاعل و فاعل یک نوع از کلمه است و همچنین نصب و جر حمل بر همه کلمه نمی شود بلکه یک نوع از کلمه که مفعول باشد منصوب است و نوع دیگر که مضاف الیه باشد مجرور است کما آنکه اگر گفتیم الحیوان ضاحک این مجاز است و از اعراض غریبه است یعنی حقیقه ضحک عرض یک نوع حیوان خاصی است که آن نوع انسان باشد و حقیقه و اولا و بالذات ضاحک حمل می شود بر انسان و بر حیوان اگر حمل کردیم واسطه در عروض دارد و بالعکس هم اگر عرض که مخصوص موضوع عام است مثل ماش که حمل بر تمام حیوانات می شود اگر حمل بر انسان بخصوص کردیم واسطه در عروض دارد و این عرض غریب و مجاز است

حاصل آنکه در اکثر علوم عوارضی که حمل می شود بر موضوع آن علم واسطه در عروض دارد و عرض ذاتی نیست که مصنف فرمود باید بحث از هر

و المسائل عباره عن جمله من قضایا متشتّته جمعها اشتراکها فی الدخل فی الغرض الذی لاجله دون هذا العلم فلذا قد یتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل

موضوعی بحث عوارض ذاتیه او باشد و بدون واسطه در عروض باشد بلکه اکثر بحثها واسطه عروض دارد.

تمایز علوم بغرض آن علم است نه بموضوع یا محمول

جواب آنکه اگرچه قوم و علماء منطق و فلسفه عالیه بیان نموده اند که بحث از موضوع هر علمی باید بحث از عوارض ذاتیه آن علم باشد و واسطه در عروض نداشته باشد ولی این مطلب را دلیل برآن نداریم و بی مدرک است و بلکه هر عارضی که حمل می شود بر موضوع علم و دخیل در غرض آن علم باشد بحث از موضوع علم است سواء آنکه این عرض ذاتی باشد یا غیر ذاتی واسطه در عروض داشته باشد یا نداشته باشد.

قوله:و المسائل الخ مراد مصنف آنست که مسائل هر علمی از جمله قضایایی است که این قضایا موضوعا و محمولا متشتت و مختلف است ولی جمع می کند آنها را دخیل در غرض که این علم برای آن غرض نوشته شده است مثلا موضوع علم نحو کما آنکه گذشت عباره بود از کلمه و کلام ولی مسائل آن کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف الیه مجرور این موضوعات مسائل که فاعل و مفعول و مضاف الیه باشد هر سه با یکدیگر مخالفند و غیر دیگر هستند کما آنکه محمولات آنها که رفع و نصب و جر باشد با یکدیگر مختلف و غیر دیگری می باشند ولی تمام این ها چون دخیل در غرض واحد علم نحو می باشند که آن غرض واحد است همه از این جهت متحد هستند در اشتراک فی الغرض و تمام این ها را مسائل علم نحو می نامند و لو مختلف و متشتت باشند و کما آنکه موضوع علم فقه افعال مکلفین

است ولی یک نوع از آن افعال صلاه است یا صوم یا حج است و غیره ذلک که این موضوعات با همدیگر مختلف هستند کما آنکه محمولات آنها هم از وجوب و حرمه و سایر احکام شرعیه مختلفند با این حال تمام این ها از مسائل فقه می باشند و ممکن است که یکی از قضایا جزء مسائل دو علم دیگر باشد مثل کلمه که جزء مسائل علم نحو و صرف و غیره است ولی در هرکدام غرض دارد که با غرض آن علم فرق می کند پس ممکن است که تداخل بعضی مسائل علوم در بعضی دیگر لفظا بشود نه غرضا.

قوله لا یقال علی هذا یمکن تداخل علمین الخ.

هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد

مخفی نماند که دو علمی که داریم یا در تمام مسائل با همدیگر متباین هستند و یا متساوی یا عام و خاص مطلق یا عام و خاص من وجهه اشکالی که مصنف فرمود در آنجا است که تمام مسائل مساوی و متلازم باشند اما سه قسم دیگر در آنها مانعی ندارد که هرکدام علم براسه باشد اگر کسی اشکال کند که اگر دو علم در تمام مسائل مثل هم بودند به طوری که باشد اینجا دو مهمان یعنی دو غرض متلازمان هستند با هم در ترتب که نشود انفکاک آنها یعنی نشود که جدا شوند.

در اینجا آیا آنها را دو علم می نامند یا یکی؟

قوله فانه یقال الخ- جواب اینکه مضافا به اینکه بعید است این مطلب بلکه عاده ممتنع است صحیح نیست که ما آنها را دو علم بنامیم و دو اسم برای آنها بگذاریم بلکه آنها را یک علم می نامیم و یک اسم برای آنها می گذاریم که بحث می شود در او بعض وقتها برای هر دو غرض و بعضی وقتها برای یکی از آنها

و البته این خلاف آنست که در بعضی از مسائل تداخل داشته باشند چونکه اگر در بعض تداخل داشته باشند معلوم است که آنها دو علم هستند ولی در یک مسئله مشترک هستند این مانعی ندارد چونکه این در آن علم غرض دارد که در این علم

مما کان له دخل فی مهمّین لاجل کل منهما دون علم علی حده فیصیر من مسائل العلمین لا یقال علی هذا یمکن تداخل علمین فی تمام مسائلهما فیما کان هناک مهمان متلازمان فی الترتب علی جمله من القضایا لا یکاد انفکاکهما

آن غرض را ندارد و این مطلب از چیزهائیست که مخفی نیست.

و قوله و قد انقدح بما ذکرنا ان تمایز العلوم الخ- و بتحقیق که ظاهر شد به واسطه آنچه که ما ذکر کردیم اینکه تعدد علوم به واسطه تعدد اغراض است نه به واسطه تعدد موضوعات و نه محمولات به این معنی که علوم به واسطه اینکه هرکدام غرضی دارند مختلف هستند نه اینکه به واسطه اختلاف موضوعات یا محمولات باشد مثلا علم صرف که موضوعی دارد و محمولی و این موضوع و محمول اختلاف دارند ولی به واسطه وحده غرض یک علم شده اند پس این اختلاف موضوعات و محمولات موجب تعدد علم نمی شود.

باطل بودن تمایز علوم بموضوع یا محمول

قوله و الا کان کل باب الخ- یعنی اگر تعدد علوم باغراض نباشد و علوم به واسطه اختلاف موضوعات و محمولات متعدد بشود هرآینه هر بابی بلکه هر مسئله ای از هر علمی علم علی حده باشد با آنکه این مطلب واضح است مثلا محمولات علم نحو که سه عدد است اصولا که مرفوعات و منصوبات و مجرورات باشند و موضوعات که باب فاعل و مفعول و مضاف الیه باشند چون این ها همه مختلف هستند از حیث موضوع و محمول بلکه هر مسئله ای چون همه مرفوعات فاعل نیستند بلکه فاعل و مبتلا و غیره هستند پس باید همه این ها علمی باشند چونکه تماما با هم مختلف هستند پس بنابراین باید مرفوعات علم بخصوصه و منصوبات همین طور علم بخصوصه و مجرورات هم علم بخصوصه باشند و حال آنکه با اختلاف این محمولات و موضوعات باز علم یکی است و متعدّد نیست به واسطه وحده

فانه یقال مضافا الی بعد ذلک بل امتناعه عاده لا یکاد یصح لذلک تدوین علمین و تسمیتها باسمین بل تدوین علم واحد یبحث فیه تاره لکلا المهمین و اخری لاحدهما و هذا بخلاف التداخل فی بعض المسائل فان حسن تدوین علمین کانا مشترکین فی مسئله او ازید فی جمله مسائلهما المختلفه لاجل مهمین مما لا یخفی

غرض پس نمی باشد اختلاف بحسب موضوع یا محمول موجب برای تعدد علم کما لا یخفی.

قوله کما لا یکون وحدتهما الخ یعنی:

همین طوری که وحده دو علم در یک موضوع مثلا موجب برای وحده یک علم نمی شود مثل آنکه موضوع علم صرف و نحو کلمه و کلام است ولی با اینکه موضوع هر دو یکی است تعدد دارد علوم آنها بجهت اینکه غرض کلمه در نحو و صرف دو عدد است از این جهت که غرض متعدد است علوم هم متعدد است اگرچه وحده پیدا شده در یک موضوع دو علم.

قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد

مخفی نماند مصنف قائل به این شده است که وحده غرض باید وحده در موضوعات و محمولات باشد بنا بر اینکه در علم حکمت و فلسفه ثابت شده است که الواحد لا یصدر الا من الواحد یعنی شیء واحد از شیء واحد باید پیدا بشود نه از اشیاء مختلفه مثلا حراره باید از نار پیدا بشود نه از آب و آتش که هر دو مختلف هستند کما آنکه رطوبت و تری از آب پیدا می شود نه از آب و آتش هر دو

و حاصل آنکه هر طبیعتی در عالم یک اثر باید داشته باشد و آثار مختلف در آن محال است-از این جهت باید در بین موضوعات و محمولات در هر علمی یک جهت واحده ای باشد که این غرض واحد از آن جهت واحده پیدا شود.

و جواب آنکه این قانون برفرض اگر درست باشد در امور طبیعیه و

و قد انقدح بما ذکرنا ان تمایز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعیه الی التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات.

بدون اراده می باشد مثل طبایعی که در خارج هستند اما در آنجا که فاعل با اراده و اختیار باشد نخواهد آمد بنابراین غرض از علمی که پیدا می شود یا غرض شخصی است یا کلی و کلی هم یا جامع حقیقی است یا جامع انتزاعی و اعتباری اما اگر غرض شخصی باشد از یک علم.

این غرض شخصی پس بر تمام موضوعات و محمولات آن علم مترتب می شود نه بر فرد فرد مثل غرض از صلاه که مترتب می شود بر تمام آن از نیت و حمد و سوره و غیره و حتی اگر یک جزء از صلاه منتفی می شود باطل است بنابراین- قانون الواحد صحیح است چون یک موضوع شخصی و یک غرض شخصی است و اما اگر غرض کلی باشد کما آنکه حق همین است از هر بابی غرضی حاصل می شود که باب دیگر غرضی دیگری دارد و مختلف هستند مثلا از باب مرفوعات غرضی حاصل می شود که غیر آن غرضی است که از منصوبات پیدا می شود اگرچه هر دو باب منصوبات و مرفوعات هر دو در امر انتزاعی و عنوانی شریک هستند که حفظ اللسان عن الخطاء فی المقال که غرض علم نحو می شود یا مثلا غرضی که از اصول فقه که قدرت بر استنباط احکام شرعیه حاصل می شود در باب مباحث الفاظ غیر آن قدرت بر استنباط است که در ادله عقلیه حاصل می شود و لذا قائل بر تجزی شدیم ما یعنی مجتهد قدرت بر استنباط بعضی احکام را دارد و بعض دیگری ندارد.

تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است

و حاصل آنکه چون موضوعات و محمولات در هر عملی مختلف و متباین هستند غرض از هر بابی ایضا مختلف و متباین می باشد ذاتا اگرچه عنوانا به یک

و الا کان کل باب بل کل مسئله من کل علم علما علی حده کما هو واضح لمن کان له ادنی تامل فلا یکون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتعدد.

عنوان واحدی ممکن است تعبیر بشود ولی ذاتا متباین می باشند و ایضا موضوع فقه بعضی از آنها از مقوله جوهر است مثل الماء طاهر و الدم نجس و بعضی دیگر از مقوله وضع است مثل قیام و رکوع و سجود و بعض دیگری از امور عدمیه است مثل چیزهائی که در باب صوم و حج باید انسان آنها را ترک بکند و در علم فلسفه ثابت شده است جامع ذاتی واحدی بین جواهر و اعراض ممکن نیست چه رسد جامع بین وجود و عدم.

جواب دیگر آنکه غرض قهرا مترتب می شود بر موضوعات و محمولات و و نسبت بین آنها چونکه غرض مترتب است بر قضایای علم و قضایا مرکب از اجزاء سه گانه است ذکر شد و محال است جامع ذاتی بین عرض و معروض و و بین آنها کما لا یخفی

و اما اگر آن غرضی واحد عنوانی باشد که گرفته شده است از اغراض متعدده بتعدد موضوعات و محمولات کما آنکه در علم اصول قدرت بر استنباط احکام شرعیه این غرض گرفته شده است و مترتب است بر موضوعات و محمولات مختلفه در علم اصول کما آنکه حفظ اللسان از خطا در مقال که غرض علم نحو است آنهم گرفته شده است از مسائل مختلفه در باب علم نحو بنابراین آن قانونی که در علم حکمت ثابت شده است در عناوین منتزعه نمی آید بلکه در اشیاء حقیقی و ذاتیات است و بیان اختلاف موضوعات و محمولات قبلا گذشت.

مخفی نماند قول مصنف که تمایز علوم باغراض در اکثر علوم هست که غرض مترتب برآن علم می شود اما بعض علوم که نفس معرفت آنها غرض از آنهاست

کما لا یکون وحدتهما سببا لان یکون من الواحد.

مثل علم فلسفه که دانستن احوال موجودات می باشد یا مثل علم تاریخ که فقط دانستن آن مطلوب است و یا شناختن انسان است از حیث عوارض که برآن عارض می شود عوارض جسمیه و روحیه در تمام این ها تمیز این علوم از علوم دیگر باید یا بموضوع باشد یا محمول چونکه غرض خارجی بر این ها مترتب نمی شود بلکه مجرد دانستن آنهاست و ممکن است بگوئیم اصلا علوم در عالم یک غرض دارد و آن تکمیل نفس است و احاطه آن نفس.

ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد

قوله ثم إنّه ربما لا یکون لموضوع العلم الخ- یعنی ممکن است برای علمی موضوع خاصی و اسم مخصوصی نباشد مثل موضوع علم اصول که خصوص ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست بلکه آن کلی است که متحد است با موضوعات مسائل آن یعنی انواع علم اصول معلوم است و لو جنس آن معلوم نباشد مثل بحث از ظواهر الفاظ یا بحث تعادل و تراجیح و بحث ضد و غیره که این ها تماما انواع موضوع علم اصول است ولی کلی آن بالخصوص معلوم نیست از آنجا است که اشکال می شود بر صاحب قوانین و صاحب فصول و مرحوم شیخ انصاری رحمه اللّه علیهم که آنها موضوع علم اصول را ادله اربعه گرفته اند کما آنکه اقوال آنها می آید.

قوله قد انقدح بذلک- مخفی نماند بر آنکه بحث از هر علمی بحث از مسائل آن علم و عوارض موضوع آن علم می باشد بعد از ثبوت موضوع و شناختن آن موضوع و محمول مثلا زید قائم در وقتی حمل می شود که زید و قائم را بدانیم ولی نسبت قیام را بزید نمی دانیم بنابراین مرحوم میرزای قمی(ره)موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی ادله گرفته که بحث از عوارض آن و بحث از

دلیلیت آنها می شود این درست نیست چونکه غالب مسائل اصول مثل بحث از حجیت و دلیلیت ظواهر الفاظ و حجیت خبر واحد و حجیت اخبار در حال تعارض و حجیت مفهوم شرط و غیره تمام این ها بحث از اصل موضوع است و نزاع صغروی است یعنی بحث آنست که امر ظهور در وجوب مثلا دارد یا نه بعد از آنکه اگر ظهور داشته باشد مسلم حجت است و نزاعی در کبری نداریم و همچنین مفهوم شرط و غیره و صاحب فصول ره چون دیده که این مباحث خارج است از موضوع علم اصول لذا موضوع علم را ذات ادله گرفته نه ادله بما هی ادله تا اشکال برایشان وارد نشود و غافل از آنکه باز اشکال وارد است چونکه مراد از سنت یا سنت واقعی است یا ظاهری یا اعم از آنها و هرکدام باشد اشکال وارد است کما آنکه ذکر می کند آنها را مصنف.

بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست

قوله ضروره ان البحث الخ. یعنی بعد از آنکه گفتم موضوع علم اصول آن کلی است که منطبق می شود بر مسائل مختلفه آن و لو بالتفصیل ما آن موضوع را ندانیم پس خصوص ادله اربعه(کتاب و سنت و اجماع و عقل)بما هی ادله که قول میرزا است یا ذات ادله که قول صاحب فصول ره است نیست.

جواب از هر دو آنکه بحث از مسائل مهمه اصول مثل مباحث الفاظ و مفاهیم و غیره بحث از عوارض نیست بلکه بحث از اصل ثبوت موضوع است کما آنکه گذشت و این مطلب واضح است اگر مراد از سنت نفس قول معصوم (ع)یا فعل او و یا تقریر او باشد کما آنکه اگر گفتن قول معصوم یعنی قول واقعی او نه حاکی قول او که قول زراره مثلا حاکی قول معصوم است نه نفس قول معصوم چونکه بحث تعادل و تراجیح بر آنست که آیا قول واقعی معصوم ثابت می شود به یکی از این خبرین یا نه و این بحث از اصل موضوع است نه عوارض موضوع

ثم إنّه ربما لا یکون لموضوع العلم و هو الکلی المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فیصح ان یعبر عنه بکل ما دل علیه بداهه عدم دخل ذلک فی موضوعیته اصلا.

قد انقدح بذلک ان موضوع علم الاصول هو الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتّته لا خصوص الادله الاربعه بما هی ادله بل و لا بما هی هی ضروره ان البحث فی غیر واحد من مسائله المهمه لیس من عوارضها و هو واضح لو کان المراد بالسنه منها هو نفس قول المعصوم او فعله او تقریره کما هو المصطلح فیها لوضوح عدم البحث

فی کثیر من مباحثها المهمه کعمده مباحث التعادل و التراجیح بل و مسئله حجیه الخبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الادله و رجوع البحث فیهما

و همچنین بحث خبر واحد بر آنست که قول معصوم بخبر زراره ثابت می شود یا نه که بحث از اصل موضوع است و اگر مراد از قول معصوم حاکی آن و ظاهر آن باشد یا اعم جواب آن می آید.

قوله و رجوع البحث فیهما الخ.

مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن

مرحوم شیخ انصاری(ره)چونکه دیده اشکال بر قول صاحب قوانین و صاحب فصول می آید فرموده بحث از حجیت خبر واحد بحث از مسائل اصول است و لو موضوع علم اصول را ذات ادله ندانیم بلکه بوصف دلیلیت بدانیم چونکه برگشت بحث بر آنست که قول واقعی معصوم بخبر زراره مثلا ثابت می شود یا نه و نزاع در اصل قول معصوم نداریم بلکه در علم کلام حجیت آن ثابت شده ولی ثبوت فعلی و عدم ثبوت از عوارض سنت است نه ذات سنت و همچنین بحث از تعادل و تراجیح که بحث از حجیت خبر است در این حال نه بحث از اصل خبر.

فی الحقیقه الی البحث عن ثبوت السنه بالخبر الواحد فی مسئله حجیه الخبر کما أفید و بای الخبرین فی باب التعارض فانه ایضا بحث فی الحقیقه عن حجیه الخبر فی هذا الحال غیر مفید فان البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد کان التامه لیس بحثا عن عوارضه فانها مفاد کان الناقصه لا یقال هذا فی الثبوت الواقعی و اما الثبوت

رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول

جواب مرحوم شیخ آنکه بحث از ثبوت موضوع که مفاد کان تامه می باشد بحث از اصل موضوع است نه بحث از عوارض که کان ناقصه است و حاصل آنکه ثبوت سنت واقعی ثابت نیست فعلا که بحث از عوارض آن می شود بلکه شک داریم که آیا وجود دارد یا نه پس بحث بازمی گردد به اصل وجود موضوع و اگر مراد سنت ظاهری باشد که خلاف آنست که سنت آیا مراد سنت ظاهری است یا واقعی بنا بر آنکه سنت ظاهری باشد که حاکی از سنت واقعی است مثل خبر زراره در اینجا بحث از عوارض است ولی عوارض حاکی است نه عوارض محکی و این معنی قول مصنف است فرموده:

لا یقال هذا فی الثبوت الواقعی

یعنی؛ثبوت تعبدی و ظاهری کما آنکه در تمام اخبار وارده از معصومین(ع) همین قسم ظاهری است چونکه واقع بدست ما نیست و در آنجا مفاد کان ناقصه است چونکه خبری مسلم بما رسید،ولی شک در حجیت آن داریم و اثبات حجیت از عوارض آن خبر می شود ولی این عوارض از حاکی و خبر ظاهری است نه عوارض خبر واقعی قوله فان الثبوت التعبدی یعنی:اثبات حجیت برای اخبار رجوع می شود بوجوب عمل برطبق آنها مثل آنکه نفس خبر را از امام علیه السلام شنیده بودیم و آن محکی که حجیت آن قطعی بود این خبر ظاهری هم مثل آن

التعبدی کما هو المهم فی هذه المباحث فهو فی الحقیقه یکون مفاد کان الناقصه فانه یقال نعم لکنه مما لا یعرض السنه بل الخبر الحاکی لها فان الثبوت

می شود ولی این حجیت عوارض حاکی می باشد نه عوارض محکی که خبر واقعی باشد.

قوله و بالجمله الثبوت الواقعی

حاصل آنکه ثبوت واقعی نیست از عوارض سنت و ثبوت تعبدی اگرچه از آن عوارض است ولی عوارض سنت نیست بلکه عوارض خبر ظاهری است کما لا یخفی.

قوله و اما اذا کان المراد

مخفی نماند بر اینکه اشکال ها و جوابها در جائی بود که مراد از سنت یا واقعی باشد یا ظاهری و اما اگر مراد از سنت اعم از ظاهری و واقعی باشد اگرچه بحث در این حال بحث از عوارض سنت است ولی باز اشکال وارد است بر آنکه مباحث الفاظ از اوامر و نواهی و عام و خاص و مطلق و مقید و غیره بحث ما بحث عام است و بنای عقلاء را در این موارد نظر داریم مثلا اگر بحث کردیم که آیا امر ظهور در وجوب دارد یا نه می گوییم عقلاء وجوب از آن می فهمند در مقام استعمال بدون قرینه پس اوامر شرعیه را حمل بر وجوب می کنیم و همچنین سایر بحثها از مباحث الفاظ که ذکر شد قوله و جمله من غیرها مثل مباحث ادلۀ عقلیه و ظنونی که معتبر است در بنای عقلاء که در تمام آنها بحث عام است و موضوع آنها هم عام نه خصوص ادله اربعه اگرچه مهم و غرض در معرفه احوال ادله اربعه می باشد.

موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است

قوله و یؤید ذلک تعریف الاصول یعنی:تأیید می کند مطلب ما را که موضوع

التعبدی یرجع الی وجوب العمل علی طبق الخبر کالسنه المحکیه به و هذا من عوارضه لا عوارضها کما لا یخفی و بالجمله الثبوت الواقعی لیس من العوارض و التعبدی و ان کان منها الا انه لیس للسنه بل للخبر فتامل جیدا و اما اذا کان المراد من السنه ما یعم حکایتها فلان البحث فی تلک المباحث و ان کان عن احوال السنه بهذا المعنی الا ان البحث فی غیر واحد من مسائلها کمباحث الالفاظ و جمله من غیرها لا یخص الادله بل.

یعم غیرها و ان کان المهم معرفه احوال خصوصها کما لا یخفی و یؤید ذلک تعریف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه و ان کان الاولی تعریفه بانه صناعه یعرف بها القواعد التی یمکن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام او

علم اصول خصوص ادله اربعه نسبت بلکه عام است تعریف نموده اند علم اصول را بانه العلم بالقواعد الممهده الی آخره و این قواعد ممهده عام است و خصوص ادله اربعه نیست و اگر موضوع علم اصول ادله اربعه بود باید تعریف آن باین نحو باشد بانه العلم بالادله الاربعه الی آخره اگرچه اولی آنست که بگوئیم بانه صناعه یعرف بها القواعد التی یمکن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام او التی ینتهی الیها فی مقام العمل چرا مصنف فرمود اولی و نفرمود حتما برای آنکه این تعریفات اکثرا اگر همه نباشد شرح الاسم و شرح معنی است نه تعریف حقیقی که حد تام یا ناقص باشد بلکه بعدا ان شاءالله تعالی می رسد از مصنف در باب مشتق که شناخت حقیقت اشیاء مخصوص ذات اقدس الهی است پس اگر قدری تعریف اعم یا اخص بشود مانعی ندارد و اما اشکالات که بر تعریف مشهور وارد می آید من جمله آنکه صناعت و حرفه و فن و امثال آنها ردیف و نظیر یکدیگر می باشند و علومی که در عالم می باشد یک

التی ینتهی الیها فی مقام العمل بناء علی ان مسئله حجیه الظن علی الحکومه و مسائل الاصول العملیه فی الشبهات الحکمیه من الاصول کما هو کذلک ضروره انه لا وجه لالتزام الاستطراد فی مثل هذه المهمات الامر الثانی الوضع هو نحو

قواعد کلیه است که بعضی اوقات انسان علم به آن قواعد دارد و بعض اوقات علم ندارد و جاهل است بآن مثلا علم نحو عبارت است از کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف الیه مجرور و سایر قواعد آنکه علم نحو عبارت از همین قواعد است و تعریف مشهور علم را جزء قواعد قرار دادند و حال آنکه خارج است جهه دیگر اشکال بر تعریف مشهور قواعد عقلیه در اصول که نافی حکم شرعی یا مثبت آن می شود شامل نمی شود چونکه استنباط در آنها نیست و وجوه دیگر هم اشکال بر تعریف مشهور می شود که مصنف ذکر می نماید آنها را.

وجوه اولویت تعریف مصنف بر قول مشهور

جهت دیگر صناعه و حرفه این ها نظری هستند مثل سایر علوم دیگر و باید تحصیل شوند.

جهت دیگر آنکه باید در این قواعد ممارست و ملکه ای حاصل شود تا شخصی دارای آن قواعد و آن علم باشد کما آنکه در تمام صنایع عالم مجرد علم به آنها کافی نیست بلکه ممارست و ملکه در آنها معتبر است مثلا اگر شخصی قواعد علم زراعت را حفظ کرد و علم به آنها پیدا کرد مجرد این ها عالم به زراعت او را نمی نامند و نمی گویند که شخص زارع است بلکه باید چندین مدت باید عمل کند تا ملکه او بشود:

جهت دیگر آنکه مصنف عدول کرد از تعریف مشهور آنکه تعریف مشهور می رساند که در مقام احکام شرعیه باید استنباط حکم شرعی شود و حال آنکه از بعض

اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تاره و من کثره استعماله فیه اخری و بهذا المعنی صح تقسیمه الی التعیینی و التعینی کما لا یخفی ثم ان الملحوظ حال الوضع اما ان یکون معنی عاما فیوضع اللفظ له تاره و لافراده و مصادیقه اخری و اما ان یکون معنی خاصا لا یکاد یصح.

آنها حکم شرعی استنباط نمی شود و در مقام عمل باید این عمل را ناچار بنماید مثل اصول عملیه که استصحاب و برائت و تخییر و احتیاط است این ها حکم شرعی را ثابت نمی کند ولی در مقام عمل بجای خود باید عمل شود کما آنکه مص اشاره فرمود به آنها.

بودن اصول عملیه از موضوع علم اصول

بقوله و مسائل الاصول العملیه الخ

مصنف قید شبهات را بالحکمیه نمود چون اگر شبهه موضوعی شده مثل استصحاب خمر یا استصحاب وجوب ظهر تمام آنها از مسائل فقهیه می باشند چون حکم کلی در تمام ابواب فقه جاری نیست از این جهت از مسائل فقهیه می باشند بخلاف مسائل اصولیه که آن باید حکم کلی فقه شود کما آنکه می آید فرق آنها و همچنین آنجائی که حکم شرعی استنباط نمی شود حجیت ظن است بر حکومت چون انسداد بر دو قسم است کما اینکه ان شاءالله می آید در جلد دوم مفصلا کشفی که کشف بکنیم حکم شرعی را به حکم عقل آن حکم شرعی استنباط است و مانعی ندارد و مثل انفتاح علم می شود و اما بر اینکه کشف حکم شرعی نشود و فقط حکم عقل است که عمل به ظن باید کرد کما آنکه حکم عقل است عمل بقطع کردن این ها استنباط حکم شرعی نیست ولی در مقام عمل باید عمل شود و از اینجا است که مسئله ظن بر حکومت و مسائل اصول عملیه تماما از موضوعات علم

الا وضع اللفظ له دون العام فیکون الاقسام ثلاثه و ذلک لان العام یصلح لان یکون آله للحاظ افراده و مصادیقه بما هو کک فانه من وجوهها و معرفه وجه الشیء معرفته بوجه بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا یکون وجها للعام و لا لسائر.

اصول خواهد بود بنا بر قول مصنف بخلاف تعریف مشهور که باید ملتزم بشوند که این مسائل استطرادی هست و از موضوعات علم اصول نمی باشد کما آنکه فرمود:

اشکال بر تعریف قول مصنف

ضروره انه لا وجه الخ مخفی نماند اشکالاتی که بر مرحوم میرزا و صاحب فصول و شیخ انصاری رضوان اللّه تعالی علیهم شده در جائی وارد می شود که ما بحث از عوارض ذاتیه موضوع علم بنمائیم و این مطلب قبلا گذشت که ما ملزمی و دلیلی بر این مطلب نداریم و هرچه دخیل در غرض علم اصول است او از عوارض و موضوعات علم اصول خواهد بود چه بحث از ذات موضوع یا محمول باشد یا بحث از عوارض آن بلی بحث از ذات موضوع یا محمول که برگشت قول صاحب قوانین و فصول و شیخ انصاری رحمه اللّه علیهم باینها می شود بحث از مبادی علم است نه بحث از مسائل کما لا یخفی و قبلا گذشت ایضا که اجزاء علوم آنها موضوعات و مسائل و مبادی تصدیقیه و مبادی تصوریه می باشد و مبادی تصوریه حدود و تعریف موضوع علم است و محمولات آن پس جای اشکال در اینجا باقی نمی ماند فتامل و مخفی نماند که تعریف مصنف هم ایضا اشکال دارد چونکه غرض از علم اصول یک قسم از آنها استنباط احکام شرعیه است و یک قسمی در مقام عمل است و بدون استنباط می باشد و این دو غرض است یقینا کما آنکه استفاده می شود از تعریف ایشان و بهتر آنست که بگوئیم برای تعریف اصول که قواعد محصله ای است برای تعیین وظیفه فعلی در مقام عمل این جامع هر دو می شود و یک غرض خواهد بود.

الافراد فلا یکون معرفته و تصوره و معرفته له و لا لها اصلا و لو بوجه نعم ربما یوجب تصوره تصور العام بنفسه فیوضع له اللفظ فیکون الوضع عاما کما کان الموضوع له عاما و هذا بخلاف ما فی الوضع العام و الموضوع له الخاص فان الموضوع له.

امر دوم:در وضع است

معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ

الامر الثانی الوضع الخ

امر دوم در وضع می باشد الفاظ را که وضع می کنیم برای معنی اول به آنست که آن لفظ را اختصاص بدهیم به آن معنی و باید بین این لفظ و معنی یک ارتباط خاص برقرار کنیم تا وقتی که ما لفظ را می گوئیم فورا آن معنی در ذهن ما خطور کند مثل لفظ طیاره که وضع کرده اند برای این جنس که طیران می کند و این ارتباط هم مثل ارتباط مالکیت و مملوکیت از امور اعتباریه است نه از جواهر که عبارت است از عقل و نفس و صوره و هیولا و ماده و نه از عوارض تسعه که این ها از موجودات خارجی می باشند.

دوم از معنای وضع آنست که لفظ وجود تنزیلی معنی است مثل آنکه نفس معنی را القاء نمودیم بطرف مخاطب و ازآن جهت است که آثار معنی از حسن و قبح سرایت می کند بلفظ و لذا حرام است مثل مسّ اسماء اللّه بدون طهارت و بالعکس اسماء اعدائه.

سوم:از معنای وضع آنست که تعهد واضع و التزام او است به اراده معنی از لفظ و هروقت تکلم نمود متکلم بلفظ خاصی اراده نموده معنای خاصی را.

دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست

و ایضا اختلاف است که ربط بین لفظ و معنی چیست بعضی گفته اند که ذاتی است مثل ربط بین حراره و آتش و این هم درست نیست و الا لازم بود که تمام لغات دنیا را همه بدانند مثل سایر ذاتیات و ایضا بعضی گفته اند واضع الفاظ ذات تبارک و تعالی است به الهام آن الفاظ را به بندگان بجهت آنکه یک نفر ممکن او نیست

ص:24

و هی الافراد لا یکون متصورا الا بوجهه و عنوانه و هو العام و فرق واضح بین تصور الشیء بوجهه و تصوره بنفسه و لو کان بسبب تصور امر آخر و لعل خفاء ذلک علی بعض الاعلام و عدم تمیزه بینهما کان موجبا لتوهم امکان ثبوت قسم رابع و هو ان الوضع خاصا مع کون الموضوع له عاما مع أنّه واضح.

که یک لغت را وضع کند و احاطه بآن داشته باشد مثل الفاظ فارسی یا عربی و غیره پس چگونه ممکن است یک نفر واضع الفاظ باشد.

جواب آنکه:از روزی که آدم آمده به دنیا و افراد آن همه بتدریج واضع الفاظ بر معانی بوده و می باشند و الهامی که ایشان فرموده اند خصوصی در وضع الفاظ به معانی ندارد بلکه هدایت و الهام خدای تعالی هم یک قسم از آنها هدایت تکوینی است که نسبت ببنی آدم و حیوانات و جمادات خواهد بود و یک قسم دیگر هدایت تشریعی است که راجع به ارسال رسل و شرایع می باشد کما لا یخفی.

و ایضا وضع بر دو قسم است 1-وضع شخصی و 2-وضع نوعی:

اول وضع شخصی آنست که لفظ به ماده آن و هیئت هر دو وضع شوند برای معنی مثل زید و رجل در اعلام شخصیه و جوامد و وضع نوعی وضع هیئت تنها بدون ماده است مثل هیئت ضرب برای هر ماده ای مثل علم و نصر و حب و غیره یا وضع ماده بدون هیئت مثل ماده ضرب در هر هیئتی باشد مثل یضرب و ضارب و غیره.

و وضع بر دو قسم است:

اول وضع تعیینی که او آنست که لفظی را شخصا بر یک معنی وضع کنیم مثل لفظ مدرسه جعفریه که شخصا آن را وضع نموده ایم و حقیقت در اوست.

لمن کان له ادنی تامل ثم إنّه لا ریب فی ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص کوضع الاعلام و کذا الوضع العام و الموضوع له العام کوضع اسماء الاجناس و اما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم انه وضع الحروف و ما الحق بها من الاسماء کما توهم ایضا ان المستعمل فیها خاص مع کون الموضوع له کالوضع.

دوم وضع تعیّنی که به واسطه کثرت استعمال وضع می شود مثل لفظ صلاه که اول برای دعاء بوده و بعد بجهت کثرت استعمال در ارکان مخصوصه تعیّنی در صلاه و حقیقت در آن شده.

و ایضا قسم دیگر تعیینی می آید از مصنف در حقیقت شرعیه.

قوله؛ثم ان الملحوظ حال الوضع الخ

تقسیم وضع بر چهار قسم

و بعد این وضع با موضوع له بر چهار قسم است:

اول وضع عام و موضوع له هم عام یعنی یک معنی کلی را تصور می کنند و این لفظ را بر همان معنی کلی وضع می کنند مثل اسماء اجناس مثل درخت کتاب فرش و غیره.

این معنای کلی آیا سریان و شیوع جزء معنی است که اگر در بعض افراد استعمال شد مجاز باشد استعمال لفظ در بعض معنای خود مجاز مرسل یا آنکه معنای عام لا بشرط قسمی که جامع بین تبادلی و سریانی است یا آنکه معنی ماهیه مهمله که مقسم از برای ماهیات است و بنابراین معنی اراده تمام افراد محتاج بمقدمات حکمت است و استعمال در بعضی افراد هم مجاز نیست چونکه بتعدد دال و مدلول است و حق اخیری است کما آنکه می آید ان شاءالله تعالی.

دوم وضع خاص موضوع له هم خاص مثل اعلام شخصیه که یک معنی

عاما و التحقیق حسبما یؤدی الیه النظر الدقیق آن حال المستعمل فیه و الموضوع له فیها حالهما فی الاسماء و ذلک لان الخصوصیه المتوهمه ان کانت هی الموجبه لکون المعنی المتخصص بها جزئیا خارجیا فمن الواضح ان کثیرا ما لا یکون المستعمل فیه کذلک بل کلیا و لذا التجاء بعض الفحول الی جعله جزئیا اضافیا.

جزئی را واضع تصور می کند مثل معنای لفظ زید و این لفظ را بر همان معنی جزئی وضع می کند.

سوم وضع عام و موضوع له خاص مثل آنکه معنی کلی را تصور می کند واضع ولی لفظ را برآن معنی کلی وضع نمی کند بلکه برای افراد آن وضع می کند مثل اسماء اشاره و موصولات و حروف کما سیأتی إن شاء الله

این قسم از وضع مثل مشترک لفظی می باشد چونکه یک لفظ است ولی وضع شده از برای معانی متباینه خارجیه و چون معانی ممکن نیست تصور آنها تفصیلا به واسطه عام تصور اجمالی پیدا می کند.

چهارم وضع خاص و موضوع له عام که این قسم چهارم ممکن نیست

پس سه قسم از این اقسام صحیح است و قسم دیگر صحیح نیست.

قوله:لان العام یصلح لان یکون آله للحاظ افراده الخ.

یعنی معنای افراد را باید تصور کنیم و لفظ را بر آنها وضع کنیم و تصور معنای افراد بتصور عام است برای اینکه عام صلاحیت دارد که باشد آلت و مرآه برای ملاحظه کردن افرادش پس به درستی که عام وجه و صوره خاص را نشان می دهد و شیئی را که می خواهند بدانند بصورت می شناسند پس بنابراین ما می توانیم صورت خاص را در عام ملاحظه کنیم و عام معرف خاص بشود و لو فی الجمله ولی خاص این طور نیست چونکه خاص بما هو خاص نمی باشد وجه برای عام

و هو کما تری ان کانت هی الموجبه لکونه جزئیا حیث إنّه لا یکاد یکون المعنی حرفیا الا اذا لوحظ حاله لمعنی آخر و من خصوصیاته القائمه به و یکون حاله کحال العرض فکما لا یکون فی الخارج الا فی الموضوع کذلک هو لا یکون فی الذهن الا فی مفهوم آخر و لذا قیل فی تعریفه بانه ما دل علی معنی فی غیره فالمعنی و ان کان لا محاله یصیر جزئیا بهذا اللحاظ بحیث یباینه اذا لوحظ ثانیا کما لوحظ اولا و لو کان اللاحظ واحدا.

یعنی مرآه برای عام نیست و برای سایر افراد دیگر هم نیست پس نمی تواند خاص مرآه برای عام باشد و عام شناخته نمی شود در خاص و لو به وجه هم باشد یعنی حتی صورت عام را نمی توانیم در خاص ببینیم.

بعضی از اعلام اشکال نموده اند در وضع عام و موضوع له خاص به آنکه همچنان که خاص بما هو خاص دال بر عام نیست و لو اجمالا عام هم بما هو عام دال بر خاص نیست و لو اجمالا و محال است که هرکدام دال بر دیگری باشند.

جواب اشکال بعض اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص

جواب آنکه مفاهیم کلیه متاصله مثل جواهر و اعراض مثلا انسان و حیوان یا بیاض و سواد و غیره اگرچه حاکی از غیر معنای خویش نیست ولی مثل عناوین انتزاعیه که از افراد و خصوصیات گرفته می شود مثل مفهوم فرد و شخص و مصداق بلا اشکال این ها حاکی از افراد می باشند و از همین قسم است قضیه حقیقیه که حکم بر افراد می شود به واسطه عنوان کما لا یخفی.

قوله:نعم ربما یوجب تصوره الخ یعنی:چه بسا می شود که عام را در خاص مشاهده کنیم از جهت آنکه خاص یک قسم و یک حصه ای از عام را داراست آن وقت اگر ما نگاه به حصه عام بودن او کنیم می شود ولی و ما نحن فیه یعنی وضع عام و موضوع له هم عام می شود و

الا ان هذا اللحاظ لا یکاد یکون مأخوذا فی المستعمل فیه و الا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهه ان تصور المستعمل فیه مما لا بد منه فی استعمال الالفاظ و هو کما تری مع أنّه یلزم ان لا یصدق علی الخارجیات لامتناع صدق الکلی العقلی علیها.

این خلاف وضع عام و موضوع له خاص است پس به درستی که موضوع له یعنی افراد نمی باشند متصور در عام الا بوجهه و عنوانه و فرق واضحی است بین تصور شیئی را بوجهه و تصور آن را بنفسه یعنی وضع عام و موضوع له عام را بنفسه و بوجهه دیده ایم بخلاف وضع عام موضوع له خاص که موضوع له که افراد باشند به واسطه عام دیده شده اند نه بنفسه.

قوله:و لو کان بسبب الخ یعنی افراد را به واسطه امر آخر که عام باشد دیده ایم نه بدون واسطه.

امکان وضع خاص و موضوع له عام

قوله:لعل خفاء ذلک و شاید که این مخفی بودن تصور شیء بوجهه و بنفسه برای بعض اعلام سبب شده که بگویند قسم چهارم هم ممکن است یعنی قسم وضع خاص موضوع له عام با اینکه این مطلب واضع است برای کسی که قدری تأمل و فکر بکند

وجه ممکن بودن قسم رابع آنست که اگر در خارج حیوانی را ببینیم ولی شک داریم که کدام قسم از حیوانات است انسان است یا بقر یا غنم یا غیره.

بلا اشکال آنچه که در خارج دیده می شود جزئی حقیقی است و کلی نیست چونکه در خارج کل محال است وجود داشته باشد بناء علی هذا لفظی را وضع می کنیم برای نوع آن فرد یا صنف آن بنابراین وضع خاص است چونکه جزئی را دیده ایم و موضوع له عام چونکه معنای عام دیده شده به واسطه جزئی و فیه ما لا

حیث لا موطن له الا الذهن فامتنع امتثال مثل سر من البصره الا بالتجرید و القاء الخصوصیه هذا مع أنّه لیس لحاظ المعنی حاله لغیره فی الحروف الا کلحاظه فی نفسه فی الاسماء و کما لا یکون هذا اللحاظ معتبرا فی المستعمل فیه فیها کذلک ذاک اللحاظ فی الحروف کما لا یخفی.

یخفی.

قوله:ثم إنّه لا ریب الخ.

بعد از اینکه شکی نیست در وضع عام و موضوع له عام مثل اسماء اجناس و وضع خاص و موضوع له هم خاص مثل اعلام شخصیه.

اما اشکال در وضع عام و موضوع له خاص است در اینجا بعضی ها گمان کرده اند که وضع عام و موضوع له خاص در حروف است و آنچه که ملحق به حروف شده از اسماء مبنیه مثل اسماء اشاره و موصولات و غیره چونکه در حروف وضع عام است ولی موضوع له خاص.

ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع

قوله:کما توهم ایضا ان المستعمل فیه خاص الخ.

چونکه بعضی ها گفته اند در حروف وضع عام و موضوع له هم عام ولی مستعمل فیه خاص است لازمه این حرف آنست که این حقیقتی است که هیچ وقت استعمال نمی شود مگر در مجاز ولی این حرف درست نیست چونکه اگر انسان دقیقا نظر کند می بینید که مستعمل فیه و موضوع له در این حروف مثل اسماء است یعنی موضوع له و مستعمل فیه هر دو عام هستند مثل سر من البصره الی الکوفه که استعمال شده عام است چونکه معلوم نیست که از کجای بصره سیر بکند و از هر نقطه بصره سیر بکند امتثال امر نموده و این معنی عام می باشد و این گمان از دو حال خارج نیست چونکه شما که می گوئید وضع عام موضوع له عام و مستعمل فیه خاص با آنکه وضع عام و موضوع له خاص.

و بالجمله لیس المعنی فی کلمه من و لفظ الابتداء مثلا الا الابتداء فکما لا یعتبر فی معناه لحاظه فی نفسه و مستقلا کذلک لا یعتبر فی معناها لحاظه فی غیرها و آله و کما لا یکون لحاظه فیه موجبا لجزئیته فلیکن کذلک فیها ان قلت علی هذا لم یبق فرق بین الاسم و الحرف.

بنابراین دو قول این خصوصیت از دو حال خارج نیست یا به واسطه خارج تخصیص داده شده است و خاص شده که اگر این مطلب باشد از واضحات است که در زیادی موارد مستعمل فیه در آنها کلی است مثل همین سر من البصره الی الکوفه.

رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه

قوله:و لذا التجأ بعض الفحول الخ.

از این جهت که کلی است مستعمل فیه.صاحب فصول گفته مستعمل فیه جزئی اضافی است ولی این هم درست نیست چونکه غیر از جزئی حقیقی باقی دیگر کلی هستند مثل همین جزئی اضافی درست است که نسبت به کلی او جزئی اضافی است ولی نسبت به جزئی حقیقی کلی است مثل انسان که نسبت به حیوان جزئی اضافی است ولی چون خودش افرادی دارد نسبت به خودش کلی است.

قوله:و ان کانت هی الموجبه لکونه جزئیا ذهنیا الخ.

و اگر باشد این خصوصیت و جزئی بودن ذهنی چونکه جزئی حقیقی یا خارجی است کما آنکه گذشت و یا ذهنی است که نمی باشد معنی حرفی الا زمانی که ملاحظه شود حالتی برای معنی دیگر یعنی حرف به تنهائی معنی مستقلی ندارد بلکه معنی حال آن مثل حال عرض است پس همان طوری که عرض نمی باشد در خارج الا در موضوع همچنین حرف هم نمی باشد در ذهن الا در مفهوم دیگری یعنی به واسطه مفهوم و معنی دیگری که در ذهن است معنی پیدا می کند مثل

الوان مثل سفیدی و سیاهی که در خارج وجود استقلالی ندارند مگر آنکه جسمی باشد و این ها در ضمن جسم وجود پیدا بکنند و معنی حرف هم در ذهن همین طور است وجودی ندارند مگر یک معنی مستقلی در ذهن باشد که این ها بتبع آن معنی وجود پیدا بکنند و حالت از برای آن معنی مستقل باشند.

قوله:و لذا قیل فی تعریفه الخ.

از این جهت گفته شده در تعریف حرف آن چیزی است که دلالت کند بر معنائی که آن معنی در غیر خودش باشد و آن معنی جزئی می باشد و لا بدو ناچار آن معنی جزئی حقیقی است.

قوله:بحیث یباینه الخ.

به این ملاحظه و لحاظ به حیثی که اگر شما باز ملاحظه کنید این ملاحظه مباین است با ملاحظه اول شما اگرچه لاحظ یکی باشد یعنی تصوری که اول گردید با آن تصور دومی دو چیز است و لو آنکه ذات متصور شیء واحد باشد ولی وجود آن دو وجود شده و لحاظ اول غیر لحاظ ثانی می باشد.

تصور و صوره ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست

قوله:ان هذا اللحاظ لا یکاد الخ.

در اینجا اشکالی پیش می آید که این تصور و لحاظ را که شما جزء مستعمل فیه گرفتید صحیح نیست چونکه شما یک ملاحظه و تصور نموده اید و وقتی که می خواهید استعمال کنید باز احتیاج به یک تصور دیگری دارید و محال است در آن واحد دو تصور در حال استعمال یعنی بالوجدان در حال استعمال یک لحاظ و یک تصور بیشتر نداریم مثلا زید قائم موضوع و محمول هرکدام یک تصور دارند نه آنکه هرکدام دو تصور داشته باشند.

قوله:کما تری مع أنّه یلزم ان لا یصدق علی الخارجیات لامتناع صدق الکلی العقلی الخ.

دلیل بر اینکه این مطلب باطل است و صادق نیست بر خارجیات و ممکن نیست چونکه ممتنع است صدق کلی عقلی بر خارج چونکه کلی عقلی عبارت است از صفت با موصوف و ما نحن فیه عبارت است از ذات معنی و صورت ذهنیه آن و محال است صورت ذهنی در خارج پیدا بشود کما آنکه وجود خارجی محال است در ذهن بیاید بلکه صور آنها در ذهن می آید.

در اقسام سه گانه کلی

مخفی نماند که کلی بر سه قسم است اگر فقط کلی تنها را یعنی موصوف کلی تنها را ملاحظه کردیم که وجود خارجی دارد بنا بر مشهور مثل نفس انسان که وجود خارجی دارد آن را کلّی طبیعی نامند و اگر آن کلّی را با صفت که داراست مثل انسان با صفت کلی بودنش تصور کنیم آن را کلی عقلی می نامند و اگر همان صفت تنها را ملاحظه کنیم کلی منطقی می نامند از این جهت که ممتنع است در اینجا صدق کلی عقلی چون یک طرف او در ذهن است نمی شود در خارج وجود پیدا بکند چون جایگاه او فقط در ذهن است پس ممتنع است امتثال مثل سر من البصره چونکه یک طرف او صورت ذهنیه است و صورت ذهنی محال است در خارج محقق شود الا اینکه او را برهنه و مجرد کنیم از آن صفت که در ذهن دارد و آن خصوصیت را از او الغاء کنیم.

قوله:هذا مع ان لیس لحاظ المعنی الخ، اشکال دیگر به اینکه اسم و حرف مثل هم هستند ولی صفات آنها فرق می کند صفت اسم آنست که مستقل است و صفت حرف آنست که مستقل نیست آن وقت شما که صفت حرف را جزء مستعمل فیه گرفته اید تا خاص بشود این کار

فی المعنی و لزم کون مثل کلمه من و لفظ الابتداء مترادفین صح استعمال کل منهما فی موضع الآخر و هکذا سایر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانیها و هو باطل بالضروره کما هو واضح

را هم در اسم بکنید که او هم خاص معنی بدهد و استقلالی که در اسم است جزء معنی قرار بدهیم و اگر استقلال جزء معنی اسمی شد قهرا معنی اسمی هم جزئی می شود و حال آنکه در اسم چنین کاری نمی شود پس همان طور در اسم نمی شود صفت او را جزء مستعمل فیه گرفت در حرف هم نمی شود کما لا یخفی.

قوله و بالجمله الخ و حاصل آنکه نیست معنی کلمه من و لفظ ابتداء الا ابتداء یعنی هر دو معنی ابتداء کار را می دهند پس همان طوری که در لحاظ مستقلی در اسم موجب برای جزئی بودن او نمی شود همین طور هم می باشد در حرف یعنی لحاظ غیر مستقل در حرف هم سبب جزئی بودن او نمی شود.

اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن

قوله:ان قلت الخ اگر کسی اشکال کند بر اینکه معنی حرف که من است و اسم که ابتداء باشد یکی است یعنی هر دو معنی ابتداء دارند پس فرق بین اسم و حرف چیست چونکه اگر معنی آنها یکی شد یعنی آنها مترادف هستند و باید صحیح باشد استعمال هرکدام جای دیگری و حال آنکه بالضروره باطل است که حرف را جای اسم بگذاریم و اسم را جای حرف کما هو واضح مثل آنکه ابتداء سیری را برداریم و عوض ابتداء من بگذاریم و بگوئیم من سیری.

شرط کردن واضع در استعمال اسم و حرف

قوله:قلت الخ جواب آنکه درست است معنی اسم و حرف یکی است ولی فرق در بین آنها آنست که در وضع آنها فرق می کند یعنی واضع در موضع وضع حرف را غیر مستقل وضع کرده یعنی حرف را وضع کرده تا در مواقع استعمال آله لغیره استعمال بشود و در موقع وضع اسم را مستقل وضع کرده یعنی در

قلت الفرق بینهما انما هو فی اختصاص کل منهما بوضع حیث إنّه وضع الاسم لیراد منه معناه بما هو هو فی نفسه و الحرف لیراد منه معناه لا کذلک بل بما هو حاله لغیره کما مرت الاشاره الیه فی غیر مره فالاختلاف بین الاسم و الحرف فی الوضع یکون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما فی موضع الآخر و ان اتفقا فیما له الوضع.

و قد عرفت بما لا مزید علیه ان نحو اراده المعنی لا یکاد یمکن ان یکون من خصوصیاته و مقوماته.

حال استعمال معنی استقلالی از او اراده بشود و این دو آلیت و استقلالیت شرط استعمال هستند نه جزء موضوع له و نه جزء مستعمل فیه کما آنکه قبلا زیاد اشاره شده بسوی این مطلب پس به واسطه اختلاف در وضع اسم و حرف نمی شود استعمال نمود هر کلام را در جای دیگری و لو در آنچه که وضع شده اند اتفاق دارند مثلا در من معنی ابتداء می دهد و لفظ ابتداء هم معنی من را دارد ولی من مستقل نیست و لفظ ابتداء مستقل است در حال استعمال.

قوله:قد عرفت بما لا مزید علیه الخ.

و بتحقیق که شناختی که نحو اراده معنی و چگونگی اراده معنی از خصوصیات و مقومات آن معنی نیست یعنی این نحو اراده معنی مستقل در اسم و نحو اراده معنی غیر مستقل در حرف از خصوصیات و مقومات آن معنی ابتداء نیستند.

اتحاد معنای خبر و انشاء

قوله:ثم الخ در اسم و حرف گفته شد که معنی هر دو یکی است ولی اختلاف آنها در استعمال است یعنی در حین استعمال معنی اسمی استقلالی اراده می شود و معنی حرفی آلیت و غیر استقلالی اراده می شود از این جهت اختلاف پیدا

ثم لا یبعد ان یکون الاختلاف من الخبر و الانشاء ایضا کذلک فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی حکایه ثبوت معناه فی موطنه و الانشاء لیستعمل فی قصد تحققه و ثبوته و ان اتفقا فیما استعملا فیه فتامل.

ثم إنّه انقدح مما حققناه انه یمکن ان یقال ان المستعمل فیه فی مثل اسماء الاشاره و الضمائر ایضا عام و ان تشخصه انما نشأ من قبل طور استعمالها حیث ان اسماء الاشاره وضعت لیشار بها الی معانیها و کذا بعض الضمائر و بعضها لیخاطب بها المعنی و الاشاره و التخاطب یستدعیان التشخص کما لا یخفی.

کرده بودند اما در اینجا هم بعید نیست که اختلاف در انشاء و خبر مثل اسم و حرف باشد یعنی معنی هر دو یکی است و موضوع له خبر و انشاء و مستعمل فیه هر دو یک معنی است الا آنکه در مقام استعمال در خبر قصد حکایت ثبوت آن معنی خبر می باشد ولی در انشاء قصد تحقق معنی است و اختلافی که در بین خبر و انشاء می آید از جهت استعمال است نه در موضوع له و نه در مستعمل فیه نظیر بعت انشائی و خبری که یک لفظ است ولی بعضی موارد قصد خبری می کنید و بعضی موارد قصد انشائی و نظیر قصد آلیت و استقلالیت در اسم و حرف می باشد که از خصوصیات استعمال است نه معنی و تحقیق معنای انشاء و خبر در باب کلام نفسی خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

قوله:ثم قد انقدح الخ.

بعد از اینکه ظاهر شد که ممکن است مستعمل فیه در اشاره و ضمایر عام باشند یعنی وقتی ما می گوییم خذ هذا این عام است ولی تشخص اشاره از طرف استعمال است یعنی اسماء اشاره و تخاطب خود آنها استدعاء تشخص را می نماید

فدعوی ان المستعمل فیه فی مثل هذا او هو و ایاک انما هو المفرد المذکر و تشخصه انما جاء من قبل الاشاره و التخاطب بهذه الالفاظ الیه فان الاشاره او التخاطب لا یکاد یکون الا الی الشخص او معه غیر مجازفه فتلخص مما حققناه ان التشخص الناشی من قبل الاستعمالات لا یوجب تشخص المستعمل فیه سواء کان تشخصا خارجیا کما فی مثل اسماء الاشاره او ذهنیا کما فی اسماء الاجناس و الحروف و نحوهما من غیر فرق فی ذلک اصلا بین الحروف و اسماء الاجناس.

پس بنابراین معلوم شد که اسماء اشاره وضع عام موضوع له عام و مستعمل فیه هم عام است ولی تشخص آنها به واسطه استعمال است یعنی وقتی که ما گفتیم خذ هذا موقع ایجاد باید تشخص داشته باشد چونکه شیء اگر تشخص پیدا نکند ایجاد نمی شود که آمده به عبارت الشّیء ما لم یتشخص لم یوجد سواء کان ذهنیا او خارجیا که در حکمت ثابت شده این مطلب.

وجود ذهنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد

قوله:فدعوی ان المستعمل فیه الخ.

پس ادعاء اینکه مستعمل فیه در مثل هذا که مفرد مذکر از اسماء اشاره است و هو که مفرد مذکر مغایب از ضمایر است و ایاک که مفرد مذکر مخاطب است همانا او و تشخص هذا و ایاک از قبل اشاره و تخاطب باین الفاظ است یعنی وقتی که ما هذا را گفتیم به اشاره تشخص پیدا می شود پس به درستی که اشاره یا تخاطب نیست الا اشاره و تخاطب بسوی شخصی اگرچه جمع هم باشد یعنی در مفرد که معلوم است هذا مثلا که اشاره بشخص مفرد است و در جمع هم اشاره بفرد فرد این جمع است چونکه جمع از مفرد مرکب شده پس مفرد در او هست و اشاره ما بسوی مفردات جمع است این حرف مجازفه و زورگوئی نیست یعنی وضع اسماء

و لعمری هذا واضح و لذا لیس فی کلام القدماء من کون الموضوع له او المستعمل فیه خاصا فی الحرف عین و لا اثر و انما ذهب الیه بعض من تأخر و لعله لتوهم کون قصده بما هو فی غیره من خصوصیات الموضوع له او المستعمل فیه.

و الغفله عن ان قصد المعنی من لفظه علی انحائه لا یکاد یکون من شئونه و أطواره و الا فلیکن قصده بما هو هو و فی نفسه کذلک فتامل فی المقام فانه دقیق.

اشاره و ضمایر وضع این ها عام و موضوع له این ها هم عام است و خصوصیت در مقام استعمال پیدا می شود و شرط استعمال است همچنان که در حروف گذشت.

ملخص معانی اسمیه و حرفیه

قوله:فتلخص مما حققناه الخ.

و ملخص آنچه که ما تحقیق کردیم اینست که تشخص که ناشی از قبل استعمالات است موجب نمی شود تشخص مستعمل فیه را یعنی مستعمل فیه عام است سواء اینکه این تشخص خارجی باشد مثل اسماء اشاره که خارجا تشخص دارد و یا ذهنی باشد مثل اسماء اجناس که در ذهن انسان تشخص دارد و بدون لحاظ و تصور ممکن نیست استعمال و لو معنی کلی باشد و یا مثل حروف و ضمایر و غیره بدون فرقی بین حروف و اسماء اجناس در معنی.

قوله:و لعمری هذا واضح الخ.

و قسم بجان خودم که این مطلب واضح است و بدیهی است از این جهت نیست در کلام قدما که موضوع له یا مستعمل فیه را خاص گرفته باشند در حروف اثری و عینی از این مطلب نیست ولی بعضی متأخرین مثل شیخ رضی(ره)رفته اند به اینکه موضوع له یا مستعمل فیه خاص است و شاید که گمان کرده باشند که

حرف در غیر خودش معنی می دهد و این از خصوصیات موضوع له یا مستعمل فیه است ولی غافل از اینکه قصد معنی از لفظ حرف بر اقسام استعمال او و انواع استعمال او نمی باشد از شئون موضوع له یا مستعمل فیه و الا اگر بنا باشد که قصد معنی از لفظ حرف بر اقسام استعمال او که دارد از شئون آن معنی حرف باشد باید قصد بما هو هو که مستقل است در اسم او هم از شئون مستعمل فیه یا موضوع له باشد پس باید تأمل نمود در این مطلب و حال آنکه در اسم جزء مستعمل فیه و موضوع له نمی گیرند و تأمل کن چونکه این مقام دقیق است و بتحقیق که اشتباه رفته اند در این مطلب زیادی از اهل تحقیق.

اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف

مخفی نماند فرمایش صاحب کفایه خلاصه آن شد که معانی اسمیه و حرفیه ذاتا متحد هستند ولی در مقام استعمال با هم فرق دارند این معنی که ایشان قائلند صحیح نیست بلکه حقیقت معنای اسمی و معنای حرفی با هم تفاوت دارند و متباینند و لو آنکه تعبیر معنی اسمی و معنی حرفی بلکه معنی فعلی هم تمام هر سه گانه با الفاظ اسمی تعبیر می شوند مثلا می گوییم الاسم کلمه معناه مستقل فی نفسه و الحرف کلمه معناه غیر مستقل فی نفسه و الفعل کلمه معناه مقترن باحد الازمنه الثلاثه)و امثال این تعبیرها و بیانها آیا ممکن است کسی بگوید که کلمه اسم و فعل و حرف هر سه یک معنی دارند بالضروره این طور نیست بلکه ذاتا با یکدیگر فرق دارند و اما دلیل صاحب کفایه که واضع شرط کرده است اسم را در معنی استقلالی استعمال بشود و حرف در معنی غیر استقلالی این شرط اولا چه کسی گفته است که لازم الوفا است و چه باعث لزوم است و برفرض اگر مخالفت کردیم و معنی اسمی را در معنی حرفی استعمال نمودیم باید صحیح باشد و لو مجازا و حال آنکه غلط است مثلا صحیح نیست که بگوئیم زید فی الدار و فی

و قد زل فیه اقدام غیر واحد من اهل التحقیق و التدقیق:

الثالث صحه استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له هل هو بالوضع او بالطبع وجهان بل قولان اظهرهما انه بالطبع بشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فیه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فیما لا یناسبه و لو مع ترخیصه.

و لا معنی لصحته الا حسنه.

را برداریم و جای او الظرفیه بگذاریم و بالعکس و حال آنکه قول ایشان این بود که ظرفیه و فی یک معنی دارند و اما آنچه را که حق است در معنی حرفی آنست که معانی حرفیه برای تضییق معانی اسمیه می باشد مثلا یک وقت انسان می گوید سرت من مسافرت کردم این عام است و اطلاق دارد از حیث ابتداء و از حیث انتها تمام مواردی که ممکن باشد برای متکلم شامل می شود ولی اگر گفت سرت من البصره الی الکوفه دو قید زیاد کرده و معنی مسافرت که عموم داشت مضیق کرده او را و تعیین نمود ابتداء سیر خود را از کوفه تا بصره بهمین قسم است آن اسمائی که ملحق بمعانی حروف شده اند مثل اسماء اشاره و ضمایر و غیره و حاصل آنکه معانی حرفیه معانی هستند که حقیقت تضییق معانی اسمیه را می نمائید و واقع آنها را نه اینکه دلالت باین مفاهیم داشته باشند بجهت آنکه مفهوم تضییق و اطلاق و تقیید ایضا معانی اسمیه هستند و اگر معانی حروف همین معانی باشد باز برمی گردد بهمان مقاله ای که صاحب کفایه می گفت.

امر سوم تحقیق در معانی حرفیه و مختار آن

اشاره

قوله:الثالث الخ هر لفظی در هر معنی که استعمال می شود یا حقیقت است یا مجاز و یا غلط.

اول حقیقت،و او آنست که لفظی را در معنی اصلیش استعمال کنیم مثل اسد

در حیوان مفترس.

در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما

دوم مجاز،و او آنست که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال کنیم که این مجاز احتیاج به علاقه و قرینه دارد و این مجاز بر دو قسم است.

1-مجاز لغوی و او آنست که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال کنیم و اسناد مفردی او را بآن معنی بدهیم مثل رایت اسدا یرمی که این اسد جای رجل را گرفته و علاقه او با رجل در مشابهت است و قرینهٔ او هم یرمی است.

2-مجاز عقلی در اینجا اسناد در مفرد نیست بلکه اسناد در کلام است ادعاء و تصرف در مصداق اسد می باشد نه در مفهوم آن یعنی موضوع له اسد را دو فرد برای او فرض می کنیم حیوان مفترس و رجل شجاع و اسناد اسد را برجل شجاع دعاء می دهیم چونکه اگر مجاز عقلی را فرد فرد کنیم همه در معنی حقیقی خودشان استعمال شده اند مثل انبت الربیع البقل یعنی بیرون آورد و سبز کرد بهار علفها را در اینجا ما عقلا می دانیم که ربیع بقل را بیرون نمی آورد بلکه خدا این کار را می کند پس در اینجا ربیع مجازا آمده است درحالی که هرکدام به تنهائی در معنای حقیقی خودشان استعمال شده اند و حقیقتند و باهم که مرکب شدند مجاز عقلی می شوند خلاصه این صحت استعمال لفظ در غیر ما وضع له که مجاز است آیا به واسطه وضع است یا طبع دو قول است اظهر آنها آنست که بطبع است بدلیل شهادت وجدان چونکه اگر طبع انسان نیکو دانست صحیح است استعمال لفظی را در معنی و لو واضع منع کرده باشد و برعکس و اگر بد می داند استعمال لفظی را در جائی که مناسبت با او ندارد و لو واضع رخصت داده باشد به اینکه ما استعمال کنیم این لفظ را در این معنی و تأیید می کند این مطلب را که علماء علم معانی و بیان اختلاف نموده اند در علائق مجاز بعضیها علائق را 31 عدد نقل نموده اند

کما آنکه از سید نقل شده است بعضی دیگر 26 عدد نوشته اند و بعضی 15 عدد و بعضی دیگر 13 عدد الی آخر اقوالی که گفته اند و اینکه می گوییم صحیح است استعمال او یعنی نیکو است و ممکن است ما قائل بشویم که اصلا مجاز لغوی نداریم و آنچه که مجازات لغوی می باشد بانواع و اقسام آنها تماما مجاز عقلی می باشد کما آنکه سکاکی قائل است و بنابراین اصلا نزاع برداشته می شود و

در عدد علاقه ها بیست پنج گانه مجاز لغوی

مشهور علاقه ها را که ذکر کرده اند از این قرار است:

1-نامیدن شیئی باسم سببش 2-نامیدن شیئی باسم مسببش 3-نامیدن شیئی باسم جزئش 4-تسمیه الشّیء باسم کل 5-تسمیته باسم ما کان 6-تسمیته باسم ما یکون 7-تسمیته باسم محله 8-تسمیته باسم ما یحل فیه 9-تسمیته باسم آلته 10-تسمیته باسم مشبه به 11-تسمیته باسم مطلق 12-تسمیته المطلق باسم المقید 13-اطلاق الاسم اللازم علی الملزوم 14-اطلاق الاسم الملزوم علی اللازم 15-ذکر الخاص و اراده العام 16-ذکر العام و اراده الخاص 17-حذف المضاف 18-حذف المضاف الیه 19-اطلاق الشّیء و اراده ما یجری فیه 20-ذکر المبدل و اراده البدل 21-استعمال النکره المثبته فی العموم 22-استعمال المعرف باللام فی الواحد 23-و الحذف فی غیر ما ذکر 24-و الزیاده 25-و استعمال الضد فی الضد و غیر ذلک مما ذکروها.

قوله:و الظاهر الخ.

و ظاهر اینست که صحت استعمال لفظ در نوع خودش یعنی لفظی را استعمال کنیم و اراده نوع او را کنیم مثل ضرب که نوع ضرب که فعل و نصر و غیره باشند و هر فعلی که دلالت بر گذشته می کند اراده کنیم و یا مثل او را اراده کنیم یعنی مثلا ضرب را که استعمال کردیم اراده مثل و اقسامی که از ضرب است اراده کنیم

و الظاهر ان صحه استعمال اللفظ فی نوعه او مثله من قبیله کما یأتی الاشاره الی تفصیله.

الرابع لا شبهه فی صحه اطلاق اللفظ و اراده نوعه به کما اذا قیل:

ضرب مثلا فعل ماض او صنفه کما اذا قیل زید فی ضرب زید فاعل اذا لم یقصد به شخص القول او مثله کضرب فی المثال فیما اذا قصد و قد اشرنا الی ان صحه الاطلاق کذلک.

و حسنه انما کان بالطبع لا بالوضع و الا کانت المهملات موضوعه لذلک لصحه الاطلاق کذلک فیها و الالتزام بوضعها کذلک کما تری.

و اما اطلاقه و اراده شخصه کما اذا قیل زید لفظ و ارید منه شخص مثل ضرب که من می گویم یا ضرب که شما می گویید یا غیره ظاهر اینست که این استعمال ها هم از روی طبع است کما آنکه زود است اشاره بشود بسوی این مطلب

امر چهارم استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص

اشاره

قوله:الرابع الخ شبهه ای نیست در صحت اطلاق لفظ و اراده نوع او مثل ضرب که گذشت و یا صنف او مثل زید که بگوئیم صنف زید در ضرب زید فاعل است یعنی هر اسمی که بعد از ضرب بیاید و فاعل بشود او صنف این زید است مثل عمرو و بکر و خالد و غیره که جای زید بنشینند زمانی که قصد نکنیم شخص زید را کما آنکه می آید باین زودی بیان این مطلب مثل ضرب که در مثال گذشت و بیان مثل هم گذشت و گفتیم که صحت استعمال این ها از روی طبع است نه وضع و الا اگر به واسطه وضع باشد باید مهملات هم بوضع باشد و اگر کسی بگوید که مهملات هم وضع شده اند برای بی معنی بودن درست نیست چونکه علی الفرض واضع از ذوی العقول است و شخص عاقل لفظ بی فایده را وضع نمی کند پس مهملات را که بی معنی هستند واضع وضع نکرده است در حالی که مردم اعتنا

نفسه ففی صحته بدون تأویل نظر لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول او ترکب القضیه من جزءین کما فی الفصول.

بیان ذلک انه ان اعتبر دلالته علی نفسه حینئذ لزم الاتحاد و إلا لزم ترکبها من جزءین لان القضیه اللفظیه علی هذا انما تکون حاکیه عن المحمول و النسبه لا الموضوع فتکون القضیه المحکیه بها مرکبه من جزءین مع امتناع الترکیب الا من الثلاثه.

ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبین.

بآن می کند مثل زید و دیز که دیز لفظ مهمل و بی معنی است ولی مردم نمی گویند که غلط است و ایضا اگر مهملات وضع داشته باشند تقسیم لفظ بموضوع و مهمل غلط است چون هر دو وضع دارند و باید قرینه معینه بیاوریم نه قرینه مانعه کما اینکه این قرینه معینه در مشترک لفظی می آید.

اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی

قوله:و اما اطلاقه و اراده شخصه الخ مخفی نماند بر اینکه قضیه که داریم بر سه قسم است قضیه خارجیه مثل ایستادن زید است در خارج و قضیه معقوله که ذهنیه است و قضیه لفظیه که در لفظ گفته می شود و هر سه این ها مرکب از سه جزء هستند یا جزا یا شرطا موضوع و محمول و نسبت بین این موضوع و محمول و در تمام این سه قضیه باید این سه جزء باشد و الا قضیه ممکن نیست و صادق نیست و این قضیه لفظیه هر جزء از آن دال برآن قضیه ذهنیه است که آنهم دال بر خارج است بنابراین اگر لفظی را استعمال نمودیم و اراده شخصی او را نمودیم مثلا زید لفظ را استعمال کردیم و اراده خود این زید را یعنی بخصوصه او را نمودیم این مطلب بدون تأویل مورد نظر است چونکه در اراده شخص لازم می آید اتحاد دال و مدلول یعنی مثلا در این

قلت یمکن ان یقال انه یکفی تعدد الدال و المدلول اعتبارا و ان اتحدا ذاتا فمن حیث إنّه لفظ صادر عن لافظه کان دالا و من حیث ان نفسه و شخصه مراده کان مدلولا مع ان حدیث ترکب القضیه جزءین لو لا اعتبار الدلاله فی البین انما یلزم اذا لم یکن الموضوع نفس شخصه و الا کان اجزاؤها الثلاثه تامه و کان المحمول فیها منتسبا الی شخص ؟؟؟ و نفسه.

غایه الامر انه نفس الموضوع لا الحاکی عنه فافهم.

زید لفظ که اراده شخص او را نمودیم هم دال است و هم مدلول و ممکن نیست شیئی در آن واحد هم دال باشد و هم مدلول بر خودش یا مرکب شدن قضیه از دو جزء محمول و نسبت بدون موضوع و این اتحاد دال و مدلول یا ترکب قضیه از جزءین در قضیه معقوله و ذهنیه است کما آنکه در مثال گفته شد.

بیان اشکالات استعمال لفظ در لفظ

قوله:بیان ذلک الخ بیان این مطلب آنست که اگر اعتبار برده شود در آن لفظی که استعمال شده شخص او لازم می آید اتحاد و الا لازم می آید مرکب بودن او از دو جزء چونکه قضیه لفظیه بنابراین می باشد حاکی از محمول و نسبت بدون موضوع چونکه قضیه لفظیه حاکی باید باشد از قضیه ذهنیه و فرض آنست که نفس خود زید ملفوظ هم موضوع قضیه لفظیه است و هم موضوع قضیه ذهنیه است پس قضیه ذهنیه از دو جزء مرکب شده و حال آنکه ممتنع است مرکب شدن از دو جزء این ضروری است که باید حتما در تمام قضایای خارجیه و لفظیه و ذهنیه باید سه جزء باشد یعنی موضوع و محمول و نسبت که اگر مثل اینجا بدون موضوع باشد بی فایده است چون مثلا در زید لفظ که ما استعمال نمودیم حتما باید یک موضوع ذهنیه قبل از تلفظ به این زید داشته باشد تا معنی بدهد آن وقت اگر بدون

فانه لا یخلو عن دقه و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء بل یمکن ان یقال انه لیس ایضا من هذا الباب ما اذا اطلق اللفظ و ارید موضوع شد بی معنی و بی فایده است و حاصل آنکه در قضیه ذهنیه لازم می آید که آن قضیه ذهنیه مرکب از محمول که لفظ باشد و نسبت بدون موضوع باشد که در مثال زید لفظ گذشت و ایضا لازم می آید موضوع قضیه لفظیه هم موضوع خودش باشد و هم موضوع قضیه ذهنیه و این محال است چونکه قبلا گفتیم که قضیه ذهنیه و لفظیه و خارجیه سه جزء که مناسب خود آنها باشد باید داشته باشد و در این مثال مذکور لازم می آید موضوع قضیه ذهنیه عین موضوع قضیه خارج لفظیه باشد و محال است وجودات خارجیه در ذهن بیایند بلکه آنچه که در ذهن است صور اشیاء خارجیه است نه خود آنها.

جواب اشکال دو جزء بودن قضیه

قوله:قلت جواب آنکه ممکن است در تعدد دال و مدلول اعتبارا باشد و اگرچه ذاتا یکی است پس لفظ زید مذکور در قضیه از حیثی که صادر شده از لافظ و از متکلم این لفظ از حیث دال است و از حیثی که شخصی همان لفظ مراد است و نفس او اراده شده است آن مدلول است پس نفس خود لفظ زید اگرچه ذاتا یک لفظ است ولی دو اعتبار در او برده شده است کما آنکه شخصی از طرف موجب و قابل وکالت داشته باشد اجراء عقدی را بنماید که ذاتا یک شخصی است ولی دو وکالت به او داده شده است و مثل علم خود انسان بذات خودش که عالم و معلوم اعتبارا متعدد است و امثال این ها که دو چیز اعتبارا و دو نفر حساب می شود قوله مع ان حدیث ترکیب القضیه من جزءین الخ.

با اینکه ترکیب قضیه من جزءین که گفتیم اگر در مثل زید لفظ اراده شخصی کردیم لازم می آید ترکیب من جزءین این در حالی است که ما از این زید اراده حاکی بودن را بکنیم و اراده کنیم از او محکی بودن را حاصل آنکه اشکالات در وقتی لازم می آید که دال و مدلول ما بخواهیم چونکه هر معنائی را که بخواهیم بمخاطب

به نوعه او صنفه فانه فرده و مصداقه حقیقه لا لفظه و ذاک معناه کی یکون مستعملا فیه استعمال اللفظ فی المعنی فیکون اللفظ نفس الموضوع الملقی الی المخاطب خارجا.

قد احضر فی ذهنه بلا وساطه حاک.

و قد حکم علیه ابتداء بدون واسطه اصلا لا لفظه کما لا یخفی.

فلا یکون فی البین لفظ قد استعمل فی معنی بل فرد قد حکم فی القضیه علیه بما هو مصداق لکلی اللفظ لا بما هو خصوص جزئیه.

برسانیم یا به واسطه لفظ است غالبا یا غیره و اگر خود لفظ را بخواهیم بفهمانیم واسطه و حاکی نمی خواهد و الا دور یا تسلسل لازم می آید پس در آن حال قضیه سه جزء می شود و صحیح است در آن وقت نسبت بشخص لفظ و نفس او یعنی خود محکی عنه و نهایت امر آنست که این زید خود نفس موضوع است نه حاکی از موضوع پس بدان که این مطلب خالی از دقت نیست.

قوله:و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء الخ.

و بنابراین نیست اینجا استعمال لفظ در معنی.

در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد

قوله:بل یمکن ان یقال انه الخ یعنی ممکن است که بگوئیم استعمال لفظ در نوع یا در صنف از همین قبیل است و استعمال لفظ در معنی نیست پس این لفظ که ما استعمال کردیم نفس موضوع است که حاضر می کند بسوی مخاطب در خارج و الآن حاضر شده است در ذهن شما بلا واسطه حاکی و بتحقیق که حکم کردیم بر او ابتدا بدون واسطه اصلا یعنی حاکی دیگر برای او نیاورده ایم بلکه این لفظ خود محکی عنه است چنانکه مخفی نیست پس نمی باشد در بین لفظی که استعمال شده باشد در معنی

نعم فیما اذا ارید به فرد آخر مثله کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی.

اللهم الا ان یقال ان لفظ ضرب و ان کان فردا له الا انه اذا قصد به حکایته و جعل عنوانا له و مرأته کان لفظه المستعمل فیه و کان حینئذ کما اذا قصد به فرد مثله.

بلکه این لفظ ما یکی از افراد آن محکی کلی می باشد و حکم شده در قضیه بر او که این لفظ ضرب مصداق برای کلی لفظ است قوله بما هو خصوص جزئیته یعنی ما کار به اینکه خصوص بودن را برسانیم نداریم ما می خواهیم بگوئیم که این ضرب که اراده نوع یا صنف او شده در حال محکی بودن یکی از مصادیق آن حاکی کلی این ها می باشد.

در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را

قوله:نعم فیما اذا ارید الخ.

در اینجا اگر لفظی را که استعمال کردیم و فرد آخری را اراده کردیم در اینجا استعمال لفظ است در معنی و مثل سایر استعمالات دیگر می شود قوله اللهم الا ان یقال الخ در همین جا استعمال لفظ ضرب اگرچه فردی از افراد ضرب است الا اینکه خود این فرد نوع است چونکه کلی طبیعی وجود دارد بوجود اشخاصه و چون حکم بر طبیعی نوع شده است و این ضرب هم فردی از نوع است قهرا حکم شامل همین فرد هم خواهد شد چونکه حکم بر طبیعی نوع حکم بتمام افراده است و این ضرب هم یکی از افراد است کما تقدم.

اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را

قوله و بالجمله الخ. و حاصل آنکه در این استعمالات دو قسم تصور می شود:

قسم اول:آنکه استعمال لفظ است به طبیعی معنی و در این قسم شامل خود

و بالجمله فاذا اطلق و اريد به نوعه كما اذا اريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى و ان كان فردا منه و قد حكم فى القضيه بما يعمه و ان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه لا بما هو لفظه و به حكايته فليس من هذا الباب.

و لكن الاطلاقات المتعارفه ظاهرا ليست كذلک كما لا يخفى.

و فيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلک مما كان الحكم فى القضيه لا يكاد يعم شخص اللفظ كما فى مثل ضرب فعل ماض.

همين قضيه شخصيه هم خواهد شد چونكه اين هم فردى از افراد طبيعت است و اگر استعمال لفظ را بر خود همين لفظ كرديم البته اينجا برمى گردد به آنجاها كه استعمال لفظ را در لفظ كرده ايم و همان اشكالات در اين موارد لازم مى آيد مثل اتحاد دال و مدلول و غيره لكن اطلاقات متعارفه طورى است كه نفس خود قضيه ملفوظه را شامل نمى شود و اين معنى قول مصنف است كه فرمود:(و لكن الاطلاقات المتعارفه الخ)مثلا اگر كسى گفت كل خبرى صادق شامل نفس خود همين قضيه شخصيه نمى شود كما لا يخفى.

اشكالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ

قوله:و فيهما ما لا يكاد الخ.

از اين استعمالاتى كه ذكر شد يک قسم از آنها خارج مى شود مثل ضرب فعل ماض اگرچه اين ضرب نوع است و گفتيم كه شامل حال خود اين قضيه شخصيه هم خواهد شد الا آنكه اين ضرب نوع نيست چون اين ضرب اسم است براى آن نوع و از اين جهت مبتلا شده و فعل ماضى خبر اوست و در جائى شامل افراد مى شود كه نفس معنى فعل اراده بشود ولى مسلم اينجا اراده فعل نشده بلكه اسم است از براى آن نوع و از اين جهت شامل حال خود لفظ ضرب نمى شود

الخامس لا ریب فی کون الالفاظ موضوعه بازاء معانیها من حیث هی لا من حیث هی مراده للافظها لما عرفت بما لا مزید علیه من ان قصد المعنی علی انحائه من مقومات الاستعمال فلا یکاد یکون من قیود المستعمل فیه

جواب آنکه لفظ ضرب اگرچه اسم نوع ضرب می باشد ولی از نوع بودن خارج نمی شود و ممکن است شامل نفس قضیه شخصیه هم بشود و حاصل اشکالات که در استعمال نفس قضیه شخصیه می شود بر خودش چند چیز است اول اتحاد دال و مدلول دوم ترکیب قضیه از دو جزء سوم موضوع قضیه ذهنیه موضوع قضیه لفظیه می شود و این هر سه اشکال گذشت چهارم لحاظ آلی و استقلالی در یک شیئی واحد در آن واحد لازم می آید و آن محال است چونکه لحاظ بالفاظ و نظر به آنها در وقت استعمال در معانی لحاظ آلی و تبعی است مثلا به آینه برای دیدن خود در وقت نظر نفس خود را التفات دادی و اصلا نظر به آینده نداری مگر بالتبع کما آنکه در وقت دیدن آینه که آیا خوب است یا نه نظر به خود نداری و استعمال الفاظ در معانی نظر آلی به آنها می شود و نظر اصلی و استقلالی بمعانی آنها می باشد اشکال پنجم در این استعمالات دور لازم می آید چونکه رتبه دال مقدم است بر رتبه مدلول نظیر علت بر معلول و رتبه مدلول مؤخر از رتبه دال نظیر رتبه معلول بر علت و شیء واحد هم علت بشود و هم معلول محال است تأمل کن که ببینی این اشکالها وارد شده یا نه

امر پنجم دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود

اشاره

قوله:الخامس لا ریب الخ مخفی نماند کلامی که صادر می شود از متکلم برای او سه دلالت هست اول دلالت تصوریه یعنی خطور معنای لفظ بذهن انسان و لو آنکه این لفظ از هرچه پیدا بشود و لو متکلم ساهی یا غافل

هذا مضافا الی ضروره صحه الحمل و الاسناد فی الجمل بلا تصرف فی الفاظ الاطراف مع أنّه لو کانت موضوعه لها بما هی مراده لما صح بدونه

بداهه ان المحمول علی زید فی زید قائم و المسند الیه فی ضرب زید مثلا هو نفس القیام و الضرب لا بما هما مرادان مع أنّه یلزم کون وضع عامه الالفاظ عاما و الموضوع له خاصا لمکان اعتبار خصوص اراده اللافظین فیما وضع له اللفظ فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الاراده فیه کما لا یخفی باشد که در اینجا باز معنی آن لفظ بذهن انسان می آید دوم دلالت تصدیقیه یعنی متکلم اراده کرده معنی کلامش را ساهی و غافل نبوده بلکه درصدد افاده و استفاده بوده است سوم دلالت تصدیقیه جدیه یعنی متکلم اراده کرده معنای کلام خودش را جدا و حتما نه آنکه این کلام برای غرض دیگری بوده است و این قسم سوم نظیر عمومات و مطلقات که وارد شده در شریعت مقدسه و مخصصات و مقیدات آنها بعد از زمانها بدست ما رسیده است و این قسم دلالت قبل از برخورد بمقیدات و مخصصات دلالت تصدیقیه بوده است الا آنکه متکلم اراده تصدیقیه جدیه در کلام خود نداشته است بلکه این عمومات و مطلقات را برای غرضی بیان فرموده است و مقیدات آنها را بعدا برای دلالت تصدیقیه جدیه آورده است و مخفی نماند که قیود منفصله نظیر مخصصات و مقیدات که بعد از عمومات و مطلقات می آید ظهور کلام قبلی را از بین نمی برد بلکه حجیه او را از بین می برد و ظهور او بحال خودش باقی است ولی بقرینهٔ بعدی حجیت او از بین می رود و قسم سوم را که اگر خواسته باشیم اثبات مراد متکلم را بنمائیم جدا محتاج به امارات عقلائیه هستیم مثل اینکه متکلم غافل نبوده است و بیان مراد خود را می خواسته بیان کند و کلام بنحو اجمال از او صادر نشده است و غیر این ها از اصول عقلائیه آیا الفاظ بر معانی کدام یک از این سه معنی وضع شده اند مصنف قائل است

و هکذا الحال فی طرف الموضوع و اما ما حکی عن العلمین الشیخ الرئیس و المحقق الطوسی من مصیرهما الی ان الدلاله تتبع الاراده فلیس ناظرا الی کون الالفاظ موضوعه للمعانی بما هی مراده کما توهمه بعض الا فاضل.

بل ناظر الی ان دلاله الالفاظ علی معانیها بالدلاله التصدیقیه ای دلالتها علی کونها مراده للافظها تتبع ارادتها منها و یتفرع علیها تبعیه مقام الاثبات للثبوت و تفرع الکشف علی الواقع المکشوف فانه لو لا الثبوت فی الواقع لما کان للاثبات و الکشف و الدلاله مجال.

که الفاظ وضع شده اند برای دلالت تصوریه که ذکر شد.

دلالت الفاظ بر معانی تصوریه است نه تصدیقیه

قوله:الخامس الخ شکی نیست در اینکه الفاظ وضع شده اند برای ذات معانی نه معانی در حال مراد بودن چونکه شناختی در باب حروف که این قصد معنی بر انحائه او و اقسام او از کلی بودن معنی یا جزئی بودن او معنی استقلالی استعمال بشود یا معنی آلی و تبعی مراد باشد از این الفاظ یا غیر مراد تمام آنها از مقومات استعمال است یعنی عام و خاص و کلی و جزئی و غیره از شرائط استعمال است و هیچ دخیل در ذات معنی نیستند چون ذات معنی نه کلی است نه جزئی نه عام نه خاص نه غیره پس این قیود جزء و دخیل در مستعمل فیه نیستند.

قوله:هذا مضافا الی ضروره صحه الحمل و الاسناد الخ.

ضروری است که حمل و اسناد در جمل بدون تصرف در اطراف جمله است یا اینکه اگر اراده جزء معنی باشد باید در قضایای حملیه اراده را برداریم و تصرف در موضوع و محمول بنمائیم و حمل کنیم محمول را بر موضوع چونکه بدون تصرف حمل ممکن نیست.

و لذا لا بد من احراز کون المتکلم بصدد الافاده فی اثبات اراده ما هو ظاهر کلامه و دلالته علی الاراده و الا لما کانت لکلامه هذه الدلاله و ان کانت له الدلاله التصوریه ای کون سماعه موجبا لاخطار معناه الموضوع له و لو کان من وراء الجدار او من لافظ بلا شعور و الاختیار.

ان قلت علی هذا یلزم ان لا یکون هناک دلاله عند الخطاء و القطع بما لیس بمراد او الاعتقاد باراده شیء و لم یکن له من اللفظ مراد قلت نعم قوله:بداهه الخ. بدیهی است که محمول بر زید در زید قائم و مسند الیه در ضرب زید مثلا نفس قیام و ضرب است نه آنکه ضرب و قیام مراد باشد.

قوله:مع أنّه یلزم کون وضع عامه الخ. و ایضا لازم می آید که وضع تمام الفاظ از اجناس و اعلام و حروف و افعال تماما وضع عام و موضوع له خاص باشند چونکه خصوص اراده لافظین جزء موضوع له می شود و معنی قهرا جزئی حقیقی می شود و حال آنکه قبلا گذشت که وضع اسماء اجناس عام و موضوع له آنها هم عام است کما تقدم قوله:

حکایت از شیخ الرئیس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ

و اما ما حکی عن العلمین الخ. و اما آنچه که حکایت شده از علمین شیخ الرئیس(ره)و محقق طوسی(ره)که گفته اند دلالت تابع اراده است نیست اینکه الفاظ وضع شده اند برای معان بما هی مراده کما آنکه بعضی از افاضل این گمان را کرده اند بلکه مراد علمین از این کلام آنست که دلالت الفاظ بر معانیشان به دلالت تصدیقیه تابع اراده است یعنی در موقع تصدیق کلام اگر متکلم اراده داشته این لفظ دال برآن معنی هست و الا اگر متکلم اراده نداشته است این لفظ دال برآن معنی نیست مثل مثال متقدم در زید قائم یا ضرب زید که در دلالت تصدیقیه اگر متکلم اراده داشته این لفظ دال بر این معنی هست و الا نه.

لا یکون حینئذ دلاله بل یکون هناک جهاله و ضلاله یحسبها الجاهل دلاله و لعمری ما افاده العلمان من التبعیه علی ما بیناه واضح لا محیص عنه و لا یکاد ینقضی تعجبی کیف رضی المتوهم ان یجعل کلامهما ناظرا الی ما لا ینبغی صدوره عن فاضل فضلا عمن هو علم فی التحقیق و التدقیق السادس لا قوله:و یتفرع علیها تبعیه مقام الاثبات للثبوت الخ.

و دیگر اینکه مقام اثبات تابع مقام ثبوت است و مقام کشف تابع مقام مکشوف است یعنی اگر در ثبوت و مکشوف اراده داشته متکلم و ثابت شده در مقام ثبوت و مکشوف این لفظ دال برآن معنی هست و الا اگر واقعا اراده نداشته دال برآن معنی نیست.

دلالت تصدیقه الفاظ تابع اراده متکلم است

قوله:و لذا لا بد من احراز کون متکلم بصدد الافاده الخ.

و از این جهت ما می گوییم که وقتی متکلم کلامی را گفت به واسطه ظهور لفظ او اراده داشته است و عمل می کنیم بحرف او چون اگر گفت مثلا جئنی بماء عقلا می گویند اراده داشته و باید عمل نمود بحرف او و الا اگر اراده نداشته باشد متکلم این دلالت را ندارد اگرچه از دلالت تصوریه او پیدا می شود این معنی یعنی بموجب گفتن او کلامی را مفردات آن کلام در ذهن ما خطور می کند و لو آنکه از پشت دیوار گفته باشد و یا این لفظ از بلا شعور و بلا اختیار باشد پس ملخص کلام علمین این شد که در مقام تصدیق اگر متکلم اراده داشته این لفظ را دال بر این معنی هست و الا اگر اراده نداشته است دال بر این معنی نیست.

قوله:ان قلت الخ اگر کسی اشکال کند که شما که می گویید لفظ تابع اراده است اگر متکلم لفظی را از روی خطا گفت مثلا گفت زید اشتباها بجای عمرو یا یقین و اراده داشت ولی از لفظ او اراده معلوم نبود مثل عمومات که وارد

وجه لتوهم وضع للمرکبات غیر وضع المفردات ضروره عدم الحاجه الیه بعد وضعها بموادها فی مثل زید قائم و ضرب عمر و بکرا شخصیا و بهیئاتها المخصوصه من خصوص اعرابها نوعیا و منها خصوص هیئات المرکبات الموضوعه لخصوصیات النسب و الاضافات بمزایاها الخاصه من تاکید و حصر و غیرهما نوعیا بداهه ان وضعها کذلک واف بتمام المقصود منها کما لا یخفی من غیر حاجه الی وضع آخر لها بجملتها مع استلزامه الدلاله علی المعنی تاره بملاحظه وضع نفسها و اخری بملاحظه وضع مفرداتها و لعل المراد من العبارات الموهمه لذلک هو وضع الهیئات علی حده غیر وضع المواد لا وضعا بجملتها

شده در شرع یا قطع داشت در واقع اراده نداشت مثل کنایات در اینجاها شما چه می گویید؟

تحقیق در موضوع له الفاظ و آنکه دلالت تصدیقیه است

قوله:قلت الخ جواب اینکه بله در اینجاها دلالت تصدیقیه ندارد بلکه جهاله و ضلالتی است که گمان می کرده مخاطب که دلالت دارد و بجان خودم قسم که این حرفی که علمان زده اند از اینکه لفظ تابع اراده است در دلالت تصدیقیه واضح است و راهی غیر این نیست و تعجب می کنم من که متوهم که صاحب فصول باشد چطور گمان برده به کلام این دو شخص که شیخ الرئیس و شیخ طوسی باشند که این گمان را از شخص فاضلی سزاوار نیست بکنیم فضلا از این ها که علم در تحقیق و تدقیق هستند مخفی نماند که حق آنست که دلالت الفاظ بر معانی خود تابع اراده است بجهت آنکه غرض از وضع الفاظ برای معانی نیست مگر برای تفهیم و تفهم و این معنی در غیر دلالت تصدیقیه حاصل نمی شود و اما آنچه که اشکالات صاحب کفایه است که گذشت در وقتی لازم می آید که اراده جزء معنی باشد و موضوع له مرکب باشد

علاوه علی وضع کل واحد منهما السابع لا یخفی ان تبادر از معنی و اراده ولی این چنین نیست بلکه الفاظ وضع شده اند از برای معانی در حال اراده آن معانی و این الفاظ برای معانی مطلقه وضع نشده اند حتی در حال اشتباه یا نوم یا غیره چون در حال اشتباه و غیره تفهیم و تفهم حاصل نمی شود که غرض اصلی وضع الفاظ است و هر بحثی تابع غرض آن بحث است پس قهرا بحث وضع الفاظ اوسع از غرض لغو و بی فائده است و این معانی تصوریه که در ذهن می آید از کثرت انس الفاظ است بر معانی و کثرت استعمال آنها و ممکن است بگوئیم الفاظ وضع شده اند از برای آن معانی آن حصه ای که ملازم اراده باشد بنا بر اینکه کلی طبیعی وجود دارد در خارج در انواع و اصناف و اشخاص و حصص آن کلی طبیعی بتعدد افراد وجود دارد.

امر ششم در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است

اشاره

قوله:السادس لا وجه الخ ششم اینکه وجهی ندارد مفردات که وضع دارند مرکبات هم وضع داشته باشند یعنی مرکبات وضع ندارند و وضع مفردات را وضع شخصی می گویند و این ضروری است که احتیاج نداریم بوضع مرکبات بعد از آنکه وضع بمواد مفردات داریم در مثل وضع شخص زید یا قائم یا عمر و یا بکر یا غیره که مواد می باشد و همچنین به هیئتهای مخصوصه از خصوص اعرابهای آنها که این ها را وضع نوعی می گویند که این ها وضع دارد و یکی دیگر از خصایص وضع نوعی خصوص هیئات مرکبات هستند برای خصوصیات نسب و اضافات به مزایای خاصه از تاکید و حصر و غیره یعنی به واسطه آنکه یک کلمه را در مرکبات جلو و عقب ببریم حصر پیدا می شود مثل ایاک نعبد یا تاکید یا غیره که این هم از خصائص وضع نوعی است و این بدیهی است که وضع شخص و نوعی می فهماند مقصود را بما و ما احتیاج نداریم دیگر به اینکه یک وضع دیگری اضافه

المعنی من اللفظ و انسباقه الی الذهن من نفسه و بلا قرینه علامه کونه حقیقه فیه بداهه انه لو لا وضعه له لما تبادر لا یقال کیف یکون علامه مع توقفه علی العلم بانه موضوع له کما هو واضح فلو کان العلم به موقوفا علیه لدار فانه یقال الموقوف علیه غیر الموقوف علیه فان العلم التفصیلی بکونه موضوعا له موقوف علی التبادر و هو موقوف علی العلم الاجمالی الارتکازی به لا التفصیلی فلا دور هذا اذا کان المراد به التبادر عند اهل المحاوره فالتغایر اوضح من ان یخفی ثم ان هذا فیما لو علم استناد کنیم برای مرکبات چونکه اگر وضع دیگری اضافه کنیم باید یک معنی هم اضافه کنیم چون الآن یک وضع شخصی داریم و معنای وضع شخصی و یک وضع نوعی داریم که او هم معنی وضع نوعی دارد اگر باز یک وضع اضافه کنیم باید یک معنی هم اضافه کنیم و شاید که گمان کننده گمان کرده که وضع هیئات همان وضع مرکبات است نه وضع بخصوصه.و حاصل آنکه لا اشکال در اینکه مثل جمله زید قائم یک وضع ماده ای دارد مثل لفظ زید که وضع شده برای ذات زید و معنی قائم که لفظ قائم وضع شد.برای ذات قیام و یک وضع هیئات آنهاست که وقتی نسبت قیام را بزید می دهیم و می گوییم زید قائم که این وضع هیئت آنهاست آیا علاوه بر این وضع ماده و هیئت وضع سوم هست که مجموعا سه وضع در این جمله باشد که مجموع زید قائم سه وضع داشته باشد صاحب کفایه فرمود که دو وضع بیشتر ندارد ولی ممکن است بگوئیم که همین زید قائم سه وضع دارد و یک وضع ماده زید و قیام و یک وضع هیئت قائم که هرچه وزن فاعل می آید در هر ماده ای این دو وضع دلالت تصوری دارند نه تصدیقی و یک وضع هیئت که نسبت قائم را بزید داده اند که این وضع سومی دلالت تصدیقیه است

در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن

و اشکالی شده است که فرق بین وضع شخصی و نوعی چیست اگر مراد

الانسباق الی نفس اللفظ و اما فیما احتمل استناده الی قرینه فلا یجدی اصاله عدم القرینه فی احراز کون الاستناد الیه لا الیه کما قیل لعدم الدلیل علی اعتبارها الاستناد فی احراز المراد لا الاستناد ثم ان عدم صحه سلب اللفظ از وضع شخصی مثل ض-ر-ب-که ماده ضرب است اگر مراد شخصی این باشد لا اشکال در اینکه این ماده در یضرب هست و ضارب و مضروب و اضرب و تمام صیغها که از ضرب صادر می شود پس در اینجا وضع شخصی با وضع نوعی فرقی ندارد زیرا که مثلا هیئت فاعل در ضمن قائم پیدا می شود و در ضمن عالم پیدا می شود و ضارب و غیر این ها در هر ماده ئی که وزن فاعل پیدا بکند پس معیار و فرق بین وضع شخصی و نوعی چیست چونکه هیئت در هر ماده ای پیدا می شود و ماده هم در هر هیئتی که از او باشد پیدا می شود جواب آنکه وضع شخصی آن معنائی است که جامع بین اشخاص لفظ باشد مثل لفظ زید که وضع شخصی است یا آنکه وضع شخصی آن ماده ئی است که با هیئت آن وضع شود مثل زید یا رجل که وضع این ها ماده و هیئت با هم می باشد و وضع نوعی آن معنی است که جامع بین انواع باشد مثل هیئت فاعل که مشترک است بین زیادی از مواد مثل ضارب و قاتل و شارب و امثال این ها.

امر هفتم در معنای تبادر و اشکال در آن

اشاره

قوله:السابع الخ مخفی نماند تبادر که عبارت است از انسباق یک معنی از معانی دیگر در ذهن انسان بنفسه یعنی در حال بدون قرینه مثل اینکه بگوید رایت اسدا که چون در اینجا بدون قرینه است همان حیوان مفترس در ذهن می آید و یا قرینه داشته باشد که مراد با قرینه در ذهن می آید که آن تبادر با قرینه است مثلا رایت اسدا یرمی که تبادر آن در رجل شجاع به واسطه یرمی است نه از خود لفظ کما لا یخفی حاصل اینکه تبادر علامه حقیقت است یعنی وقتی ما از لفظ رأیت

بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن اجمالا کذلک عن معنی تکون علامه کونه حقیقه فیه کما ان صحه سلبه عنه علامه کونه مجازا فی الجمله.

و التفصیل ان عدم صحه السلب عنه و صحه الحمل عنه بالحمل الاولی اسدا حیوان مفترس را فهمیدیم معلوم می شود که این لفظ در این معنی حقیقت است نه مجاز چون اگر حقیقی نبود این معنی در ذهن ما نمی آمد بتبادر و اگر کسی اشکال کند که در اینجا دور لازم می آید چونکه تبادر توقف دارد بر علم بوضع یعنی تا ما علم بوضع نداشته باشیم تبادر در ذهن ما نمی آید و از طرف دیگر علم بوضع هم توقف دارد بتبادر یعنی چرا ما محتاج به تبادریم چون می خواهیم به واسطه تبادر علم بوضع پیدا کنیم و اینجا دور لازم می آید چون تبادر توقف بر علم بوضع دارد و علم بوضع هم توقف بر تبادر دارد.

قوله:الموقوف علیه غیر الموقوف علیه الخ یعنی علم تفصیلی تبادر توقف دارد بر علم اجمالی بوضع ولی علم اجمالی بوضع توقف بر علم تفصیلی تبادر ندارد بلکه از محل دیگر پیدا شده است یعنی قبل از تبادر علم داریم که این لفظ یک معنی حقیقی دارد ولی کدام از اینهاست نمی دانیم و به واسطه تبادر علم اجمالی ما مبدل بعلم تفصیلی می شود پس دور لازم نمی آید و بعد این اشکال در موقعی پیش می آید که خود انسان از اهل محاوره باشد و از خودش بفهمد ولی اگر از غیر سؤال کرد یعنی خودش از اهل محاوره نبود این اشکال پیش نمی آمد کما آنکه بعید نیست کتب لغتی که نوشته شده است بالخصوص لغه عربیه از این قسم باشد که بتبادر بین اهل بادیه نشینان و اعراب را حجت می گرفتند برای لفظ در معنای خودش.

معنای تبادر و آنکه اصاله عدم القرینه در شک در مراد است

قوله:ثم ان هذا الخ بعد اینکه این تبادر که گفتیم علامت حقیقت است

الذاتی الذی کان ملاکه الاتحاد مفهوما علامه کونه نفس المعنی و بالحمل الشائع الصناعی الذی ملاکه الاتحاد وجودا بنحو انحاء الاتحاد علامه کونه من مصادیقه و افراده الحقیقه کما ان صحه سلبه کذلک علامه انه لیس در جائی است که از نفس لفظ پیدا بشود این انسباق یعنی بدون قرینه باشد کلام و اما اگر احتمال ببریم که در اینجا قرینه ای بوده مثل قرینه حالیه یا مقالیه یا عقلیه آن تبادر علامت حقیقت نیست و نمی توانیم اصاله عدم القرینه را جاری کنیم که بگوئیم این استناد بسوی نفس لفظ است نه قرینه چنانکه بعضی گفته اند که اصاله عدم القرینه را جاری می کنیم چونکه ما دلیلی نداریم بر اینکه اصاله عدم القرینه را جاری کنیم الا در جائی که ما شک در مراد متکلم داریم و احراز مراد متکلم را نکرده ایم در اینجا اصاله عدم القرینه را جاری می کنیم و اما اگر مراد متکلم معلوم است ولی نمی دانیم این لفظ حقیقت است در این معنی یا مجاز مثل اینکه مراد از صلاه را ما می دانیم که الآن ارکان مخصوصه است ولی آیا با قرینه بوده که مجاز باشد یا بدون قرینه که حقیقت باشد در اینجا اصاله عدم القرینه را جاری نمی کنیم زیرا که بناء عقلاء شک در مراد است که اصاله عدم القرینه را جاری می کنیم نه در شک در استناد که آیا حقیقت است یا مجاز بلی اگر لفظی ظهور در معنای فعلی و تبادر در آن معنی دارد ولی نمی دانیم اصل معنی همین بوده یا نقل شده به این معنی تبادر فعلی اثبات می کند که قبلا هم همین معنی بوده باصاله عدم النقل کما آنکه در بحثهای آینده می آید و ایضا اشکال شده بر تبادر که لفظ در معنی خودش یا ظهور دارد یا ندارد اگر ظهور دارد و لو ظهور در معنای مجازی باشد آن را می گیریم و محتاج بتبادر نمی شویم و اگر ظهور در معنی ندارد به واسطه تبادر ظهور پیدا نمی شود.

منهما و ان لم نقل بان اطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمه بل من باب الحقیقه و ان التصرف فیه فی امر عقلی کما صار الیه السکاکی و استعلام حال اللفظ و انه حقیقه او مجاز فی هذا المعنی بها لیس علی وجه دائر لما عرفت فی التبادر من التغایر بین الموقوف و الموقوف علیه بالاجمال و التفصیل او الاضافه الی المستعلم و العالم فتامل جیدا ثم إنّه قد ذکر

در عدم صحه سلب و فرق بین حمل ذاتی و حمل شایع صناعی

قوله:ثم ان عدم الخ باز یکی از علامات حقیقت عدم صحه سلب لفظ است از آن معنی که در ذهن آمده کما اینکه صحه سلب لفظ از معنی علامت مجاز بودن آن لفظ است در آن معنی مثلا لفظ اسد را از زید می توانیم سلب کنیم و بگوئیم زید لیس باسد ولی سلب اسد از حیوان مفترسی ممکن نیست پس دلیل بر حقیقت آن می باشد قوله:و التفصیل الخ و تفصیل اینکه عدم صحه سلب لفظ از معنی و صحه حمل برآن لفظ که بحمل اولی ذاتی می باشد که حمل اولی ذاتی ملاک آن اتحاد مفهوما است یعنی موضوع و محمول مفهوم و معنی آن دو یکی هستند مثل الانسان حیوان ناطق این حمل ذاتی علامت اینست که آن معنی نفس این معنی است مثل انسان که همان معنای حیوان ناطق است پس این حمل اولی ذاتی دلالت بر حقیقت آن می کند و یا بحمل شایع صناعی است که حمل شایع صناعی ملاک آن اختلاف در مفهوم است که همین فرق بین حمل ذاتی و حمل شایع صناعی است یعنی هر دو در خارج اتحاد دارند چون اگر در خارج اتحاد نداشته باشند حمل اصلا جایز نیست ولی در مفهوم و معنی در حمل ذاتی اتحاد هست ولی در حمل شایع صناعی در مفهوم و معنی اتحاد نیست مثل زید قائم که این زید قائم در خارج قیام با زید متحد شده ولی در مفهوم قیام یک معنای بخصوصه است و زید هم معنای بخصوص دیگری که هیچ اتحادی در معنی با همدیگر ندارند و

الاطراد و عدمه علامه للحقیقه و المجاز ایضا و لعله بملاحظه نوع العلائق بالجمله اگر حمل شایع صناعی شد علامت اینست که آن موضوع له از مصادیق آن کلی است و از افراد آن کلی است حقیقتا مثل زید در زید قائم که حقیقتا یکی از مصادیق کلی قائم است کما اینکه صحه سلب لفظ از معنی علامت اینست که آن لفظ در آن معنی مجاز استعمال شده و لو قائل نشویم که مجاز لغوی است بلکه مجاز عقلی است چون در رأیت اسدا یرمی مجاز لغوی ممکن است باشد و ممکن است مجاز عقلی باشد که اسد حقیقتا در معنای اصلی خودش که حیوان مفترس باشد استعمال نشده است ولی بااین حال حقیقه لغوی و مجاز عقلی می باشد چون در رجل شجاع استعمال شده و مجاز عقلی مثل انبت الربیع البقل هرکدام از الفاظ در معانی حقیقی لغوی خودشان استعمال شده اند ولی در نسبت مجاز شده است ما در این مثال متقدم نسبت نبات را نباید بربیع بدهیم چون نسبت آن را بمصداق اصلی خودش نداده ایم که خدا باشد از این جهت مجاز عقلی شده کما آنکه سکاکی قائل بآن می باشد.

اشکال در صحه سلب و عدم آن

قوله:و استعلام حال اللفظ الخ ممکن است که کسی اشکال کند که در اینجا هم دور لازم می آید مثل تبادر یعنی شما باید اولا معنای صلاه را بدانید یعنی علم بصحه سلب لفظ صلاه توقف دارد بر علم بوضع صلاه چونکه اگر وضع را ندانیم صحه سلب صحیح نیست و علم بوضع هم فرض ما اینست که توقف دارد بر عدم صحه سلب و این دور است و دور هم باطل است جواب آنکه مثل تبادر که گفتیم علم اولی ما علم اجمالی ارتکازی است و علم دوم که از عدم صحه سلب پیدا می شود علم تفصیلی است یعنی حقیقت و مجاز توقف دارد بر علم اجمالی که ما می دانیم اجمالا یکی از این دو معنی حقیقت است و بصحه سلب و عدم آن

المذکوره فی المجازات حیث لا یطرد صحه استعمال اللفظ معها و الا فبملاحظه خصوص ما یصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد کالحقیقه و زیاده قید من غیر تاویل او علی وجه الحقیقه و ان کان موجبا لاختصاص الا طراد کذلک بالحقیقه الا انه حینئذ لا یکون علامه لها الا علی وجه دائر و لا یتاتی التفصی عن الدور بما ذکر فی التبادر هنا ضروره انه مع العلم بکون الاستعمال علی نحو الحقیقه لا یبقی مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد او بغیره الثامن انه للفظ احوال خمسه و هی التجوز و الاشتراک تعیین می نماییم که کدام حقیقت است ولی علم بوضع توقف دارد بر علم تفصیلی و دور لازم نمی آید و اگر اشکال اضافه بسوی مستعلم باشد اصلا دور لازم نمی آید چون عالم نیست و می خواهد از دیگری علم پیدا کند و سؤال می کند که تبادر در کدام می باشد یا بغیر سؤال که گذشت پس تامل کن جیدا و ایضا اشکال شده است بر صحه سلب و عدم صحه سلب که دلالت بر حقیقت و مجاز ندارند زیرا که نهایت دلالت آنها حمل شیئی است بر شیئی سواء آنکه این حمل اولی ذاتی باشد یا حمل شایع صناعی این حمل می رساند که موضوع و محمول متحد هستند اما دلالت کند که لفظ بر آنها حقیقت است یا مجاز این جهت را دلالت ندارد چونکه استعمال اعم از حقیقت است و به عبارت دیگر صحه حمل و عدم آن راجع بعالم معنی و مدلول است و حقیقت و مجاز راجع بعالم لفظ و دال می باشد و بین این دو مسافت زیادی هست بلی اگر بدانیم دلالت لفظ بر معنی از خود لفظ است نه از قرینه اینجا اثبات حقیقت می شود ولی برگشت بتبادر است نه عدم صحه سلب.

در اطراد و عدم آن و اشکال در آن

قوله؛ثم إنّه قد ذکر الاطراد الخ بعد یکی دیگر از علامات حقیقت و مجاز را اطراد گفته اند و اطراد اینست که ما شیئی را بر دیگری حمل کنیم و سبب حمل آن را بدانیم آن وقت می گوییم هر شیئی دیگر که این سبب را داشت

و التخصیص و النقل و الاضمار لا یکاد یصار الی احدها فیما اذا دار الامر بینه و بین المعنی الحقیقی الا بقرینه صارفه عنه الیه و اما اذا دار الامر بینها فالاصولیون و ان ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوها الا انها استحسانیه لاعتبار بها الا اذا کانت موجبه لظهور اللفظ فی المعنی لعدم مساعده دلیل علی اعتبارها بدون ذلک کما لا یخفی التاسع انه اختلفوا حمل می کنیم برآن و آن حقیقت است مثلا زید انسان که حمل شده می دانیم که جهت اینکه او انسان است اینست که حیوان ناطق است پس هرجا که حیوان ناطق شد پس او انسان است این اطراد را گفته اند اگر در لفظی آمد علامت حقیقت بودن آن است و صحیح است اطلاق انسان بر هر فردی از افراد انسان و اگر نیامد مجاز است مثلا اعتق رقبه صحیح است اما جاء رقبه و ذهب رقبه و غیره صحیح نیست و لذا اطراد ندارد و شاید که در مجاز اطراد آن به واسطه نوع علائق که ذکر شده قبلا باشد چونکه در مثل زید اسد که می دانیم به واسطه علائق مشابهت آن با اسد است در شجاعت و به واسطه شجاعت لفظ اسد دارد هر فردی که شجاع باشد می توانیم استعمال کنیم و اطراد دارد و در غیر این علاقه جایز نیست لفظ اسد را در او استعمال کنیم و لو شباهت باشد داشته در بدبوئی یا پشم داشتن و غیره و از اینجا معلوم شد که اطراد در مجاز در صنف علاقه می باشد ولی در نوع نیست کما آنکه ذکر نمود مصنف و زیاد کردن قید من غیر تأویل در مجاز عقلی و علی وجه الحقیقه در مجاز لغوی اگرچه موجب اختصاص اطراد می شود به حقیقت و مجاز ولی دور لازم می آید چون وقتی گفتیم علی وجه الحقیقه مثلا یعنی ما می دانیم که حقیقت است آن وقت دیگر احتیاج باطراد نداریم و فراری هم از این دور نیست و جواب در تبادر را هم در اینجا نمی توانیم بدهیم.دو علامت دیگر برای حقیقت بیان کرده اند یکی تنصیص واضع و خود واضع معین کند که این لفظ حقیقت در این معنی است

فی ثبوت الحقیقه الشرعیه و عدمه علی اقوال و قبل الخوض فی تحقیق الحال لا بأس بتمهید مقال و هو ان الوضع التعیینی کما یحصل بالتصریح بانشائه کذلک یحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له کما اذا وضع له بان یقصد الحکایه عنه و الدلاله علیه بنفسه لا بالقرینه و ان کان لا بدح من نصب قرینه الا انه للدلاله علی ذلک لا علی اراده المعنی کما فی المجاز و اما کتب لغت که معانی الفاظ را بیان می کنند آنها استعمالاتی را بیان می کنند سواء آنکه استعمال در معنی حقیقی باشد یا مجازی دوم از علامه حقیقه و مجاز استعمال لفظ است در معنی بدون عنایت و قرینه کما اینکه این مطلب مکرر است در مطالب مصنف در کتاب مثلا می گوییم صلاه حقیقت در ارکان مخصوصه است فعلا چونکه بالوجدان این معنی فهمیده می شود از لفظ صلاه.

امر هشتم احوالات پنجگانه برای لفظ

قوله؛الثامن الخ هشتم اینکه برای لفظ پنج حالت هست:1-حقیقت و مجاز 2-اشتراک و غیر اشتراک البته اشتراک لفظی 3-تخصیص و عام یا مطلق یا مقید 4-نقل و عدم نقل 5-اضمار و عدم اضمار و اگر دائر شد امر بین یکی از این ها و حقیقت حقیقت مقدم است به معنای اینکه اگر دائر شد امر بین حقیقت و مجاز اصاله الحقیقه معتبر است و عدم مجاز و یا دائر شد بین اشتراک که اشتراک بر دو قسم است 1-اشتراک لفظی یعنی یک لفظ در حالی که چند معنی داشته باشد مثل لفظ عین که یک لفظ است ولی قریب 70 معنی دارد این اشتراک لفظی است که در هر معنی احتیاج به قرینه معینه دارد 2-اشتراک معنوی که عمومات تماما و اسماء اجناس مثل حجر و شجر و غیره اشتراک معنوی هستند یعنی یک معنی هستند و افراد زیادی دارند و مراد ما در اینجا اشتراک لفظی است که اگر امر دائر شد بین مشترک لفظی و عدم مشترک اصاله عدم مشترک معتبر است و یا امر دائر شد بین عام و خاص یا

مطلق و مقید که باز در اینجا اصاله عدم التخصیص معتبر است یا اصاله عدم التقیید معتبر است و لفظ عام در عموم و لفظ مطلق در مطلق خود اراده می شود و یا امر دائر شد بین اینکه این لفظ از اول بر این معنی وضع شده یا جای دیگری بوده و نقل داده اند از آن محل باین محل که باز در اینجا اصاله عدم النقل معتبر است و یا امر دائر شد بین اینکه لفظ تقدیر دارد یا نه اصاله عدم تقدیر مقدم است و حاصل آنکه در تمام مذکورات اصاله الحقیقه مقدم است مگر قرینه قطعیه برخلاف داشته باشیم و اما اگر امر دائر شد بین خود این ها اگرچه اصولیین یک وجوهی را ذکر کرده اند که ما به واسطه آن وجوه یکی از این ها را بر دیگری مقدم کنیم و لکن این حرفها و دلیلها استحسانی است و دلیل قطعی برای ما نمی شود الا آنکه یکی از آنها ظهور در معنی داشته باشد آن وقت آنکه ظهور دارد مقدم است چون ما دلیل قطعی بر اینکه مقدم کنیم یکی را بر دیگری از این ها نداریم کما لا یخفی.

امر نهم در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن

اشاره

قوله:التاسع الخ نهم اینکه اختلاف شده در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن بر اقوالی که بعضی گفته اند حقیقت شرعیه داریم و بعضی می گویند نداریم و ما قبل از آنکه وارد این بحث بشویم مانعی ندارد که یک مقاله ای در این بابت بیان کنیم و آن اینست که وضع لفظ بر معنی همچنان که تعیین می کند واضع آن را بر معنی حقیقی همچنان استعمال می کند لفظ را در غیر ما وضع له مثل آنکه برآن وضع شده بود و این را وضع معاطاتی هم گفته می شود و آن آنست که استعمال لفظ را می کنیم در معنای دومی به یک استعمال که هم وضع نموده لفظ را بر معنای دومی و هم استعمال نموده و البته این قسم استعمال قرینه می خواهد ولی قرینه مجاز نیست بلکه قرینه برای استعمال لفظ است در معنای دومی حقیقتا و این معنی مراد مصنف است که می فرماید:

فافهم و کون استعمال اللفظ فیه کذلک فی غیر ما وضع له بلا مراعات ما اعتبر فی المجاز فلا یکون بحقیقه و لا مجاز غیر ضائر بعد ما کان مما یقبله الطبع و لا یستنکره و قد عرفت سابقا انه فی الاستعمالات الشائعه فی المحاورات

و الدلاله علیه بنفسه لا بالقرینه و ان کان لا بد حینئذ من نصب قرینه الا انه للدلاله علی ذلک لا علی اراده المعنی کما فی المجاز.

قوله:و کون استعمال اللفظ فیه کذلک الخ.

در اشکالات بر وضع معاطاتی

اشکال شده که استعمال لفظ در معنای خودش یا حقیقی است یا مجازی و ما نحن فیه نه حقیقت است و نه مجاز چون وقتی که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال نمودیم و در معنای اصلی خودش استعمال ننمودیم و مراعات مجاز بودن او را هم ننمودیم چون وقتی که لفظ در غیر ما وضع له استعمال شد قهرا باید مجاز باشد آن وقت این لفظ نه حقیقت است و نه مجاز.

جواب آنکه این لفظ صحیح است چونکه طبع انسان قبول می کند استعمال چنین الفاظی را و انکار هم نمی شود این مطلب را نمود و بتحقیق که شناختی سابقا که گفتیم ما در استعمالات که شایع است بعضی از آنها است که نه حقیقت است و نه مجاز درحالی که صحیح هم هست استعمال آنها مثل الفاظ مهمله و استعمال لفظ در شخصی و مثل و نوع که گفتیم دلیل صحیح بودن استعمال آنها قبول طبع است اشکال دوم بر این نحو استعمال آنست که انشاء لفظ برای معنی چه وضع امر اعتباری باشد یا امر انتزاعی بقولی مانعی و اشکالی ندارد چونکه انشاء خفیف المعونه است و اما انشاء بفعل در بین عقلا مسلم نیست الا در موارد خاصه از اینجا است که اختلاف نموده اند علماء«رضوان اللّه تعالی علیهم»بر اینکه معاطاه بیع است یا نه بعد از آنکه انشاء بیعی بلفظ هیچ اشکالی ندارد جواب

آنکه صحت استعمال بطبع است نه بوضع کما تقدم اشکال سوم در این استعمال لازم می آید جمع بین لحاظ آلی و استقلالی در آن واحد و آن محال است چون که وضع احتیاج دارد تصور لفظ و معنی را استقلالا و استعمال لفظ در معنی لازمه دارد تصور لفظ آلی و بالتبع و در ما نحن فیه لازم می آید تصور لفظ را استقلالا برای وضع و تصور همان لفظ را آلی و بالتبع در استعمال لفظ در معنی و این هر دو در آن واحد محال است جواب آنکه گذشت که صحت استعمال لفظ در معنای خودش بطبع است نه بوضع و اشکالی ندارد در اینکه از برای شخص اگر فرزندی پیدا شود و اسم بر او وضع نکرده باشد استعمال کند که مثلا حسن من را بیاورید و در همین استعمال هم لفظ را وضع نموده برای معنی هم استعمال نموده لفظ را در معنی ولی بتعدد دال و مدلول و قرینه کما لا یخفی و ممکن است که بگوئیم لحاظ الفاظ در وقت استعمال همان لحاظ معانیست که استقلالا ملحوظ می شود و از این جهت است که متکلم التفات دارد بخصوصیات الفاظ و اینکه این لغتی که می گوید عربی است یا فارسی یا غیره پس لازم نمی آید جمع بین لحاظ آلی و استقلالی در لحاظ واحد.

در معنای تعیینی و تعینی و معاطاتی

مخفی نماند:وضع یا تعیینی است یا تعینی وضع تعیینی باز بر دو قسم است یک قسم از آن آنست که واضع بگوید این لفظ را برای این معنی وضع کرده ام و بعد از وضع استعمال کند لفظ را در معنی این قسم از وضع مسلم در شریعت مقدسه نیست چونکه اگر شارع مقدس این طور وضع نموده بود باید بما رسیده باشد قسم دوم از وضع تعیینی همین قسمی است که صاحب کفایه می فرماید و بعید نیست که حقیقت شرعیه بهمین قسم ثابت شود یعنی به یک استعمال واحد هم وضع شود لفظ بر معنی و هم استعمال شود با قرینه کما تقدم مثل آنکه

ما لیس بحقیقه و لا مجاز اذا عرفت هذا فدعوی الوضع التعیینی فی الألفاظ المتداوله فی لسان الشارع هکذا قریبه جدا و مدعی القطع به غیر مجازف قطعا و یدل علیه تبادر المعانی الشرعیه منها فی محاوراته و یؤید ذلک انه ربما لا یکون علاقه معتبره بین المعانی الشرعیه و اللغویه فای علاقه بین الصلاه شرعا و الصلاه بمعنی الدعاء و مجرد اشتمال الصلاه علی الدعاء لا یوجب ثبوت ما یعتبر من علاقه الجزء و الکل بینهما کما لا یخفی بفرماید صلوا کما رأیتمونی اصلی.

در ثبوت حقیقت شرعیه و اشکال در آن

قسم سوم از وضع تعینی است و آن استعمال لفظ است در معنای مجازی و بکثره استعمال وضع تعینی پیدا می کند کما اینکه الفاظ در معانی شرعیه استعمال می شود در اصطلاح حقیقت متشرعه می نامند بنا بر اینکه مثل صلاه و صوم در اوائل شریعت مقدسه در معنای مجازی استعمال شده است و بکثره استعمال فعلا حقیقت متشرعه بلکه حقیقت شرعیه در زمان صادقین(ع)واقع شده است.

قوله:اذا عرفت هذا الخ گفتیم که قسم دوم از وضع تعیینی آنست که واضع همان وقت که لفظ را استعمال می کند هم وضع می کند لفظ را در معنی و هم استعمال می کند آن لفظ را در معنی آن وقت دعوی وضع تعیین که همین مطلب باشد در الفاظی که در لسان شارع آمده است جدا و قریب بذهن است بلکه اگر کسی ادعاء قطع بنماید زورگوئی نیست و دلالت می کند بر این مطلب ما تبادر معانی شرعیه از این الفاظ در محاورات یعنی مکالمات زمان پیغمبر ولی اشکال شده بصاحب کتاب که بتبادر ثابت نشده برای ما یعنی ما نمی دانیم که تبادر زمان شرع این طور بوده است یا نه و باید الآن تبادر داشته باشد و استصحاب قهقری کنیم و استصحاب قهقری در تمام ظواهر کتاب و سنت می آید یعنی بمجرد ظهور فعلی لفظ در معنی و

هذا کله بناء علی کون معانیهما مستحدثه فی شرعنا و اما بناء علی کونها ثابته فی الشرائع السابقه کما هو قضیه غیر واحد من الآیات مثل قوله تعالی کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ کَمٰا کُتِبَ الخ.

و قوله تعالی وَ أَذِّنْ فِی النّٰاسِ بِالْحَجِّ و قوله تعالی وَ أَوْصٰانِی بِالصَّلاٰهِ وَ الزَّکاٰهِ مٰا دُمْتُ حَیًّا الی غیر ذلک فالفاظها حقایق لغویه لا شرعیه و اختلاف یا تبادر آن در معنی دلالت نمی کند که در زمان شارع مقدس این معنی بوده مگر باستصحاب قهقری مذکور و تأیید این حقیقت شرعیه را می نماید که آمده در شرع که علاقه معتبره بین معانی شرعیه و لغویه نیست مثلا در صلاه که شرعا برای ارکان مخصوصه است و لغه برای دعاء چه علاقه بین صلاه شرعی و لغوی است و مجرد اینکه نماز شامل دعاء است ثابت نمی شود که بگوئیم علاقه آن علاقه جزء و کل است چنانکه جزء که علاقه شد باید از اجزاء رئیسه باشد و این جز که در نماز است یعنی دعاء که در نماز است از اجزاء رئیسه نیست و به عبارت دیگر استعمال جزء در کل شرطش آنست که بانتفاع جزء کل هم از بین برود و جزء اعضاء رئیسه کل باشد مثل رقبه که جزء انسان است و استعمال در کل انسان است و استعمال در کل انسان شده در مثل اعتق رقبه.

در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

قوله:هذا کله بناء الخ این مطالب که گفتیم یعنی حقیقت شرعی داریم یا نداریم بنا بر اینست که این معانی شرعیه مثل صلاه و صوم و حج و غیره حادث باشد و اما اگر گفتیم در زمان قبل از اسلام این معانی شرعیه در شرایع سابقه بوده است کما آنکه زیادی از آیات قرآن دلالت بر این دارد که صوم و حج و صلاه در زمان سابق بوده است کما آنکه آیه شریفه می فرماید کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ کَمٰا کُتِبَ الخ وَ أَذِّنْ فِی النّٰاسِ بِالْحَجِّ و آیه دیگر وَ أَوْصٰانِی بِالصَّلاٰهِ وَ الزَّکاٰهِ الخ آیات

الشرائع فیها جزء و شرطا لا یوجب اختلافها فی الحقیقه و الماهیه اذ لعله کان من قبیل الاختلاف فی المصادیق و المحققات کاختلافها بحسب الحالات فی شرعنا کما لا یخفی.

بنابراین الفاظ در این معانی شرعیه حقایق لغویه می باشند نه مجاز و شارع مقدس همان معانی لغویه را آورده است و این الفاظ را در آنها استعمال نموده است.

در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه

قوله:و اختلاف الشرائع فیها الخ و اما اگر کسی اشکال کند که معانی صلاه در شرع مقدس زکاه و حج و غیره با آن معانی سابق قبل از اسلام این ها دو حقیقتند و با هم اختلاف دارند چطور ممکن است این ها حقائق لغویه باشند با این اختلاف که دارند.

جواب آنکه این معانی در زمان سابق اسلام بعضی از این معانی جزءا یا شرطا با معنی شرعیه فرق نمی کند این اختلاف موجب اختلاف در حقیقت نمی شود بلکه حقیقت یک شیء واحد است و اختلاف اجزاء و شرائط حقیقت را عوض نمی کند بجهت آنکه ممکن است این اختلاف نظیر اختلاف در مصادیق حقیقت باشد کما آنکه مثلا فرش یک حقیقتی است ولی مصادیق آن مختلف است فرش پنبه ای یا پشمی یا کوچک یا بزرگ و همچنین مصادیق حقایق دیگر مثلا شجر یک حقیقتی است ولی افراد مختلفی دارد کوچک و بزرگ و میوه دار و غیر میوه دار و غیره و اختلاف مصادیق سبب اختلاف حقیقت نمی شود.

اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

قوله:کاختلافها بحسب الحالات الخ.

یعنی:همچنین در نمازها که در شرع مقدس وارد شده است بحسب حالات مثلا نماز صبح با مغرب و عشاء و سفر و حضر و صلاه میت و غیره همه این ها یک حقیقتند ولی افراد آن مختلف است جواب از این آیات شریفه آنست که و لو ما

ثم لا یذهب علیک انه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوی الوثوق فضلا عن القطع بکونها حقائق شرعیه و لا لتوهم دلاله الوجوه التی ذکروها علی ثبوتها لو سلم دلالتها علی الثبوت لولاه و منه انقدح حال دعوی الوضع قبول بکنیم که این معانی شرعیه همان معانی لغویه است که شارع مقدس استعمال نموده است ولی اشکال ما در آنست که الفاظی که در این معانی شرعیه استعمال می شود مثل صلاه و صوم و غیره آیا حقیقت شرعیه هستند یا نه اما مجرد بودن این معانی در زمان سابق دلالت ندارد چونکه زبانهای سابق با عربی مختلف بوده کما آنکه گفته اند در زمان حضرت عیسی لغت سریانی بوده و در زمان حضرت موسی لغت عبرانی بوده و همچنین غیر لغات دیگر و حقیقت بودن این الفاظ عربی در وقتی ثابت می شود که لغات قبل از اسلام هم عربی بوده و همان الفاظ عربی در این معانی استعمال می شده و این اول دعوای ماست.

قوله:ثم الخ مخفی نماند بر تو که بعد از اینکه ما گفتیم این معانی شرعیه قبل از اسلام هم بوده است مثل نماز و حج و غیره بنابراین حقیقت لغوی هستند نه حقیقت شرعیه با این احتمال نمی تواند کسی ادعاء وثوق کند که من اطمینان دارم حقیقت شرعیه هست فضلا از قطع و یقین و ممکن است کسی اشکال کند که ما به واسطه وجوهی که گفته شده برای ثبوت حقیقت شرعیه می توانیم اطمینان پیدا کنیم که حقیقت شرعیه داریم ولی جواب اینست که اگر ما قبول کنیم که این وجوه ثابت می کند که حقیقت شرعیه را بعد از این احتمال که حقیقت لغویه داریم این وجوه کنار می روند و دلالت بر حقیقت شرعیه ندارند.

قوله:و منه انقدح الخ یعنی با احتمال معنی لغوی بگوئیم وضع تعیین دارد الفاظ در معانی شرعیه یعنی بکثره استعمال تدریجا این الفاظ در معانی

التعینی معه و مع الغض عنه فالانصاف ان منع حصوله فی زمان الشارع فی لسانه و لسان تابعیه مکابره نعم حصوله فی خصوص لسانه ممنوع فتأمل و اما الثمره بین القولین فتظهر فی لزوم حمل الالفاظ الواقعه فی کلام الشارع بلا قرینه علی معانیها اللغویه مع عدم الثبوت و علی معانیها الشرعیّه شرعیه حقیقت شده اند و از اینجا معلوم شد که وضع تعیینی بآن نحو که مصنف بیان نمود و وضع تعینی که بکثره استعمال حاصل می شود هیچ کدام را وثوق به آنها نداریم با احتمال معنی لغوی.

بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس

قوله:مع الغض الخ اگر ما چشم پوشی کنیم از این حرفها و انصاف بدهیم که اصلا در زمان شارع حقیقت شرعیه بوده یا نه اینست که اگر کسی منع کند حصول حقیقت شرعیه را در زمان شارع مقدس در لسان شارع و تابعین و و کسانی که در آن زمان بوده اند این منع صحیح نیست یعنی با این احتمالات ما حقیقت شرعیه داشته ایم در زمان شارع.

قوله:نعم حصوله الخ بلی حقیقت شرعیه در لسان خود پیغمبر(ص) به تنهائی محل اشکال است یعنی وقتی پیغمبر می فرموده لفظی را حقیقت شرعیهٔ نبوده ولی بعد از کثره استعمال حقیقت شرعیه شده است بعد از زمان پیغمبر(ص)

قوله:فتأمل الخ شاید مراد مصنف این باشد لفظی که مثل صلاه مثلا قریب بیست سه سال استعمال بشود در لسان شارع مخصوصا شبانه روزی پنج مرتبه چگونه ممکن است که حقیقت شرعی نشده باشد کما آنکه نظائر آنها را در بین عقلاء داریم مثلا شخصی را به واسطه یک عملی یک لقبی برای او گذاشته شود این لقب کم کم برای او حقیقت و علم می شود و معنای لغوی اصلا دیگر در ذهن نمی آید.

على الثبوت فيما اذا علم تأخر الاستعمال و فيما اذا جهل التاريخ ففيه اشكال و اصاله تأخر الاستعمال مع معارضتها باصاله تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا الا على القول بالاصل المثبت و لم يثبت بناء العقلاء على التأخر مع الشک و اصاله عدم النقل انما كانت معتبره فيما اذ اشک فی اصل النقل لا فی تأخره فتأمل.

تعارض استصحابين با مثبتيت آن

قوله:و اما الثمره بين القولين الخ

و اما نتيجه بين اين دو قول كه يک قول قائل بر ثبوت حقيقت شرعيه بود و يک قول قائل نبود نتيجه اينست كه لازم است ما حمل كنيم الفاظی را كه واقع شده در كلام شارع و بدون قرينه است حمل كنيم بر معانی لغويه آنها در جائی كه ثابت نشده باشد برای ما حقيقت شرعيه و اگر ثابت شده باشد حقيقت شرعيه حمل بر حقيقت شرعيه می كنيم اين دو حال در جائی است كه بدانيم ما تأخر استعمال شارع را از استعمال لغوی يعنی بدانيم حتما استعمال آيه يا روايت بعد از حقيقت شرعيه بوده اما اگر جاهل بتاريخ استعمال شديم كه نمی دانيم آيا نقل مقدم بوده يا وضع در اينجا محل اشكال هست مثل اينكه ما يقين بطهاره سابق داريم ولی شک می كنيم در اينكه حدث صادر شده در لاحق يا نه استصحاب طهاره سابق را می كنيم اما اگر می دانيم كه يک حدثی پيدا شده و يک طهارتی اما مقدم و مؤخر آنها را نمی دانيم در اينجا اشكال است و اگر كسی هم بگويد اصاله تأخر استعمال را می كنيم و اثبات می كنيم حقيقت شرعيه را صحيح نيست چونكه اصاله تأخر استعمال با اينكه معارض با اصاله تأخر وضع است دليل بر اعتبار آن تعبدا نداريم الا بنا بر قول بر اصل مثبت مثلا اگر زيد چندين مدت غايب بود استصحاب حيوه او را می كنيم كه اثرش آنست كه اموالش تقسيم نمی شود اما آثار ديگر غير شرعی مثل

العاشر انه وقع الخلاف فی ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحیحه او الاعم منها و قبل الخوض فی ذکر ادله القولین یذکر امور منها انه لا شبهه فی تاتی الخلاف علی القول بثبوت الحقیقه الشرعیه و فی جریانه علی آثار عقلیه و عرفیه مثل آنکه محاسن او هم درآمده این ها ثابت نمی شود پس تعبدا نمی توانیم ثابت کنیم اصاله تأخر استعمال را یعنی ما اصل نقل را می توانیم ثابت کنیم ولی مقدم و مؤخر آن را که از فروعات آن است نمی توانیم ثابت کنیم و ایضا ثابت شده است از عقلاء بنا بر اصل تأخر مادامی که شک داریم یعنی عقلاء نگفته اند وقتی شک می کنیم در اینجا مثلا بنا را بر تأخر بگذاریم و باصاله عدم نقل ثابت کنیم معنای لغوی را و در جائی معتبر است که ما شک در اصل نقل بکنیم در آنجا می گوییم اصل عدم نقل است ولی وقتی ما می دانیم نقل شده و استعمال هم شده ولی در مقدم و مؤخر آن شک داریم نمی توانیم اصاله عدم النقل را جاری کنیم چون وابسته باین مطلب نیست مثلا اگر امر فعلا ظهور در وجوب دارد و شک می کنیم که آیا معنای لغوی همین است یا نقل شده در اینجا اصاله عدم النقل را جاری می کنیم کما اینکه می آید در زیادی از موارد و اثبات می کنیم معنای لغوی را.

امر دهم صحیح و اعم

اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم

قوله:العاشر انه وقع الخلاف الخ.

دهم از امور اینکه واقع شده است خلاف در الفاظ عبادات مثل صلاه یا صوم یا حج یا غیره آیا اسم گذارده شده اند برای خصوص صحیحه این ها یا اعم از صحیحه یعنی مثلا اسم صلاه وضع شده و استعمال شده برای نماز صحیح و تام الاجزاء و الشرائط یا برای اعم از صحیح و غیره که حتی فاسد از صلاه هم صلاه نامیده شود و ما قبل از اینکه بیان بکنیم ادله قولین را ذکر می کنیم اموری را در اینجا که از آن امور است اول اینکه شبهه ای نیست در اینکه اگر قائل ثبوت حقیقت

القول بالعدم اشکال و غایه ما یمکن ان یقال فی تصویره ان النزاع وقع علی هذا فی ان الاصل فی هذه الالفاظ المستعمله مجازا فی کلام الشارع هو استعمالها فی خصوص الصحیحه او الاعم بمعنی ان ایهما قد اعتبرت العلاقه بینه و بین المعانی اللغویه ابتداء و قد استعمل فی الآخر بتبعه و مناسبه کی ینزل کلامه علیه مع القرینه الصارفه عن المعانی اللغویه و عدم قرینه شرعیه بشویم این خلاف پیش می آید ولی در جائی که ما قائل بعدم حقیقت شرعیه بشویم و بگوئیم الفاظ عبادات در معانی شرعیه مجازا استعمال شده این خلاف در آنجا محل اشکال است.

تصویر نزاع بنا بر قول عدم حقیقت شرعیه

قوله:و غایه ما یمکن ان یقال الخ.

و نهایت چیزی که ممکن است گفته شود اینست که نزاع واقع شده بنا بر اینکه حقیقت شرعیه نداشته باشیم نزاع در اینست که اصل در این الفاظی که استعمال شده مجازا در کلام شارع آیا این استعمال در خصوص صحیحه آنها یا اعم از صحیح می باشد بمعنی اینکه کدامیک از این صحیح یا اعم اعتبار برده شده علاقه بین آن و بین معانی لغویه آن ابتداء و در دیگری که فرع بشود و بتبع و بمناسبت دیگری استعمال شده یعنی قرینه مانعه از معنای لغوی می خواهیم در هر دو معنی چه معنی صحیحه یا غیر صحیحه ولی اگر اصل استعمال در صحیحه باشد هرکجا شک کردیم حمل بر صحیحه می کنیم و استعمال در اعم قرینه می خواهد و بالعکس اگر اصل استعمال در اعم باشد برای صحیحه قرینه می خواهیم چون صحیحه شباهت دارد به اعم از این جهت برای آن قرینه می خواهیم و این را سبک مجاز از مجاز می نامند یعنی مجاز باید یک علاقه ای بمعنی حقیقی داشته باشد و این معنی مجازی بمعنی مجاز دیگری علاقه داشته باشد آن را سبک مجاز از مجاز

اخری معینه للآخر و انت خبیر بانه لا یکاد یصح هذا الا اذا علم ان العلاقه انما اعتبرت کذلک و ان بناء الشارع فی محاوراته استقر عند عدم نصب قرینه الاخری علی ارادته بحیث کان هذا قرینه علیه من غیر حاجه الی قرینه معینه اخری و انی لهم باثبات ذلک و قد انقدح بما ذکرنا تصویر النزاع علی ما نسب علی الباقلانی و ذلک بان یکون النزاع فی ان قضیه القرینه المضبوطه التی لا یتعدی عنها الا بالاخری الداله علی اجزاء المامور به و شرائطه هو تمام الاجزاء و الشرائط او هما فی الجمله فلا تغفل و منها می نامند و ممکن است طوری معنی کنیم که سبک مجاز نیاید یعنی استعمال در هرکدام صحیح یا اعم علاقه ای با معنای لغوی داشته باشد و لحاظ آن معنی با اصل معنی لغوی باشد نه معنای مجازی با مجاز دیگر.

قوله:و انت خبیر بانه لا یکاد الخ و تو دانائی به اینکه این مطالب صحیح نیست الا اینکه بدانیم که علاقه حتما یا بر صحیح اعتبار شده است که غیر صحیح قرینه بخواهد یا برای اعم اعتبار شده که اراده صحیحه قرینه بخواهد و تمام این ها در مقام ثبوت است ولی در مقام اثبات این طور نیست یعنی در مقام ثبوت ممکن است ولی در مقام اثبات دلیلی بر آنها نداریم که اثبات کند کدام یک علاقه اعتبار شده.

تصویر نزاع قول باقلانی

قوله:و قد انقدح بما ذکرنا تصویر النزاع علی ما نسب الی الباقلانی الخ.

و بتحقیق که ظاهر شد به آنچه که ذکر کردیم ما تصویر نزاع را بر آنچه که نسبت داده اند به باقلانی که گفته است حقیقت شرعیه نداریم و الفاظ مستعمله در لسان شارع همان معانی لغویه خود که دعا باشد دارد ولی فروعات آن زیاد شده

ان الظاهر ان الصحه عند الکل بمعنی واحد و هو التمامیه و تفسیرها باسقاط القضاء کما عن الفقهاء او بموافقه الشریعه کما عن المتکلمین او غیر ذلک انما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار و هذا لا یوجب تعدد المعنی کما لا یوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختیار و الاضطرار الی غیر ذلک کما لا یخفی.

است یعنی دعا با اجزاء و شرائط دیگر با قرینه ولی باز به این شخص هم می گوییم بنا بر حرف شما که معانی لغویه داشته باشند باز این اشکال پیش می آید که این لفظ صلاه مثلا که آوردید آیا تمام الاجزاء و شرائط است که صحیح باشد یا فی الجمله که اعم باشد و حاصل آنکه قول باقلانی با کسانی که قائل بعدم حقیقت شرعیه اند چندان فرقی ندارد و هرکدام اصل شد دیگری قرینه می خواهد اگرچه اصل هم قرینه می خواهد ولی قرینه عامه کما لا یخفی.

اتحاد معنای صحیح نزد تمام علماء

قوله:و منها ان الظاهر ان الصحه عند الکل بمعنی واحد الخ.

گفتیم که استعمال الفاظ در لسان شارع آیا در خصوص صحیحه است یا اعم حال معنای صحه چیست ظاهر اینست که لفظ صحه نزد همه علماء یک معنی دارد و آن تمامیت است و لا اشکال بر آنکه تمامیت شامل اجزاء و شرائط می شود یعنی مثل صلاه که واجد اجزاء و شرائط بود صحیح می نامند و اما اگر عدم المزاحم و عدم المانع مثل آنکه اهمی مزاحم آن نشود و نهی تعلق بآن نگرفته باشد محل خلاف است و حق آنست که ممکن است این ها جزء مسمی قرار داده شود مثل اجزاء و شرائط و محال نیست مثل آنکه علت و معلول با هم اسم قرار داده شود ولی وقوع ندارد و ممکن است بگوئیم بنا بر صحیحی آنها هم معتبر است چون که صحیح نزد شارع باید اعتبار کنیم نه صحیح نزد ما و صحیح نزد شارع تمام

و منه ینقدح ان الصحه و الفساد امران اضافیان فیختلف شیء واحد صحه و فسادا بحسب الحالات فیکون تاما بحسب حاله و فاسدا بحسب اخری این ها باید باشد که مسمی است و بعد از تحقق مسمی اسم برآن بگذاریم و اگر نهی تعلق گرفت به صلات قهرا باطل است و مسمی نیست کما لا یخفی.

و تفسیر معنای صحت را علماء فقه گفته اند باسقاط قضاء و اعاده و علماء اصول دین که متکلمین باشند گفته اند معنی صحه یعنی به موافقت شریعت می باشد و غیر از این ها از معانی که نموده اند برای صحه که این معانی که ذکر شده همه از لوازمات صحه هستند نه خود معنی صحه یعنی اگر عملی تمام شد لازمه دارد که به اسقاط قضاء باشد و موافق شریعت باشد و غیر ذلک چون معلوم است اختلاف پیدا می کند تعبیر صحه بحسب اختلاف انظار ولی این اختلاف انظار موجب تعدد معنی نمی شود مثل اینکه موجب نمی شود اختلاف انظار اختلاف معنی صحه را از نماز سفر و حضر و اختیار و اضطرار الی غیر ذلک یعنی مثل صلاه مسافر و صلاه حاضر و صلاه در حال اختیار و اضطرار هرکدام از این ها اختلاف دارند ولی با این حال اختلاف در معنی صحه نمی آورد و تمام صحیح است در جای خود...

صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند

قوله:و منه ینقدح ان الصحه و الفساد امران اضافیان الخ.

و از این جهت ظاهر می شود که صحه و فساد دو امر اضافی هستند پس اختلاف پیدا می کند شیئی واحد صحه و فسادا بحسب حالات آن شیء پس آن شیء بحسب حالتی تام و همان شیء بحسب حالت دیگری فاسد مثل صلاه که در سفر باید قصر خواند و صحیح است ولی اگر همین صلاه قصر را در حضر خواندیم فاسد است و همچنین اگر صلاه اضطراری را بخوانیم بجای اختیاری فاسد است و

فتدبر جیدا و منها انه لا بد علی کلا القولین من قدر جامع فی البین کان هو المسمی بلفظ کذا و لا اشکال فی وجوده بین الافراد الصحیحه و امکان الاشاره الیه بخواصه و آثاره فان الاشتراک فی الاثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد یؤثر الکل فیه بذاک الجامع فیصح تصویر المسمی بلفظ الصلاه مثلا بالناهیه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما و الاشکال فیه در جای خود صحیح است پس تدبر کن جیدا.

لازم است قدر جامع برای دو قولین

قوله:و منها انه لا بدّ علی کلا القولین من قدر جامع الخ.

بنا بر هر دو قول صحیح و اعم باید قدر جامعی باشد که آن قدر جامع آن مسمی باشد و اسم صلاه برآن قدر جامع گذارده شود و اگر قدر جامع تمام نشد قهرا مشترک لفظی خواهد بود چونکه افراد و اصناف صلاه متباین می باشند- در خارج کما لا یخفی و اشکالی در این مطلب نیست در اینکه این قدر جامع وجود دارد بین افراد صحیحه و ما به واسطه خواص آن و آثار آن می توانیم بگوئیم که هست قدر جامع چونکه می بینیم تمام اثرات یکی است مثل اینکه می گوید الصلاه معراج المؤمن یا تنهی عن الفحشاء و المنکر و غیره و در علم حکمت ثابت شد که اثر واحد باید از یک شیئی واحد پیدا بشود و ما چون می بینیم همه یک اثر دارند می فهمیم که یک قدر جامعی هم دارند پس می توانیم بگوئیم که قدر جامع بین صلاه آن مسمائی هست که شامل این آثار مثل معراج المؤمن و غیره می باشد و لو بعلم تفصیلی ندانیم آن جامع را.

قوله:و الاشکال فیه الخ در اینجا اشکال شده که این قدر جامع از دو حال خارج نیست یا مرکب است یا بسیط اگر مرکب باشد نمی تواند جامع باشد چون که مرکبی که جامع باشد ممکن است در حالی فاسد و در حالی صحیحی باشد

بان الجامع لا یکاد یکون امرا مرکبا اذ کل ما فرض جامعا یمکن ان یکون صحیحا و فاسدا لما عرفت و لا امرا بسیطا لانه لا یخلو اما ان یکون هو عنوان المطلوب او ملزوما مساویا له و الاول غیر معقول لبداهه استحاله اخذ ما لا؟؟؟ یتأتی الا من قبل الطلب فی متعلقه مع لزوم الترادف بین لفظه الصلاه و المطلوبه و عدم جریان البراءه مع الشک فی اجزاء العبادات و شرائطها لعدم الاجمال ح فی المامور به فیها و انما الاجمال فیما یتحقق به و فی مثل صلاه حاضر که چهار رکعت برای او صحیح است و برای حاضر باطل و فاسد است و همچنین باقی حالات صلاه اختیاری و اضطراری و غیره و اگر آن قدر مشترک جامع امر بسیطی باشد باز اشکال دارد چون این امر بسیط یا عنوان مطلوب است و یا ملزومی که مساوی با آن مطلوب است.

قوله:و الاول الخ اگر عنوان مطلوب باشد صحیح نیست چونکه بدیهی است که محال است گرفتن آنچه که پیدا نمی شود الا از قبل طلب گرفته شود در متعلق خود یعنی هر شیئی باید اولا موضوع آن ثابت باشد و بعد از ثبوت موضوع و اسم حکم برای آن موضوع قرار بدهیم آن وقت نمی شود آن حکمی که بعد پیدا می شود و رتبه آن از موضوع متأخر است جزء موضوع کنیم چون دور لازم می آید مثل اینکه اول باید واضع بداند خود موضوع صلاه را و بعد از آن امر کند که بجا بیاور اگر این امر صلاه را که مطلوب است دخیل در موضوع آن گرفتیم دور لازم می آید و چون باید این عنوان مطلوب هم وجود داشته باشد در حین موضوع و هم وجود نداشته باشد چون فرض اینست که بعد از موضوع امر می آید و پیدا می شود دور لازم می آید.

اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط

قوله:و عدم جریان البراءه مع الشک الخ و ایضا اشکال دیگری لازم می آید بنا بر بسیط بودن که برائت جاری نشود

مثله لا مجال لها کما حقق فی محله مع ان المشهور القائلین بالصحیح قائلون بها فی الشک فیها و بهذا یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب ایضا مدفوع بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المرکبات در شک در اجزاء و شرائط چونکه در اصل تکلیف اجمالی نیست در این حال و اجمال و شک در امتثال و مکلف به است و در مثل این موارد راهی برای برائت نیست و باید حتما احتیاط کنیم و برائت در اصل تکلیف است نه در مکلف به مثلا اگر مولا امر فرمود اکرام کنید ده نفر از علما را و بعض آنها را اگر ما شک داریم که آیا عالم هست یا نه امتثال امر باین مشکوک نمی شود و باید حتما احتیاط کنیم و افرادی که یقین داریم عالم هستند اکرام کنیم چون که اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و در ما نحن فیه تکلیف ما بامر بسیط مطلوب است و شک در محقق آن و در امتثال آن است حتما باید احتیاط کنیم و برائت جاری نمی شود با اینکه مشهور که قائل بصحیح هستند قائل هستند به برائت در شک جزء یا شرط برائت جاری می کنند.

عدم جریان برائت بنا بر جامع بسیط

قوله:و بهذا یشکل الخ همین اشکال وارد است اگر آن مسمی و جامع امر بسیطی باشد که ملزوم مطلوب باشد نه خود مطلوب چونکه باز تکلیف معلوم است و شک در مکلف به داریم.

در اشکالات بر جامع بسیط

قوله:مدفوع الخ مدفوع خبر برای و الاشکال فیه می باشد این اشکالها که شد بر اینکه نمی توانید شما برائت جاری کنید در قسم دوم و سوم که گفته شد این امر جامع مشترک یا ملزومی است که مساوی با عنوان مطلوب است و لازم می آید ترادف بین مطلوب و لفظ صلاه و چون شک در مأمور به دارید نمی توانید برائت جاری کنید جواب اینکه این حرف شما دفع شده بجهت آنکه جامع

المختلفه زیاده و نقیصه بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و فی مثله یجری البراءه و انما لا تجری فیما اذا کان المامور به امرا واحدا خارجیا مسببا عن مرکب مردد بین الاقل و الاکثر کالطهاره المسببه عن الغسل و الوضوء فیما اذا شک فی اجزائهما.

مشترک آن مفهوم واحدی است که گرفته شده از این مرکبات که مختلف هستند بحسب زیادی و نقیصه و غیره که این مفهوم واحد با مرکبات متحد هستند مثل کلی با افرادش که منطبق با هم هستند هرجا که افراد کلی باشد حصه ای از آن کلی هست و سبب و مسبب در کلی و افراد آن نیست و دو چیز نیستند بلکه در خارج شیئی واحد می باشد اینجا هم در اجزاء مرکبات این مفهوم واحد هست و چون مفهوم با مرکبات متحد هستند و یکی هستند می توانیم ما برائت را جاری کنیم مثل اینکه بگویند خطی را بکشید و نمی دانیم آیا چقدر است تا آنجا که یقین داریم خط را می کشیم و باقی دیگر را که نمی دانیم برائت جاری می کنیم و حاصل آنکه مامور به ما نفس منشأ انتزاع عنوان مطلوب است نه خود مطلوب و در منشا اگر شک کردیم برائت جاری می کنیم چونکه اقل و اکثر ارتباطی است و بعد از انحلال علم اجمالی مکلف به نفس اجزاء و شرائط می باشد و در مشکوک آن برائت جاری می کنیم بلکه تمسک باطلاق هم می کنیم کما آنکه می آید در نتیجه بحث و برائت در جائی جاری نمی شود که مأمور به یک امر واحد خارجی باشد که سبب خارجی داشته باشد و ما شک در اقل و اکثر مامور به بکنیم باید در آنجا احتیاط کنیم و برائت در آنجا نمی آید مثل طهاره که مسبب از غسل و وضوء است چون غسل و طهاره متحد با هم نیستند و مترتب هستند از این جهت اگر شک در اجزاء غسل یا وضوء نمودیم باید احتیاط کنیم چون اشتغال یقین ما در طهاره به واسطه احتیاط رفع می شود چون شک در محصل است این مطلب که جاری نمی شود برائت در وقتی است که مامور به

ما نفس طهاره باشد که از وضوء و غسل حاصل بشود و اما اگر مأمور به خود این افعال باشند البته برائت جاری می شود در مشکوک این ها مخفی نماند که اثر واحدی که مصنف بیان نمود مثل فحشاء از منکر این مطلب بنا بر اینست که آن قاعده فلسفیه که اول کتاب گذشت در غرض از علوم که الواحد لا یصدر الا من الواحد صحیح باشد و جواب این قاعده داده شده قبلا و برای توضیح دیگر مخفی نیست که فحشاء از امور متعدده تضادی پیدا می شود مثلا غیبت یکی از فحشاء از آن پیدا می شود و همچنین کذب و زنا و شرب خمر که این عنوان فحشاء از امور مختلفه پیدا می شود با این حال چگونه ممکن است این امور متضاده در بین آنها یک جامع واحدی باشد که این فحشاء از آن امر واحد پیدا بشود و ایضا نفس صلاه مرکب است از امور متباینه وجدانا کمقوله الوضع و الکیف و غیره و چگونه ممکن است جامع ذاتی بین تضاد باشد و ثانیا این اثر واحدی که از یک طبیعت واحده پیدا می شود باید الغاء خصوصیات کنیم و خصوصیات افراد آن طبیعت را الغاء کنیم و این خصوصیات دخیل در غرضی نباشند مثل خط یک زرعی و دو زرعی در جائی که اصل خط مامور به باشد و خصوصیات دخیل در غرض نباشد و اصل خط که مامور به است می آوریم و در زاید آن برائت جاری می کنیم ولی در ما نحن فیه مثل صلاه خصوصیت دخیل است در آن امر واحد مثلا نماز صبح بقید دو رکعتی با تسلیم می باشد و همچنین نماز مغرب و نماز آیات و غیره که تمام این ها خصوصیات آنها دخیل در غرض هستند که اگر خصوصیات آنها الغاء بشود قهرا ناهی از فحشاء نیستند و ثالثا این جامعی که مأمور به است و اسم برای آن جامع گذارده شده است این یک معانی است که اکثر اهل عرف التفات بآن ندارند و لو از طریق آثار آن از فحشاء و منکر باشد و چگونه ممکن است چیزی را که اکثر عرف درک

هذا على الصحيح و اما الاعم فتصوير الجامع فى غايه الاشكال و ما قيل فى تصويره او يقال وجوه احدها ان يكون عباره عن جمله من اجزاء العباده كالاركان فى الصلاه مثلا و كان الزائد عليها معتبرا فى المأمور به لا فى المسمى و فيه ما لا يخفى فان التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها.

ضروره صدق الصلاه مع الاخلال ببعض الاركان بل و عدم الصدق عليها مع الاخلال به ساير الاجزاء و الشرائط عند الاعمى مع أنّه يلزم ان يكون الاستعمال فيما هو المامور به باجزائه و شرائطه مجازا.

نمى كنند مأمور به بشود و غير اين ها از اشكالهائى كه براى مصنف شده است اين مطلب بنا بر اينست كه صحيحى باشيم و اما بنا بر اعمى پس تصوير جامع در غايه اشكال است و فقط براى اعم پنج قول هست در جامع مشترک بين صحيح و اعم.

جامع اول اعميها و رد آن

اشاره

قوله:احدها الخ اول اينكه گفته شده مفهوم آن عبارت است من جمله از اجزاء عبادت مثل اركان در صلاه يعنى در صلاه مثلا مسمى آن فقط اركان است و زايد بر اركان آنها معتبر در مأمور به هستند نه جزء مسمى پس اجزاء غير ركنى و شرائط در صلاه مثلا اجزاء مسمى نيستند و زيادى آورده شده بدليل ديگر و دليل خارج.

قوله:فيه ما لا يخفى فان التسميه الخ.

اشكالات وارده بر جامع اول اعميها

سه اشكال باين مطلب است اول اينكه ناميدن نماز را به اركان فقط حقيقتا دائر مدار آن نيست يعنى هرجا كه صلاه باشد لازم نيست تمام اركان باشد چون در نمازى كه يكى از اركان ها را نياورد سهوا پس بايد نماز نباشد بنا بر حرف شما چون شما گفتيد صلاه ناميده شده فقط براى اركان و حال آنكه با

ص:85

و کان من باب الاستعمال اللفظ الموضوع للجزء فی الکل لا من باب اطلاق الکلی علی الفرد و الجزئی کما هو واضح.

و لا یلتزم به القائل بالاعم فافهم.

عدم بعضی ارکان هم صلاه نامیده می شود.

قوله:و عدم الصدق علیها مع الاخلال الخ.

اشکال دوم اینکه شما اجزاء و شرائط را جزء مسمی نگرفتید و گفتید معتبر در مأمور به هستند و حال آنکه اگر به سایر اجزاء و شرائط اخلال بشود و نیاورند اصلا نماز بآن نمی گویند نزد اعمیها.

قوله:مع أنّه یلزم ان یکون الاستعمال الخ.

و اشکال سوم اینکه شما لفظ صلاه را فقط برای ارکان آوردید و حقیقت دانستید در آنها علی الفرض پس لازم می آید از حرف شما که اگر صلاه را در اجزاء و شرائط و ارکان با هم استعمال نمودند باید مجاز باشد نزد اعمیها من باب علاقه جزء و کل نه کلی و فرد آن چون می باشد این مطلب از باب استعمال لفظی که وضع شده برای جزء که ارکان فقط باشد در کل که همه اجزاء و شرائط صلاه باشد نه از باب اینکه شما استعمال کرده باشید لفظ کلی را در فرد یا جزئی وجه آن آنست که لفظ صلاه اگرچه کلی است افرادی دارد و اصنافی الا آنکه ترکیب صلاه از اجزائش شده است مثل تکبیر و حمد و سوره و غیره که تمام این ها اجزاء صلاه می باشند نه جزئی از صلاه کما اینکه واضح است این مطلب در حالی که قائل به اعمی نمی گویند در این مورد که مجاز است فافهم.

جامع دوم اعمیها و رد آن

قوله:ثانیها الخ دوم از اقوالی که برای اعمیها گفته شده در بابت جامع اینست که گفته شده که جامع واحد مشترک آن معظم اجزاء است که دائر مدار آن

ثانیها أن تکون موضوعه لمعظم الاجزاء التی تدور مدارها التسمیه عرفا فصدق الاسم علیه کذلک یکشف عن وجود المسمی و عدم صدقه عن عدمه.

و فیه مضافا الی ما اورد علی الاول اخیرا انه علیه یتبادل ما هو المعتبر فی المسمی فکان شیء واحد داخلا فیه تاره و خارجا اخری بل مرددا بین أن یکون هو الخارج او غیره عند اجتماع تمام الاجزاء و هو کما تری.

سیما اذا لوحظ هذا مع ما علیه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

اسم است عرفا یعنی می گویند ما بخصوصه ارکان را نمی گوئیم بلکه هرچه را که عرفا صلاه می گویند و دائر مدار اسم می دانند آن اجزاء است که ما به واسطه همین که دائر مدار آن اسم است کشف می کنیم وجود مسمی را همچنین هرجا که صدق نشد کشف از عدم مسمی می کند.

قوله:و فیه مضافا الی ما اورد علی الاول اخیرا انه علیه تبادل الخ.

یعنی اشکال سومی که در قبل گذشت که لازم می آید مجاز در اینجا هم همان اشکال می آید چون وضع شده در معظم اجزاء از این جهت لازم می آید استعمال در همه اجزاء مجاز باشد و علاوه بر این اشکال،اشکال دیگری هم لازم می آید و آن اینست که معظم اجزاء را که معتبر دانستید در مسمی تبادل می شود پس بعضی معظم این اجزاء بعض اوقات داخل در حقیقت و بعض اوقات خارج از حقیقت می شود مثل صلاه حاضر در ظهر که چهار رکعت است حتما در حالی که دو رکعت آن در نماز مسافر حتما خارج است و بالعکس نسبت بمسافر و نمی شود چیزی که قوام شیء است بعضی اوقات داخل باشد و بعض اوقات خارج باشد مثل ناطق که فصل است برای انسان بگوئیم بعضی اوقات فصل است بعض اوقات فصل

ثالثها ان یکون وضعها کوضع الاعلام الشخصیه کزید فکما لا یضر فی التسمیه فیها تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الکبر و نقص بعض الاجزاء و زیادته کذلک فیها.

و فیه ان الاعلام انما تکون موضوعه للاشخاص و التشخص انما یکون بالوجود الخاص و یکون الشخص حقیقه باقیا ما دام وجوده باقیا و ان تغیرت عوارضه من الزیاده و النقصان و غیرهما من الحالات و الکیفیات فکما لا یضر اختلافها فی التشخص لا یضر اختلافها فی التسمیه و هذا بخلاف مثل الفاظ العبادات مما کانت موضوعه للمرکبات و المقیدات و لا یکاد یکون موضوعا له الا ما کان جامعا لشتاتها و حاویا لمتفرقاتها کما عرفت فی الصحیح منها.

نیست این قوام که شما گفتید که معظم اجزا باشد ما مردد هستیم که داخل است یا خارج در مثل کسی که نمی داند مسافر شده یا نه مردد است که نماز را قصر بخواند که خارج باشد بعضی معظم اجزاء یا نماز حاضر بخواند که داخل باشد معظم اجزاء و این مطلب واضح است بخصوص اگر ملاحظه کنید اختلاف فاحش در عبادات را بحسب حالات آنها مثلا در نماز چند حالت دارد حضر و سفر و اختیاری و اضطراری و غیره از حالاتی که برآن وارد است.

جامع سوم اعمیها که موضوع له آن وضع اعلام شخصیه است

قوله:ثالثها الخ قول سوم که گفته شده است از برای جامع واحد برای اعمی اینست که گفته اند که وضع عبادات مثل وضع اعلام شخصیه است مثل زید همان طور که ضرر نمی زند تبادل حالات مختلفه از صغر و کبر و نقص و زیاده در اعلام شخصیه به تسمیه آنها عبادات هم همچنین است جواب آنکه اعلام شخصیه وضع شده اند برای اشخاص و تشخص آنها بوجود خارجی خاص است و مادامی که حقیقت او وجود داشته باشد آن شخص هم وجود دارد اگرچه تغییر پیدا کند عوارض او از زیاده و نقصان و غیره از حالات دیگر و کیفیات همان طور

رابعها ان ما وضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحیح التام الواجد لتمام الاجزاء و الشرائط الا ان العرف یتسامحون کما هو دیدنهم و یطلقون تلک الالفاظ علی الفاقد للبعض تنزیلا له منزله الواجد فلا یکون مجازا فی الکلمه علی ما ذهب الیه السکاکی فی الاستعاره.

بل یمکن دعوی صیروره حقیقه فیه بعد الاستعمال فیه کذلک دفعه او دفعات من دون حاجه الی الکثره و الشهره للانس الحاصل من جهه المشابهه فی الصوره او المشارکه فی التأثیر کما فی اسامی المعاجین الموضوعه ابتداء لخصوص مرکبات واجده لاجزاء خاصه حیث یصح اطلاقها علی الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صوره و المشارک فی المهم اثرا تنزیلا او حقیقه.

که اختلاف حالات او ضرر بشخص او نمی زند به تسمیه او هم نمی زند بخلاف مثل الفاظ عبادات چون آنها وضع شده اند برای مرکبات و مقیدات و صحیح نیست که موضوع باشد برای آن معنی الا زمانی که باشد جامع برای حالات آن و حاوی برای متفرقات آن کما اینکه شناختی در صحیح یعنی خصوصیات و حالات معتبر است در عبادات و دخیل در تسمیه است بخلاف در وضع اعلام که خصوصیات دخیل نیست.

جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است

اشاره

قوله:رابعها الخ و قول چهارم اینکه گفته شده است آنکه وضع شده است برآن الفاظ ابتداء آن صحیح تمام اجزاء و شرائط الا آنکه عرف تسامح می کنند کما اینکه عادت آنها اینست و استعمال می کند همان لفظی را که بر تام الاجزاء وضع شده بود برای ناقص آن و آن را مثل واجد الشرائط و تام الاجزاء می دانند و این استعمال آنها مجاز در کلمه و مجاز لغوی نیست بلکه مجاز عقلی است که

در آنکه خصوصیات در صلاه معتبر است بخلاف معاجین

و فیه انه انما یتم فی مثل اسامی المعاجین و سایر المرکبات الخارجیه مما یکون الموضوع له فیها ابتداء مرکبا خاصا و لا یکاد یتم فی مثل العبادات التی عرفت ان الصحیح منها یختلف حسب اختلاف الحالات و کون الصحیح بحسب حاله کما لا یخفی فتأمل جیدا.

رفته است بسوی او سکاکی در استعاره و گذشت معنای مجاز عقلی بلکه ممکن است که بگوئیم حقیقت است در ناقص بعد از استعمال یا به یک استعمال در آن یا زیادتر از یک مرتبه و احتیاج به قرینه کثرت و شهرت کما آنکه در مجاز مشهور است نداریم چونکه یک انس حاصل شده از جهه مشابهت بین آن تام الاجزاء و این ناقص الاجزاء در صوره یا اینکه در اثر هر دو شریک هستند کما اینکه در معاجین هست که وضع شده اند اول برای خصوص مرکبات واجد برای تمام اجزاء و شرائط مثل ماشین یا طیارات و غیره که مرکب می باشند از اجزاء مختلفه مثل آهن و چوب و لاستیک و غیره درحالی که با نقصان و زیاده باز صحیح است استعمال آنها بهمان اسم اولی برای مشابهت در صوره یا مشارکت در اثر تنزیلا یا حقیقتا و جواب در اینجا هم اینست که درست است این مطلب در معاجین و مرکبات خارجیه که موضوع در آن ابتداء مرکب خاص است که تام و ناقص آن را به یک اسم می خوانند ولی این مطلب در بابت عبادات صحیح نیست چون در عبادات بنا بر صحیحی آن عبادت به یک حالتی صحیح است و به یک حالتی فاسد و اثر هرکدام غیر دیگری است که در صحیح آنها اختلاف هست مثلا سکنجبین صحیح آن یک مرتبه بیشتر ندارد که مرکب است از ترشی و شیرینی بخلاف صحیح صلاه که بحسب حالات مختلف می شوند صحیح بودن آن در چند مرتبه فاسد کما آنکه گذشت.

خامسها ان یکون حالها حال اسامی المقادیر و الاوزان مثل المثقال و الحقه و الوزنه الی غیر ذلک مما لا شبهه فی کونها حقیقه فی الزائد و الناقص فی الجمله.

فان الواضع لاحظ مقدارا خاصا الا انه لم یضع له بخصوصه بل للاعم منه و من الزائد و الناقص او انه و ان خص به اولا الا انه بالاستعمال کثیرا فیهما بعنایه انهما منه قد صار حقیقه فی الاعم ثانیا و فیه ان الصحیح کما عرفت فی الوجه السابق یختلف زیاده و نقیصه فلا یکون هناک ما یلحظ الزائد و الناقص بالقیاس علیه کی یوضع اللفظ لما هو الاعم فتدبر جیدا.

جامع پنجم اعمیها که موضوع له نظیر اوزان و مقادیر است

قوله:خامسها الخ پنجم از اقوال اعمیها از برای جامع واحد مشترک در بین صحیح و اعم آنست که گفته شده که حال آن جامع واحد حال اسامی مقادیر و اوزان است مثل مثقال و حقه و وزن الی غیر ذلک از چیزهائی که شبهه ای نیست در بودن آنها که حقیقت هستند در زاید و ناقص فی الجمله یعنی همان طور که در وزن فی الجمله کم و زیاد بشود باز استعمال آن حقیقت است حال جامع هم همین طور است اگر قدری کم و زیاد بشود باز حقیقت در آن است پس واضع اگرچه ملاحظه کرده مقدار خاص را در وزن الا اینکه وضع نکرده لفظ را برای آن مقدار بخصوصه بلکه برای اعم از آن وضع کرده است که شامل زاید و ناقص می شود یا اینکه اگرچه وضع کرده برای وزن خاص نه کم و نه زیاد ولی به واسطه کثره استعمال در زیاد و ناقص بعنایه اینکه این زیاد و ناقص از همان وزن خاص هستند این لفظ در آن معنی اعم حقیقت شده است.

قوله:و فیه ان الصحیح الخ جواب اینکه این حرف در بابت مطالب ما صحیح نیست چونکه صحیح تنها اختلاف دارد به واسطه زیاده و نقیصه چون

در صلاه مثلا صحیح تنها از آن 3 رکعتی و 4 رکعتی و 2 رکعتی است و حال آنکه در اوزان یک صحیح دارد و آن مقدار مخصوص است پس در اینجا آنچه که ملاحظه شده از زائد و ناقص بقیاس بر اوزان نمی شود تا وضع شده باشد برای اعم پس تدبر کن جیدا و لا یخفی بر اینکه هر شیء یکی از 3 اعتبار در آن می شود 1 لا بشرط 2 بشرط لا 3 بشرط شیء مثلا در صلاه بشرط شیء آن آنست که بشرط سلام یا غیره است و بشرط لا آن آنست که مانعی نداشته باشد و لا بشرط آن آنست که اشیائی که شرط نیست در صلاه یعنی بیاوریم آنها را یا نیاوریم صلاه صحیح است آنها لا بشرط است بنابراین اگر آن جامع را لا بشرط بگیریم شامل اعم و صحیح می شود چون اگر لا بشرط گرفتیم شامل صلاه صحیح و فاسد و اختیاری و اضطراری و سفر و حضر و دو رکعتی و سه رکعتی و غیره می شود نظیر خانه ای که اقلا یک اطاق داشته باشد و صدق خانه بکند ولی اگر چندین اطاق دیگر یا حمام و غیره در آن باشد یا نباشد ضرر بصدق خانه نمی زند و اما تبدل قوام شیء که بعض اوقات داخل باشد و بعض اوقات خارج کما آنکه گذشت در مرکبات حقیقیه ممکن نیست مثل جنس و فصل و اما در مرکبات اعتباریه مانعی ندارد مثل همین خانه که مثل زدیم و از اینجا است که جامع صحیح همان جامع اعمی است غایه الامر تبدل صفت شده و صلاه صحیح همان صلاه ناقص و باطل می باشد مثل آنکه وضوء نداشته باشد مصلی یا غیره همان صلاه است و تبدل صفت شده است کما آنکه فرش صحیح همان فرشی است که معیب می شود و تبدل صفت شده است و کذا غیره از امثله و از اینجا است که صحیح و فاسد از امور عدم و ملکه می باشند که بر یک موضوع وارد می شوند بلکه ممکن است نماز واحد نزد بعضی صحیح است و نزد بعض دیگر فاسد هر دو صفت بر یک موضوع وارد شده اند و حاصل آنکه بعد از آنکه جامع صحیحی را ما باطل دانستیم کما آنکه گذشت قهرا باید قائل بجامع

اعمی بشویم و صدق صلاه بر صحیح و فاسد مسلم است و عدم صحه سلب دارد از فاسد آن پس کشف می شود موضوع له صلاه یک جامعی است که بین صحیح و فاسد می باشد کما لا یخفی.

در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است

قوله:و منها الخ قبلا گفتیم ما که قبل از آنکه وارد بحث بشویم چند امور را بیان کنیم و این امر،امر سوم است که می فرماید مصنف ظاهر اینست که وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است چونکه قبلا گفتیم که وضع یا عام است یا خاص و موضوع له هم یا عام یا خاص که چهار وجه می شود و یک قسم که وضع خاص و موضوع له عام باشد ممکن نبود و یک قسم دیگر قسمی که وضع خاص و موضوع له هم خاص باشد اختلاف در آن نیست مثل اعلام شخصیه و کسی در اینجا نگفته است و در آن دو قسم دیگر که وضع عام و موضوع له هم عام و وضع عام و موضوع له خاص باشد محل کلام ما در این اسامی عبادات در این دو قسم است از این جهت اگر در اینجا وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام باشد شامل همه تعریفات صلاه می شود و اگر موضوع له خاص باشد لازم می آید

و منها ان الظاهر ان یکون الوضع و الموضوع له فی الفاظ العبادات عامین و احتمال کون الموضوع له خاصا بعید جدا لاستلزامه کون استعمالها فی الجامع فی مثل الصلاه تنهی عن الفحشاء و الصلاه معراج المؤمن و عمود الدین و الصوم جنه من النار مجازا.

او منع استعمالها فیه فی مثلها و کل منهما بعید الی الغایه کما لا یخفی علی اولی النهی و منها ان ثمره النزاع اجمال الخطاب علی قول الصحیحی و عدم جواز الرجوع الی اطلاقه فی رفع ما اذا شک فی جزئیه شیء للمامور به و شرطیته اصلا لاحتمال دخوله فی المسمی کما لا یخفی.

که در مثل الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر و الصلاه معراج المؤمن و عمود الدین و الصوم جنه من النار و غیره که وارد شده برای عبادات باید یا مجاز باشد استعمال در اینجا و یا غلط چونکه استعمال در جامع صلاه است نه بخصوصه صلاه واحد و این آثار از طبیعی صلاه و از کلی آن می باشد نه از فردی از افراد صلاه و هیچ کدام از این ها نیست یعنی نه غلط است و نه مجاز بلکه حقیقت است در همه این ها پس معلوم می شود که وضع عام و موضوع له هم عام است و شامل همه این ها می شود کما اینکه مخفی نیست این مطلب.

جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی

قوله:و منها الخ مخفی نماند بر اینکه بنا بر صحیحی ایضا تمسک باطلاق می توانیم بکنیم چونکه مامور به ما نفس اجزاء و شرائط خارجیه است چه آنکه مامور به امر بسیط باشد که متحد است با آنها خارجا مثل اتحاد کلی طبیعی با افرادش یا امر انتزاعی که مامور به منشأ انتزاع است نه امر انتزاعی و بنا بر انحلال علم اجمالی شک در باقی را تمسک باطلاق لفظی می کنیم بلی اگر مامور به امر خارجی بسیط باشد و با سبب دو چیز باشد نمی توانیم چونکه شک در محصل است و ایضا باطلاق مقامی و حالی هم جایز است کما آنکه می آید.

یکی دیگر از اموری که گفتیم می بایست ذکر کنیم در بابت نتیجه و فایده بحث است و آن اینست که خطاب مجمل است بنا بر قول صحیحیها یعنی بنا بر قول صحیحیها اصلا قدر متیقن نداریم و جایز هم نیست بر صحیحیها تمسک باطلاق در جائی که شک بکنند در شیئی که آن جزء یا شرط است در مأمور به یا نه چون در جائی می تواند انسان تمسک باطلاق کند که قدر متیقن را بداند و دیگر برای اینکه احتمال دارد که این شیء که آنها شک درباره آن دارند داخل در مسمی باشد پس نمی توانند تمسک باطلاق کنند مثل اینکه مولی امر نمود اکرم عالما و در مقام امتثال شخصی را که مسلم می دانید عالم است ولی شک می کنیم که آیا عالم عادل را گفته یا هاشمی یا مطلق اصل عالم بودن او مسلم است و شک در خصوصیات را که عادل باشد یا هاشمی باشد تمسک به اطلاق می کنیم و اما اگر شخصی را ما اکرام می کنیم که در اصل علم او شک داریم مسلم تمسک به اطلاق نمی توانیم بکنیم چون قدر متیقن در بین نداریم بنا بر قول صحیحی شک در جزء یا شرط برگشت بصدق مسمی است و مثل همان عالم است که اصلا شک داریم که عالم است یا نه و نمی توانیم تمسک باطلاق کنیم کما اینکه مخفی نیست این مطلب مخفی نماند بر آنکه اطلاق بر دو قسم است اطلاق لفظی مثل لفظ رقبه که اگر امر به رقبه شد با مقدمات اطلاق تمسک باطلاق می کنیم و اما اطلاق مقامی و اطلاق حالی آن چیزی که بعد از تمام شدن کلام متکلم اگر در جزئی یا شرطی شک کنیم تمسک باطلاق مقامی و حالی می کنیم و می گوییم اگر شیئی دیگر دخیل در غرض متکلم بود باید بیان کند و چون بیان نکرده دخیل نیست و اطلاق مقامی و حالی برای صحیحی ایضا ممکن است و جایز است برای اعمیها که تمسک باطلاق لفظی کنند کما اینکه گذشت الا اینکه شک در ارکان و مقوم شیء بنمایند چون اگر شک در ارکان بکنند مثل صحیحیها می شوند و شک در صدق مسمی دارند و این معنی قول مصنف است.

ص:95

و جواز الرجوع الیه فی ذلک علی قول الاعمی فی غیر ما احتمل دخوله فیه مما شک فی جزئیته او شرطیته.

نعم لا بد فی الرجوع الیه فیما ذکر من کونه واردا مورد البیان کما لا بد منه فی الرجوع الی سایر المطلقات و بدونه لا مرجع ایضا.

قوله:فی غیر ما احتمل دخوله فیه الخ.

بلی لابد در اعمیها که رجوع باطلاق کنند در زمانی که مولا در مقام بیان بوده باشد چون آن شیء که ما شک در آن داریم اگر جزء یا شرط بوده و مولا در مقام بیان است و نصب قرینه هم نکرده است و قدر متیقن هم در بین داشته باشیم و چون نگفته است ما می توانیم به واسطه تمسک باطلاق برداریم آن را و این در مقام بیان را لابدیم در همه رجوع باطلاقات و اگر مولا در مقام بیان نبود یا یکی دیگر از قیود نبود نمی توانیم تمسک باطلاق کنیم و چاره ای نداریم الا اینکه برائت را جاری کنیم یا اشتغال که اینجا هم اختلاف است در مسئله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطیین یعنی در تکلیفی که ارتباطی باشد تمام اجزاء آن مثل نماز یا روزه اختلاف است در اینکه می توانیم برائت را جاری کنیم یا نه.

جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد

قوله:قد انقدح الخ: بتحقیق که ظاهر شد باین مطلب که رجوع برائت یا اشتغال در مواردی که خطاب مجمل است برای هر دو قول صحیحی و اعمی هست پس جهتی ندارد که بگویند اعمی برائت جاری می کند و صحیحی اشتغال چون صحیحی ها قدر متیقن ندارند می بایست در هرچه که شک کنند اصاله اشتغال بنمایند و اعمیها چون قدر متیقن دارند قدر متیقن را می گیرند و در جائی که شک دارند برائت جاری می کنند حاصل قول مصنف آنست که چون آیات و اخبار در صلاه و سایر عبادات مجمله است و در مقام بیان نبوده از این جهت اعمیها مثل صحیحها رجوع به برائت یا اشتغال می کنند و مثل هم می باشند و صحیحیها از دو جهت

الا البراءه او الاشتغال علی الخلاف فی مسئله دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین و قد انقدح بذلک ان الرجوع الی البراءه و الاشتغال فی موارد اجمال الخطاب او اهماله علی القولین فلا وجه لجعل الثمره هو الرجوع الی البراءه علی الاعم و الاشتغال علی الصحیح مع ذهابهم الی الصحیح کلام مولی بر آنها مجمل است از جهت شک در صدق مسمی و عدم بیان و جواب آنکه همچنان که تمسک باطلاق احل اللّه البیع می کنیم و به کتب علیکم الصیام تمسک می کنیم و فرقی بین آنها نیست و آنچه که در شرع مقدس یقینا رسیده عمل می کنیم و مشکوک را باطلاق برمی داریم بلکه ثمره مسئله اصولیه امکان آن کافی و لو عملی نباشد کما آنکه بحثهای اصولیه از همین قرار است.

در آنکه اوامر روی صحیح موضوعات است و لو اعمی باشیم

قوله:و لذا ذهب المشهور الخ از این جهت است که مشهور با اینکه صحیحی هستند برائت جاری می کنند شک در جزء یا شرط را جواب آنکه مشهور تمسک باطلاق مقامی و اطلاق حالی می کنند نه اطلاق لفظی کما لا یخفی اگرچه اطلاق لفظی هم ما گفتیم ممکن است کما آنکه گذشت اشکال شده بنا بر قول اعمی ایضا تمسک باطلاق نمی توانیم بکنیم مگر آنکه انحلال علم اجمالی بشود بتفصیلی چونکه دوران بین اقل و اکثر ارتباطیین است و ما می دانیم اجمالا یا مکلف به مثل صلاه ده جزء است یا نه جزء و در واقع یکی از اینهاست و اگر منحل علم اجمالی به نه جزء شد در باقی مشکوک تمسک باطلاق می توانیم بکنیم و اگر علم اجمالی منحل نشد قهرا اعمیها مثل صحیحها نمی توانند و ممکن نیست تمسک باطلاق برای آنها و ایضا اشکال شده بر اعمیها که و لو آنکه آن امر روی موضوعات اعم رفته است ولی در خارج مسلم است که مأمور به صحیح را مولا خواسته است و یقینا فاسد را نخواسته است بنابراین باز اعمیها تمسک باطلاق نمی توانند بکنند و مثل صحیحیها مجمل می شود خطاب جواب از دو اشکال آنکه بعد از آنکه

و ربما قیل بظهور الثمره فی النذر ایضا.

قلت و ان کان تظهر فیما لو نذر لمن صلی اعطاء درهم فی البر فیما لو اعطاه لمن صلی و لو علم بفساد صلاته لاخلاله بما لا یعتبر فی الاسم علی الاعم و عدم البر علی الصحیح الا انه لیس بثمره لمثل هذه المسأله الاصولیه هی ان یکون نتیجتها واقعه فی طریق استنباط الاحکام الفرعیه فافهم.

و کیف کان فقد استدل للصحیحی بوجوه.

علم اجمالی منحل شد در اقل و اکثر ارتباطیین کما اینکه می آید ان شاءالله تعالی و صحت و فساد منتزع از آن مأمور به است که ما بیاوریم و بعد از آنکه آن تکلیف یقینی را آوردیم صحت از آن منتزع می شود و شک در اجزاء و شرائط دیگر تمسک باطلاق می کنیم و حاصل آنکه صحت امری است منتزع و متأخر از اصل تکلیف و اصل تکلیف متیقن را که ما انجام دادیم قهرا صحت هم برآن مترتب است جواب دیگر آنکه مأمور به آن حصه ملازم صحت است کما آنکه کرارا نظیر آن گذشت پس قید که صحت باشد و تقید که نسبت باشد هر دو خارج هستند از مأمور به و نفس حصه مأمور به می باشد که ملازم صحیح می باشد نه فاسد چونکه اهمال در واقع محال است کما لا یخفی.

جواب دو اشکال بر اعمیها و انحلال علم اجمالی

قوله:ربما قیل الخ و نتیجه گفته شده که در نذر پیدا می شود قوله:

قلت الخ جواب اینکه اگرچه ظاهر می شود نتیجه اگر نذر کردیم به کسی که نماز می خواند درهمی بدهیم پس اگر عطاء کردیم به او و می دانیم که اخلال در نماز کرده است در اینجا بنا بر اعمیها فرمان برداری و وفاء بنذر شده چون نماز با اخلال را هم نماز می نامند ولی بنا بر صحیحیها فرمان برداری نشده چون به واسطه اخلال دیگر در نزد صحیحیها صدق صلاه نمی کند و مخفی نماند که این مسئله نذر اصلا ربط به نتیجه بحث ما ندارد و رجوع بقصد ناذر باید کنیم که قصد صحیح نموده

احدها التبادر و دعوی ان المنسبق الی الاذهان منها هو الصحیح و لا منافاه بین دعوی ذلک و بین کون الالفاظ علی هذا القول مجملات فان المنافاه انما تکون فیما اذا لم یکن معانیها علی هذا الوجه مبینه بوجه و قد عرفت کونها مبینه بغیر وجه.

یا اعم.

ثمره بین صحیحی و اعمی و اشکال در آن

قوله:الا انه لیس بثمره الخ. الا اینکه این نتیجه ما نیست بر مثل این مسئله چونکه شناختی قبلا از اینکه نتیجه این مسئله اصولیه همانا کبری مسئله فقهیه است در طریق استنباط احکام فرعیه یعنی ما به واسطه نتیجه مسئله اصولیه می توانیم احکام فرعیه را استنباط کنیم مثل اینکه در اصول ثابت کردیم که مقدمه واجب واجب است که این کبری است و اینجا کارهائی که قبل از حج بجا می آوریم مثل سیر و غیره را واجب می دانیم چون این ها مقدمه حج هستند که این صغری است و مقدمه واجب واجب است پس نتیجه می گیریم سیر و غیره واجب است یعنی بشکل اول می گوییم السیر فی الحج مقدمه الواجب و کل مقدمه الواجب واجب فالسیر فی الحج واجب به هرحال ادله ای را بر صحیحها ذکر کرده اند به چند وجه.

ادله صحیحیها و رد آنها

دلیل اول صحیحیها تبادر

قوله:احدها الخ اول تبادر است و ادعاء شده که آن معنائی که منسبق است بذهن معنای صحیح نماز است نه اعم از صحیح در اینجا اشکال شده که منسبق بذهن که معنای صحیح است معلوم می شود که خطاب در نزد شما معلوم است درحالی که قبلا گفتیم در نزد صحیحیها معنای صحیح مجمل است و افراد مختلفه ای دارد کما تقدم و چگونه این ها بذهن می آید.

قوله:فان المنافاه الخ. جواب اینکه این اشکال رد می شود چون در آنجا هم که گفتیم در نزد ما معنای صحیح مجمل است نه مجمل بتمام معنی بلکه باین طور یعنی مثل تبادر معلوم نبود ولی اجمالا تا حدی معلوم بوده مثل الصلاه

ثانیها صحه السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض اجزائه او شرائطه بالمداقه و ان صح الاطلاق علیه بالعنایه.

ثالثها الاخبار الظاهره فی اثبات بعض الخواص و الآثار للمسمیات مثل الصلاه عمود الدین او معراج المؤمن و الصوم جنه من النار الی غیر ذلک او نفی ماهیتها و طبایعها مثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب و نحوه مما کان ظاهرا فی نفی الحقیقه بمجرد فقد ما یعتبر فی الصحه شطرا او شرطا و اراده معراج المؤمن و قربان کل تقی و تنها عن الفحشاء و المنکر و غیره که از آثار آنها یک معنای مجملی ما می دانستیم از آن و بتبادر علم اجمالی ما علم تفصیلی می شود اشکال دیگری شده بر آنکه این تبادر تبادر معنای صحیح فعلی اول دعوا می باشد و لذا صحیح نیست سلب لفظ صلاه از صلاه فاسده و بگوئیم که صلاه نیست و با تسلیم به تبادر فعلی اثبات نمی کند صحت معنای صحیح را در زمان شارع مقدس الا بالاستصحاب قهقری کما آنکه گذشت در حقیقت شرعیه.

دلیل دوم صحیحیها صحت سلب لفظ از نوع فاسد آن

قوله:ثانیها الخ دلیل دوم که برای صحیحیها آورده شده است آنست که صحیح است سلب کنیم لفظ صلاه را از معنائی که فاسد شده بسبب اخلال ببعض اجزاء آن یا شرائط بدقت عقلیه و اگرچه صحیح است اطلاق آن لفظ معنی فاسد بالعنایه و المجاز یعنی اگر بدقت عقلیه نگاه کنیم معانی که بسببی اخلال فاسد شده صحیح نیست برآن همان لفظ اول را بگوئید اگرچه مجازا گفته می شود بآن مثل نماز که اگر جزئی یا شرطی از آن اخلال شد بدقت عقلیه نماز نیست درحالی که مجازا بآن نماز می گویند و جواب این دلیل در دلیل دوم گذشت که صحت سلب ندارد حقیقتا.

دلیل سوم صحیحیها اخبار و آثار صحیح از آنها است

اشاره

قوله:ثالثها الخ دلیل سوم که صحیحیها آورده اند اینست که گفته اند اخبار

خصوص الصحیح من الطائفه الاولی و نفی الصحه من الثانیه لشیوع استعمال هذا الترکیب فی نفی مثل الصحه او الکمال خلاف الظاهر لا یصار الیه مع عدم نصب قرنیه علیه.

ظهور دارد در اثبات بعضی خواص و آثار برای مسمیات صحیح یعنی چون اخباری که خواص صلاه را بیان می کنند در مثل الصلاه عمود الدین صلاه صحیح را مراد است و یا الصلاه معراج المؤمن که این هم صلاه صحیح مراد است و الصوم جنه من النار که صوم صحیح مراد است و غیره از اخباری که دال بر آثار صحیح است و در ثانی نفی ماهیت و طبیعت آن مسمی را می نماید در مثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب که می گوید اگر فاتحهالکتاب که جزء از اجزاء نماز است نباشد اصلا حقیقت و طبیعت نماز نیست و غیره از مثالهایی که وارد شده و می فهماند- که اگر جزئی یا شرطی را نداشته باشد اصلا آن مسمی نیست چونکه اصل لا حقیقت در نفی جنس است و نفی حقیقت است نغیره و اگر کسی اشکال کند که در اولی یعنی اثبات بعضی خواص و آثار در آنجا اراده خصوص صحیح شده یعنی گفته است الصلاه معراج مؤمن آن صلاه صحیح است نه اینکه اگر معراج مؤمن نشد اصلا صلاه نیست بلکه مراد مسمی صلاه هست ولی صلاه صحیح اراده شده برای معراج مؤمن و در ثانی که نفی ماهیت باشد در آنجا هم نفی مسمی و ماهیت صلاه را نمی کند در مثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب بلکه می گوید صلاه اگر بدون فاتحهالکتاب شد صحیح نیست نه اینکه اصلا مسمی نماز نمی باشد چونکه از این استعمالها که گفته شد نماز نیست و در واقع مراد صحیح یا کامل یا غیره می باشد زیاد است این حرف خلاف ظاهر است چونکه اگر مراد همین حرف شما می بود هرآینه می بایست قرینه ای بیاورد و چون بدون قرینه است خلاف ظاهر کلام است

بل و استعمال هذا التركيب فی نفی الصفه ممكن المنع حتی فی مثل لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد مما یعلم ان المراد نفی الكمال بدعوی استعماله فی نفی الحقیقه فی مثله ایضا بنحو من العنایه لا علی الحقیقه و الا لما دل علی المبالغه فافهم.

رابعها دعوی القطع بان طریقه الواضعین و دیدنهم وضع الالفاظ

جواب ادله صحیحیها و مورد اصاله الحقیقه

قوله:بل و استعمال هذا التركیب الخ بلكه استعمال این تركیب در نفی صفت كه صحیح باشد ممكن است منع آن حتی در مثل لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد از چیزهائی كه دانسته می شود كه مراد از لا صلاه لجار المسجد لا صلاه كامله الا فی المسجد می باشد كه اینجا هم این نیست كه ماهیت نماز نیست بلكه مراد صلاه كامله نیست كه در اینجا ادعاء نفی حقیقت شده ولی مجازا می باشد نه بر نحو حقیقت و الا اگر نفی بر حقیقت نكند و لو ادعاء دال بر مبالغه نمی باشد و حاصل آنكه زید اسد و زید شجاع بسیار فرق دارد چون كه مبالغه در اول نیست مگر حمل اسد بر زید و لو ادعاء و بغیر آن مبالغه را نمی رساند فافهم و مخفی نماند كه استعمال مثل لفظ صلاه و صوم در این آثاری كه ذكر شد مسلم و یقینا اراده صحیح شده است و اما این استعمال آیا حقیقت است یا مجاز بعد از آنكه مراد معلوم است اصل عقلائی بر اینكه این استعمال حقیقت است و مجاز نیست نداریم و آن اصاله الحقیقه كه بناء عقلاء برآن است در جائی است كه شک در مراد داشته باشیم نه در اینجا كه یقین در مراد داریم و شک در خصوصیت استعمال كه آیا حقیقت است یا مجاز كما اینكه گذشت این مطلب و آنكه استعمال اعم از حقیقت است.

دلیل چهارم صحیحیها و رد آن

قوله:رابعها الخ قول چهارم از اقوال صحیحها آنست كه گفته شده كه ما قطع داریم كه واضعین دنیا عادت آنها آنست كه وضع می كنند الفاظ را برای

للمرکبات التامه کما هو قضیه الحکمه الداعیه الیه و الحاجه و ان دعت احیانا الی استعمالها فی الناقص ایضا.

الا انه لا یقتضی ان یکون بنحو الحقیقه بل و لو کان مسامحه تنزیلا للفاقد منزله الواجد.

و الظاهر ان الشارع غیر متخطئ عن هذه الطریقه.

و لا یخفی ان هذه الدعوی و ان کانت غیر بعیده الا انها قابله للمنع فتأمل.

مرکبات تامه و صحیح کما آنکه حکمت وضع الفاظ برای معانی آثاری است که از معانی پیدا می شود و آثار معانی از صحیح پیدا می شود نه فاسد اگرچه احیانا این لفظی که بر تام الاجزاء و صحیح وضع شده است در ناقص هم استعمال می کنند الا اینکه این استعمال در ناقص بر نحو حقیقت نیست بلکه این مسامحه ای است که نازل کرده اند فاقد و ناقص را جای واجد الشرائط یعنی این ناقص را جای صحیح گذاشته اند و این بر نحو حقیقت نیست و ظاهر اینست که شارع مقدس هم از این راه واضعین عقلاء راه دیگری را اختیار نکرده است و مثل واضعین دنیا استعمال نموده الفاظ را در معانی صحیح و تام الاجزاء پس معلوم می شود که وضع الفاظ بر معانی بر صحیح آنها است مخفی نماند که این ادعاء اگرچه غیر بعید است یعنی درست است و لکن قابل بر اشکال هم هست که یکی از اشکالها بر این جهت اینست که قطع او برای ما حجه نمی شود فتأمل.

ادله اعمیها از تبادر و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره

قوله:و قد استدل للاعمی ایضا بوجوه منها الخ و بتحقیق که دلیل آورده اند برای اعمیها مثل صحیحیها به چند وجه وجه اول اینکه گفته اند اعم بتبادر در ذهن می آید و جواب آنها آنست که آن معانی که به واسطه آنها تبادر در ذهن می آید در بابت آنها اشکال داشتیم و جامع برای اعمیها ممکن نشد و چگونه آن جامع تبادر بذهن می آید و جواب آن گذشت.

و قد استدل للاعمی ایضا بوجوه منها تبادر الاعم و فیه انه قد عرفت الاشکال فی تصویر الجامع الذی لا بد منه فکیف یصح معه دعوی التبادر

و منها عدم صحه سلب عن الفاسد و فیه منع لما عرفت.

و منها صحه التقسیم الی الصحیح و السقیم و فیه انه انما یشهد علی انها للاعم لو لم تکن هناک دلاله علی کونها موضوعه للصحیح.

و قد عرفتها فلا بد ان یکون التقسیم بملاحظه ما یستعمل فیه اللفظ و لو بالعنایه و منها استعمال الصلاه و غیرها فی غیر واحد من الاخبار فی الفاسده کقوله علیه الصلاه و السلام بنی الاسلام علی الخمس الصلاه و الزکاه و الحج و الصوم و الولایه و لم یناد احد بشیء کما نودی بالولایه قوله:و منها الخ وجه دوم اینکه گفته شده که عدم صحه سلب لفظ صلاه از مسمی برای فاسد آن علامت اعم است و این را هم جواب دادیم قبلا که گفتیم اصلا مسمی را ما نمی دانیم چه رسد بعدم صحه سلب لفظ از آن و جواب هم داده شد که صحت سلب ممکن نیست از صلاه و لو فاسد باشد.

قوله:و منها صحه التقسیم الخ وجه سوم اینکه گفته شده صحیح است تقسیم کنیم آن مسمی را به صحیح و فاسد و چون صحیح است استعمال بر صحیح و فاسد پس شامل هر دو می شود و حقیقت در هر دو است جواب این ها هم اینست که اگر ما دلیل قطعی بر اینکه وضع الفاظ در اول برای صحیح وضع شده است نداشتیم حرف شما صحیح بوده ولی ما می دانیم قطعا که وضع شده بر صحیح اولا پس لابدیم که در فاسد مجازا استعمال کنیم علاوه بر اینکه استعمال اعم است و دلالت بر حقیقت ندارد که ممکن است در مقام تقسیم مجازا استعمال شده باشد کما اینکه گذشت مرارا.

دلیل بر اعمیها روایه بنی الاسلام علی الخمس

قوله:و منها استعمال الصلاه و غیرها الخ.

دلیل چهارم اینکه گفته اند استعمال شده صلاه و غیره از عبادات در زیادی

فاخذ الناس بالاربع و ترکوا هذه.

فلو ان احدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایه لم یقبل له صوم و لا صلاه فان الاخذ بالاربع لا یکون بناء علی بطلان عبادات تارکی الولایه الا اذا کانت اسامی للاعم.

و قوله(ع)دعی الصلاه ایام اقرائک.

ضروره انه لو لم یکن المراد منها الفاسده لزم عدم الصحه النهی عنها لعدم قدره الحائض علی الصحیحه منها.

و فیه ان الاستعمال اعم من الحقیقه مع ان المراد فی الروایه الاولی هو خصوص الصحیح بقرینه انها مما بنی علیها الاسلام.

از اخبار در فاسد مثل قول امام علیه السّلام که می فرماید بنی الاسلام علی الخمس الصلاه و الزکاه و الصوم و الولایه و الحج و هیچ کدام از این ها مرتبه آنها از ولایه بالاتر نیست پس اهل تسنن چهار عدد را گرفته اند غیر از ولایه پس اگر کسی از اهل تسنن تمام روزها را روزه بگیرد و تمام شبها را احیاء بدارد و ولایه را نداشته باشد نه روزه های او و نه نمازهای او هیچ کدام قبول نمی شود که نماز این شخص که ولایه ندارد آیا اصلا مسمی نماز نیست یا نماز هست ولی فاسد است قهرا نماز هست ولی فاسد است و روایت دوم گفته شده که امام(ع) می فرماید دعی الصلاه ایام اقرائک یعنی در ایام عادت ای زن نماز نخوان که ضروری است که در اینجا اگر مراد صلاه فاسد نباشد لازم می آید که اصلا نهی در اینجا صحیح نباشد چون حائض قبل از نهی قدرت بر نماز نداشته است و چون قدرت نداشته نماز او فاسد است باز نهی آمده که این نمازی را که قدرت نداری صحیح بجا بیاوری نیاور معلوم می شود که می تواند بجا بیاورد ولی فاسد

و لا ینافی ذلک بطلان عباده منکر الولایه اذ لعل اخذهم بها انما کان بحسب اعتقادهم لا حقیقه و ذلک لا یقتضی استعمالها فی الفاسد او الاعم.

و الاستعمال فی قوله فلو ان احدا صام نهاره الخ کان کذلک ای بحسب اعتقادهم او للمشابهه و المشاکله و فی الروایه الثانیه النهی للارشاد آن را که امام می فرماید حتی فاسد را هم بجا نیاورد پس استعمال صلاه در فاسد شده است و جواب هم داده شد که در روایت اول که گفتیم استعمال اعم از حقیقت است و حال آنکه می دانیم ما در روایت اول خصوص صحیح اراده شده به قرینه اینکه می فرماید اسلام بنا شده برآن و ما می دانیم عقلا که اسلام بر نماز یا صوم فاسد بنا نهاده نشده است یعنی بر صحیح از این عبادات استعمال می شود و منافاه هم ندارد این مطلب با اینکه بگوئیم عبادت منکر ولایه باطل است یعنی مسمی عباده هست ولی فاسد است چونکه اهل تسنن که فقط همان چهار عدد را گرفته اند بدون ولایه اعتقاد دارند که صحیح است نه حقیقتا و این اعتقاد آنها اقتضاء نمی کند که استعمال شده باشد در اول در اعم و استعمال در اینکه روزها را روزه باشد و شبها احیاء بدارد بدون ولایه قبول نیست از او آن هم مثل این مطلب است یعنی بحسب اعتقاد آنها یا مشابهت و مشاکلتی که دارد نماز فاسد با نماز صحیح از این جهت استعمال شده در آن.

تمسک اعمیها باخبار و رد آن

قوله:فی روایه الثانیه الخ و در روایه دوم که می فرمود دعی الصلاه ایام اقرائک نهی در اینجا برای ارشاد است و عدم قدرت بر صلاه صحیح است چون نهی بر دو قسم است یکی نهی تحریمی که انسان اول قدرت برآن دارد مثل شراب خوردن که نهی می کند و حرام هم می شود بر انسان و یکی نهی ارشادی است که مثل اینجا از اول قدرت بر بجا آوردن آن ندارد مثل همین نماز حائض

الی عدم القدره علی الصلاه و الا کان الاتیان بالأرکان و سایر ما یعتبر فی الصلاه بل بما یسمی فی العرف بها و لو اخل بما لا یضر الاخلال به بالتسمیه عرفا محرما علی الحائض ذا تاوان لم تقصد به القربه و لا اظن ان یلتزم به المستدل بالروایه فتامل جیدا.

و منها انه لا شبهه فی صحه تعلق النذر و شبهه بترک الصلاه فی مکان تکره فیه و حصول الحنث بفعلها و لو کانت الصلاه المنذور ترکها خصوص الصحیحه لا یکاد یحصل به الحنث اصلا لفساد الصلاه المأتیّ بها لحرمتها کما لا یخفی.

چون قدرت بر طهاره ندارد و نهی می رسد بر او که این نهی ارشادی است کما اینکه گذشت معنای مفصل آن و از اوامر ارشادیه است امر باجزاء و شرائط موضوع عبادت مثل لا صلاه الی بفاتحه الکتاب یا لا صلاه الا بطهور و غیره مثل لا تصل فیما لا یؤکل لحمه در اول می رساند فاتحه الکتاب یا طهارت جزء یا شرط صلاه است کما آنکه دوم می رساند مانع است و وجوب و حرمت از آن استفاده نمی شود بلکه احکام وضعیه استفاده می شود یعنی جزئیت یا شرطیت یا مانعیت کما لا یخفی.

قوله:کان الاتیان بالارکان الخ و الا لازم دارد آوردن ارکان نماز و سایر آنچه که معتبر است در صلاه بلکه آنچه که دخیل در مسمی است در نزد اهل عرف و لو اینکه اخلال هم کرده باشد تا آنجا که ضرر بمسمی نزند لازم بود که این ها هم حرام باشد ذاتا بر حائض اگرچه قصد قربه هم نکرده باشد و ما گمان نمی کنیم که کسی قائل باین بشود که نفس این ارکان حرام باشد فتأمل جیدا.

قوله:و منها انه لا شبهه الخ مخفی نماند که هر حکمی که از احکام خمسه وارد بر موضوع می شود تغییر موضوع نمی دهد اگر موضوع و متعلق حکم مقدور

بل یلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحیح منها و لا تکاد تکون معه صحیحه و ما یلزم من فرضی وجوده عدمه محال.

قلت لا یخفی انه لو صح ذلک لا یقتضی الا عدم صحه تعلق النذر بالصحیح لا عدم وضع اللفظ له شرعا مع ان الفساد من قبل النذر لا ینافی صحه متعلقه فلا یلزم من فرضی وجودها عدمها.

مکلف است قبل از تعلق حکم باید بعد از تعلق حکم هم مقدور باشد و نفس خود حکم موضوع را غیر مقدور سازد محال است کما آنکه حکم صفتی مثل صحه یا فساد برای موضوع اثبات نمی کند مثلا اگر گفتی زید قائم قیام اثبات نمی کند که زید مریض است یا صحیح و غیر آن از اوصاف دیگر را و این مقدمه برای دلیل پنجم است که ذکر می شود.

پنجم از ادله اعمیها اینست که گفته شده است که شبهه ای نیست در اینکه صحیح است تعلق بگیرد نذر یا عهد یا یمین به اینکه ترک کند انسان نماز را در مکانی که کراهت دارد و حاصل می شود مخالفت به اینکه بجا بیاورد نماز را در آن مکان و اگر باشد صلاه که نذر شده بر ترک او در مکانی که کراهت دارد اگر خصوص صحیحه باشد نمی تواند انسان مخالفت با نذر کند و بجا بیاورد نماز را چونکه به واسطه نذر حرمت تعلق گرفته به نماز و نهی در عبادات موجب فساد است.

امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمی شود

قوله:بل یلزم المحال الخ بلکه این نذر سبب شده که محال لازم بیاید چونکه نماز صحیح بعد از این نهی که به واسطه نذر به او رسیده است محال است چونکه نذر حسب الفرض تعلق گرفته بصحیح از این نماز و بعد از نهی نماز صحیح ممکن نیست و آنچه که لازم می آید از آن محال محال است و آنچه که وجود قدرت انسان را معدوم کند محال است ایضا پس لابدیم که اعمی بشویم

و من هنا انقدح ان الحصول الحنث انما یکون لاجل الصحه لو لا تعلقه.

نعم لو فرض تعلقه بترک الصلاه المطلوب بالفعل لکان منع حصول الحنث بفعلها بمکان من الامکان بقی امور.

تا بتوانیم مخالفت با نذر کنیم.

در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود

قوله:قلت لا یخفی انه لو صح ذلک-الخ جواب اینکه اگر صحیح باشد این مطلب شما که آنچه که وجود قدرت را معدوم می کند محال است اقتضاء نمی کند مگر آنکه متعلق نذر را اعم بگیریم چونکه صلاه صحیح ممکن نیست برای آنکه صلاتی که نذر تعلق گرفته به آن و الآن حرام است با حرام فعلی او نمی توانیم بجا بیاوریم صحیح آن را و همین معنی قول مصنف است که گفته نعم لو فرض تعلقه نه آنکه بگوئیم وضع شده لفظ نماز بر اعم شرعا این مطلب را نمی رساند با اینکه فساد از قبل نذر منافاه ندارد صحه متعلق او را یعنی فساد نذر نمی تواند صحه موضوع را تغییر دهد کما آنکه گذشت این مطلب آنفا پس لازم نمی آید از فرض وجود فساد از قبل نذر عدم صحه موضوع و از اینجا است که ظاهر شده اینکه حصول مخالفت با نذر یعنی بجا آوردن همان نمازی است که قبل از نذر کردن مطلوب بوده و قدرت بر او داشته است و الآن هم قدرت بر او دارد بله اگر فرض کنیم تعلق گرفته نذر بترک صلاه که الآن مطلوب است یعنی آن نماز که مطلوب قبل از نذر بود با نهی که الآن از طرف نذر رسیده با هم فرض کنیم در اینجا نمی توانیم بجا بیاوریم نماز صحیح را مخفی نماند که قبلا گذشت که صحیح است جامع برای اعمی چونکه جامع صحیحی ممکن نبود قهرا وضع برای اعمی خواهد بود و گذشت ایضا مثل نذر و امثال آن ثمره مسئله اصولی نمی شود چونکه نذر و امثال آن تابع قصد ناذر است و ثمره مسئله

الاول ان اسامی المعاملات ان کانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع فی کونها موضوعه للصحیحه او الاعم لعدم اتصافها بهما کما لا یخفی بل بالوجود تاره و بالعدم اخری.

و اما ان کانت موضوعه للاسباب فللنزاع فیه مجال لکنه لا یبعد دعوی کونها موضوعه للصحیحه ایضا و ان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثر کذا شرعا و عرفا.

اصولی آن کلی است که کبری مسئله فقه بشود و مسئله صحیح و اعم از مبادی تصوریه و از حدود موضوعات اصول است نه از مسائل اصول چونکه ثمره آن مثلا اثبات می کند وضع صلاه موضوع له آن اعم است یا صحیح و این از تعریف و حدود موضوع است نه از عوارض آن کما لا یخفی.

در صحیح و اعم اسامی معاملات است

قوله:بقی امور الاول الخ بعد از آنکه در عبادات اختلاف بود که اسامی عبادات وضع شده اند برای صحیح یا اعم اشکالها و جوابها از طرفین داده شده بعد چند اموری است که گفته می شود اول اینکه اسامی معاملات برای اعم است یا صحیح در این بابت گفته شده که اگر اسامی معاملات برای مسببات وضع شده باشند که مسببات عبارتند از آن نتیجه ای که از اسباب مثل بعت و اشتریت پیدا می شود که ملکیت است و اثری که از ایجاب و قبول پیدا می شود که آن اثر امر بسیط و غیر مرکب است که یا وجود دارد یا ندارد که اگر اسامی معاملات برای این نتیجه ها که مسببات باشند وضع شده باشد نزاعی نیست در بابت او که بگوئیم برای صحیح است یا اعم چون مسببات در معاملات یا وجود دارند یا وجود ندارند و وجودات مختلفه ای از حیث کم و کیف ندارند که بگوئیم در یک مرتبه وجود دارد و در یک مرتبه دیگر وجود ندارد مثل عبادات نیست که بگوئیم اگر رکنی از او ساقط شد مثل صلاه یا حج یا غیره از عبادات

و الاختلاف بین الشرع و العرف فیما یعتبر فی تأثیر العقل لا یوجب الاختلاف بینهما فی المعنی بل الاختلاف فی المحققات و المصادیق و تخطئه الشرع العرف فی تخیل کون العقد بدون ما اعتبره فی تأثیره محققا لما هو المؤثر کما لا یخفی فافهم.

هست و لیکن فاسد است و اما اگر این اسامی معاملات وضع شده باشند برای اسباب که ایجاب و قبول باشد مثل اشتریت و بعت و غیره یا ایقاع باشد مثل صیغه طلاق یا عتق و غیره اگر اسامی معاملات برای این اسباب وضع شده باشد در اینجا مجالی هست برای اینکه اشکال و اختلاف بشود در او لکن بعید نیست که ادعاء کنیم در اینجا وضع اسامی معاملات بر اسباب برای صحیح است چون نتیجه که مسببات باشند از اسباب صحیحه بدست می آید نه فاسد و بمعنی دیگر آن قصد و سببی که عقد مؤثر باشد برای اثری شرعا و عرفا او صحیح است که لفظ وضع شده برای صحیح آن و دلیل بر اینکه وضع شده اند برای صحیح همان ادله ای است که برای صحیح در عبادات آوردیم از تبادر و صحه سلب و غیره.

اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات

قوله:و الاختلاف بین الشرع و العرف-الخ و بعد از این اختلافی که در بین شرع و عرف هست مثلا شرع می گوید بیع ربوی بیع نیست و عرف می گوید بیع است یا نجاسات مثل خمر و غیره بیع نمی شود شرعا درحالی که عرف بیع می داند این اختلاف در مصداق خارجی است و موجب اختلاف در مسمی و معنی نمی شود یعنی بیع را هر دو قبول دارند ولی در این مصداق خارجی شرع می گوید بیع نیست و عرف بیع می داند و تخطئه کرده است شرع عرف را در اینکه عرف خیال می کند اگر فلان شرط نباشد باز بیع

صحیح است و شرع فرموده که این بیع مثلا بدون فلان شرط صحیح نیست مثل شرط قبض در بیع صرف و غیره و این اختلاف در مصادیق در تمام عمومات می آید و بین عقلاء موجود است مثل آنکه مایع خارجی را شما می گویی بول است و دیگری منکر است و یا فلان شیء مسکر است و دیگری منکر است با آنکه در اصل نجس بودن بول و مسکر نزاعی نیست کما اینکه مختص نیست باین مطلب فافهم

در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس

و لا یخفی بر اینکه ممکن است ما تمسک به اطلاقات ادله معاملات بنمائیم حتی بنا بر اینکه مثل بیع وضع شده است از برای آن نتیجه ای که از بعث و اشتریت پیدا می شود که مسبب آن اسباب می شود و ظاهر ادله احل اللّه البیع و اوفوا بالعقود از آیات و اخباری که دال است بر معاملات ظهور در مسببات است که بقا و دوامی دارد عرفا و اسباب مثل بعت و اشتریت بعد از وجودشان معدوم می شوند و اطلاق احل اللّه البیع می رساند بهر سببی و مسببی که نزد عرف بیع نامیده می شود همان سبب و مسبب نزد شرع هم هست و تخصیص بسبب خاص اگر معتبر بود باید شارع مقدس بیان کند و به اطلاق سبب و مسبب ثابت می کنیم که هرچه را نزد عرف بیع است نزد شارع مقدس هم بیع است و شک در بعض اجزا و شرائط تمسک باطلاقات می کنیم مثل سایر اطلاقات دیگر و حاصل آنکه امضاء سبب امضاء است و بالعکس و ممکن نیست امضاء احدهما بدون آخر چون معقول نیست انفکاک منشأ از انشاء بلکه عرفا هم یک چیز می نامند و اما آنکه اگر اسامی معاملات وضع شده باشند برای مسببات قابل صحت و فساد نیستند چونکه یا موجود هستند یا معدوم آنهم صحیح نیست چونکه سبب و مسبب هر دو فعل مکلف می باشند و لو مع الواسطه در مسبب باشد همچنان که صحیح است بگوئیم صیغه عربیه مثلا صحیح است یا صیغه فارسی فاسد است

همچنان صحیح است بگوئیم بیعی که صادر شده از عاقل بالغ صحیح است و بیع صبی فاسد است پس نفس مسبب که بیع باشد متصف به صحت و فساد شد پس تمسک باطلاقات حتی بنا بر آنکه وضع اسامی برای مسببات است صحیح است بالاخص با تباین اسباب مختلفه مثلا صیغه فارسی غیر صیغه عربی است و کذا ترکی و غیره و کذا منشأ هرکدام غیر دیگری است پس اطلاق احل اللّه شامل تمام اسباب و مسببات می شود الا آنکه تقیید بشود مثل نکاح و طلاق و غیره و اما بنا بر تحقیق که انشاء و منشأ یک چیز باشند پس تمسک باطلاقات بسیار واضح است بیان آن آنست که بعت انشائی چیزی از آن موجود نشده که مشهور می گویند ایجاد معنای بیع از آن لفظ شده و بیع از آن لفظ موجود شده چونکه موجودات یا موجود خارجی می باشند و یا موجود اعتباری موجودات خارجیه موجود می شوند- مثل آتش که از کبریت ایجاد می شود و غیره و اما موجودات اعتباریه آن اعتبار نفسانی است که در نفس خود اعتبار می نماید مثل اعتبار معنای بیع را متکلم در ذهن خود نموده و لفظ بعت مظهر آن اعتبار است و حاصل آنکه معنی بیع اعتبار نفسانی است در ذهن متکلم بمجرد اعتبار و اراده او آن معنی در ذهن او ایجاد می شود و مظهر آن لفظ بعت و سایر صیغه هائی است که دلالت برآن دارد پس معنای انشاء و منشأ مرکب شد از دو چیز نفس اعتبار نفسانی و ابراز آن و اظهار آن بلفظ که غالبا بآن می باشد و یا به کتابت و اشاره و فعل پس اصلا سبب و مسببی در بین نیست که ما بگوئیم آیا اسامی عبادات وضع شده اند برای سبب یا مسبب و مجرد قصد تنها بدون مظهر انشاء و بیع نیست کما آنکه مظهر مثل بعت بدون قصد هم انشاء نیست بلکه هر دو باید با هم باشند اعتبار نفسانی یا مظهر لفظی یا غیر لفظی از کتابت و غیره تا اینجا اشکالات و رد آنها بنا بر اطلاق

الثانی ان کون الفاظ المعاملات اسامی للصحیحه لا یوجب اجمالها کالفاظ العبادات کی لا یصح التمسک باطلاقها عند الشک فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعا.

و ذاک لان اطلاقها لو کان مسوقا فی مقام البیان ینزل علی ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم یعتبر فی تأثیره عنده غیر ما اعتبر فیه عندهم کما ینزل علیه اطلاق کلام غیره حیث إنّه منهم.

و لو اعتبر فی تأثیره ما شک فی اعتباره کان علیه البیان و نصب القرینه علیه و حیث لم ینصب بان عدم اعتباره عنده ایضا.

و لذا یتمسکون بالاطلاق فی ابواب المعاملات مع ذهابهم الی کون لفظی می باشد و اما اطلاق مقامی و حالی کما آنکه در صحیحی عبادات گذشت پس اشکالی برآن نیست حتی بنا بر قول مصنف

وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود

قوله:الثانی الخ دوم از آن امور اینست که الفاظ معاملات وضع شده اند برای صحیحه و این وضع برای صحیح موجب اجمال کلام نمی شود مثل الفاظ عبادات که ما تمسک باطلاق نتوانیم کنیم در موقعی که شک می کنیم در اعتبار شیئی که آیا او تأثیر دارد شرعا یا نه و این مطلب بجهت آنست که مطلق گذاردن کلام اگر در مقام بیان بوده باشد و شارع چیزی نگفته باشد معلوم می شود هرچه که عرف قبول دارد شارع هم قبول دارد و هرچه که در نزد عرف مؤثر نیست شارع هم امضاء نکرده او را.

قوله:کما ینزل علیه اطلاق کلام غیره الخ یعنی مثل اینکه اگر یک نفر از اهل عرف لفظ مطلق را بگوید ما هرچه را که باقی عرف می فهمند همان معنی را از کلام شارع می فهمیم و حمل برآن می کنیم چون شارع از عرف است و قبول دارد و چونکه شارع در مقام بیان بوده

الفاظها موضوعه للصحیح نعم لا شک فی اعتبار شیء فیها عرفا فلا مجال للتمسک باطلاقها فی عدم اعتباره.

بل لا بد من اعتباره لاصاله عدم الاثر بدونه فتأمل جیدا.

است و بیان نکرده و نصب قرینه ای هم ننموده است می فهمیم که آنچه را که در نزد عرف معین است قبول دارد و لذا علما تمسک به اطلاق نموده اند در ابواب معاملات با اینکه رفته اند به اینکه الفاظ در معاملات وضع شده اند برای صحیح

شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود

قوله:نعم لو شک الخ بله اگر شک کنیم در اینکه این شیء نزد عرف معتبر است یا نه در اینجا نمی توانیم تمسک باطلاق کنیم چونکه شک در مسمی داریم نه مأمور به که لابدیم در این موقع معتبر بدانیم این شیء را چون اگر شک کنیم مامور به بدون این شیء مؤثر است یا نه اصل اینست که بدون او مؤثر نیست پس لابدیم معتبر بدانیم او را مثل اینکه شک کنیم که حشرات آیا بیع به آنها صحیح است عرفا یا نه چونکه در بیع مالیت معتبر است و حشرات را شک داریم که اصلا مال است نزد عرف یا نه در اینجا اصاله عدم النقل و انتقال می رساند که بیع باطل است که اینجا نمی توانیم تمسک باطلاق بنمائیم چونکه شک در اصل بیع داریم نه در خصوصیات او مخفی نماند بر آنکه موضوع مأمور به و مسمای آن یا بسیط است مثل طهارت بنا بر آنکه نفس طهارت مأمور به باشد در صلاه و یا آنکه موضوع حکم مرکب از اشیاء وجودی یا عدمی است که تفصیل آن خواهد آمد.

موضوع مرکب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد

قوله:الثالث-الخ سوم دخیل بودن شیئی وجودی یا عدمی در مأمور به بر دو قسم است اول این که داخل در مأمور به است و مأمور به از او و غیر او تشکیل شده است و امر که صادر می شود روی مأمور به مرکب می رود که این

الثالث ان دخل شیء وجودی او عدمی فی المامور به تاره بان یکون داخلا فیما یأتلف منه و من غیره و جعل جملته متعلقا للأمر فیکون جزء له و داخلا فی قوامه و اخری بان یکون خارجا عنه.

لکنه کان مما لا یحصل الخصوصیه المأخوذ فیه بدونه کما اذا اخذ شیء مسبوقا او ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للامر فیکون من مقدماته لا مقوماته.

و ثالثه بان یکون مما یتشخص به المأمور به بحیث یصدق علی المتشخص به عنوانه و ربما یحصل له بسببه مزیه او نقیصه و دخل هذا فیه ایضا طورا بنحو الشطریه و اخری بنحو الشرطیه.

شیئی که داخل در مأمور به شده جزء مأمور به است و داخل در قوام و پایه های اصلی مأمور به است مثلا ارکان نماز و اجزاء آن چه جزء عدمی باشد یا وجودی که عدمی مثل تروک در نماز و یا تروک در حج و غیره دوم اینکه آن شیء وجودی یا عدمی داخل نیست در مأمور به بلکه خارج از اوست و لکن مأمور به بدون او حاصل نمی شود که شرط مأمور به است این شیء خارجی یا قبل از مأمور به است و یا بعد از مأمور به و یا مقارن با اوست مثل غسل در صوم زن مستحاضه که قبل از صوم باید بکند یا بعد از صوم مثل اغسال لیلیه برای صوم قبلی و مقارن که در روز باید بنماید اگرچه اختلاف در بعضی هست و این شیء خارجی از مقدمات مأمور به است نه از مقومات چون مقومات داخل هستند و جزء هستند و فرق بین مقدمه و مقوم اینست که امر بر روی مقدمه تبعی است نه اصلی یعنی اول امر روی مقوم که مأمور به باشد رفته و بعد بالتبع روی مقدمه رفته است بنا بر آنکه مقدمه واجب واجب باشد شرعا و ایضا فرق بین جزء و شرط آنست که شرط تقیید عقلی دارد و جزء عقلی دارد برای مأمور به و نفس خود شرط

فیکون الاخلال بما له دخل باحد النحوین فی حقیقه المأمور به و ماهیته موجبا لفساده لا محاله.

بخلاف ما له الدخل فی تشخصه و تحققه مطلقا شرطا کان او شطرا.

حیث لا یکون الاخلال به الا اخلالا بتلک الخصوصیه مع تحقق الماهیه بخصوصیه اخری غیر موجبه لتلک المزیه بل کانت موجبه لنقصانها کما اشرنا الیه کالصلاه فی الحمام.

از مأمور به خارج است سوم اینکه آن شیء وجودی یا عدمی نه مقدمه است و نه مقوم حقیقت است بلکه از خصوصیات فردیه است و تشخص مأمور به است یعنی به واسطه این شیء که ممکن است داخل بشود ممکن است خارج هم بشود و مأمور به مزیه و نقصان می دهد که این شیء متشخص ممکن است جزء مأمور به هم بشود مثل نماز در آن چهار مکانی که می شود صلاه قصر را تمام بخواند که آن دو رکعتی که اضافه می کنیم جزء صلوه شده و صلاه را هم مزیه و فضیلتی داده است بنا بر امکان تخییر شرعی بین اقل و اکثر و یا آن شیء تشخص شرط می شود مثل نماز که با جماعت خواندن شرط مزیه و فضیلت نماز است.

دخیل بودن اجزاء و شرایط در صدق موضوع

قوله:فیکون الاخلال به الخ یعنی آن چیزی که جزء یا شرط مأمور به باشد شیئی وجودی یا عدمی داخل یا خارج باشند اگر اخلال به آنها نمودیم مأمور به فاسد است درحالی که اگر بقسم سوم یعنی شیئی تشخص اخلال نمودیم ماهیت مأمور به موجود است ولی مزیه و یا نقصانی در او شده است کما اینکه اشاره نمودیم به او مثل صلاه در حمام که نقصان در فضیلت نماز است.

مخفی نماند بر آنکه شیء عدمی یا جزء شود یا شرط بنا بر قول مصنف این قول مسامحه در تعبیر می باشد چونکه آثار تماما برای شیئی موجود است نه معدوم

ثم إنّه ربما یکون الشّیء مما یندب الیه فیه بلا دخل اصلا لا شطرا و لا شرطا فی حقیقته و لا فی خصوصیه و تشخصه بل له دخل ظرفا فی مطلوبیته بحیث لا یکون مطلوبا الا اذا وقع فی اثنائه.

فیکون مطلوبا نفسیا فی واجب او مستحب کما اذا کان مطلوبا کذلک قبل احدهما او بعده فلا یکون الاخلال به موجبا للاخلال به ماهیه و لا تشخصا و خصوصیه اصلا.

اذا عرفت هذا کله فلا شبهه فی عدم دخل ما ندب الیه فی العبادات یعنی وجود آن مضر است کما آنکه عدم مانع که از اجزاء علت است بهمین معنی است.

استحباب بعض اشیاء در واجب یا در مستحب

قوله:ثم الخ بعد از اینکه بعضی از اشیاء هست که مستحب است آوردن آن در آن موضوع حکم و مسمای حکم و او هیچ دخیل در حقیقت و ماهیت نیست نه شرطا نه جزءا و نه در خصوصیت آن ماهیت یعنی افراد حقیقت بلکه این شیئی است که جای او در مأمور به است به حیثی که نمی باشد مطلوب الا زمانی که در اثناء مأمور به واقع بشود این شیء مطلوب نفسی است در واجب یا مستحب نفس است مثل قنوت که در نماز مستحب است ولی هیچ دخیل در حقیقت یا افراد مسمی نماز نیست و این شیء ممکن است قبل از این واجب یا مستحب مطلوب باشد یا بعد از این ها مثل لا اله الا اللّه که در غیر از دهه ذی حجه هم مستحب است پس نمی باشد اخلال به این شیء موجب اخلال بمأمور به و نه تشخص او یعنی نه موجب اخلال به حقیقت او می شود و نه موجب اخلال بافراد او.

در خصوصیاتی که دخیل در موضوع صحیحی است

قوله:اذا عرفت هذا کله الخ زمانی که شناختی این مطالب را تماما پس شبهه ای نیست در اینکه دخیل نیست این شیء مستحب در عبادات نفسیه در تسمیه آنها یعنی دخیل نیست آنچه که مستحب است و ظرفش در موضوع حکم

نفسیا فی التسمیه باسامیها و کذا فی ما له دخل فی تشخصها مطلقا.

و اما ما له الدخل شرطا فی اصل ماهیتها فیمکن الذهاب ایضا الی عدم الدخل فی تسمیته بها مع الذهاب-الی دخل ما له الدخل جزء فیها فیکون الاخلال بالجزء مخلا بها دون الاخلال بالشرط

لکنک عرفت ان الصحیح اعتبارهما فیها.

الحاد یعشر الحق وقوع الاشتراک للنقل و التبادر و عدم صحه السلب بالنسبه الی معنیین او اکثر للفظ الواحد.

است و همچنین اشیائی که به واسطه آنها گفتیم تشخص و افراد مأمور به مزیه یا نقصانی پیدا می کند هم دخیل در مسمی نیستند چه جزء باشند و چه شرط و آنچه که دخیل است شرطا آن در اصل ماهیت ممکن است که بگوئیم آنها هم دخیل در تسمیه و مسمی نیستند یعنی شرائط صلاه مثل طهاره دخیل در مسمی صلاه نیست و صلاه بدون شرط هم صلاه است با اینکه بگوئیم دخیل است آن چیزی که جزء است در مسمی در تسمیه پس اخلال باین جزء اخلال به ماهیت است بدون اخلال بشرط یعنی به واسطه شرط مثل طهارت که اخلال بشود تسمیه اخلال نمی شود و صحیح است به او صلاه گفت مثلا لکن شناختی که حق اینست که شرط و جزء معتبر است در مسمی و هر دو باید باشند و بدون آنها مسمی صادق نیست مخفی نماند بنا بر اعمیها کما آنکه حق آن بود که اسامی برای اعم وضع شده اند ممکن است بگوئیم شرائط و بعضی از اجزاء غیر ارکان که نباشد باز هم تسمیه صحیح است و اما بنا بر صحیحیها اجزاء و شرائط که باید باشند علاوه برآن نهی در عبادات که موجب فساد است یا اهم دیگری در صلاه نباید باشد چونکه اگر نهی باشد یا اهم دیگری بنا بر آنکه امر به شیء نهی از ضد می کند و صلاه باطل است چون صلاه صحیح آن صلاتی است که نزد شارع می باشد نه صلاتی که بنظر ما باشد و

و ان احاله بعض لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الاخلال او لامکان الاتکال علی القرائن الواضحه و منع کونه مخلا بالحکمه.

حاصل آنکه اگر ما صحیحی شدیم قهرا صحیح نزد شارع معتبر است نه صحیح بنظر ما پس باید در مثل صلاه نهی هم نداشته باشد کما لا یخفی.

امر یازدهم در اشتراک است و تعیین موضوع آن

اشاره

قوله:الحاد یعشر الخ در اول کتاب گفتیم که مقدمه بر چند امور هست یازدهمین از امور در بابت اشتراک می باشد و مخفی نماند که اشتراک بر دو قسم است اول اشتراک معنوی مثل اسماء اجناس که افراد زیاد دارند مثل حجر و شجر و غیره که یک وضع دارند مثل این ها مشترک معنوی است دوم اشتراک لفظی و او لفظی را می گویند که دو یا زیادتر از یک معنی داشته باشد مثل اعلام شخصیه مثل حسن و حسین و غیره که هزاران وضع دارند یا لفظ عین که قریب هفتاد معنی دارد که مراد ما در اینجا اشتراک لفظی است و استعمال لفظ در اکثر از معنی عام استغراقی را شامل نمی شود مثل اکرم کل عالم و همچنین عام مجموعی که همه یک اراده روی آنها؟؟؟ و اجزاء آنها رفته است و اجزاء آن جزء موضوع می شود مثل امری که روی تمام اجزاء صلاه رفته است و همچنین مطلق شمولی یا مقدمات حکمه آنهم محل نزاع ما نیست و همچنین عموم مجاز که یک معنائی که شامل حقیقت بشود و هم مجاز آنهم محل نزاع ما نیست بلکه محل نزاع همان قسمی است که ذکر می شود که در این بابت چند قول هست که مصنف بیان کرده یک مراد صاحب کفایه باشد اینست که گفته حق اینست که واقع است اشتراک در بعضی از جاها به چند دلیل اوّل نقل که همان لغات باشد که جواب از نقل اینست که لغات فقط استعمالات را بیان می کنند و حقیقت و مجاز را ثابت نمی کنند

ثانیا لتعلق الغرض بالاجمال احیانا کما ان الاستعمال المشترک فی القرآن لیس بمحال.

کما توهم لاجل لزوم التطویل بلا طائل مع الاتکال علی القرائن و الاجمال فی المقال لو لا الاتکال علیها.

و کلاهما غیر لائق بکلامه تعالی جل شأنه کما لا یخفی.

و ذلک لعدم لزوم التطویل فی ما کان الاتکال علی حال او مقال اتی به لغرض آخر و منع کون الاجمال غیر لائق بکلامه تعالی مع کونه مما یتعلق به الغرض.

و الا لما وقع المشتبهه فی کلامه.

و قد اخبر فی کتاب الکریم بوقوعه فیه قال اللّه مِنْهُ آیٰاتٌ مُحْکَمٰاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتٰابِ وَ أُخَرُ مُتَشٰابِهٰاتٌ .

دلیل دوم صاحب کتاب تبادر است که بتبادر اشتراک داریم دلیل سوم عدم صحه سلب لفظ از معانی که دارد مثلا لفظ عین که می گوییم عین جاریه و عین ذهب صحیح نیست بگوئیم لیس بعین جاریه و عین ذهب این عدم صحه سلب لفظ عین بر جاریه و ذهب یا زیادتر اثبات می کند اشتراک لفظ عین را اگرچه بعضی محال دانسته اند این اشتراک لفظی را که این قول دوم است دلیل آنها که می گویند محال است اشتراک اینست که می گویند چون مقصود از وضع لفظ بر معنی تفهیم و تفهم است و قرینه آن ممکن است مخفی باشد پس اشتراک محال است.

قوله:لمنع الاخلال الخ ولی جواب این ها داده شده اولا که اخلال نمی شود چون ممکن است واضع اتکال کرده باشد بر قرینه واضحه و باز جواب دیگری آنها داده شده که اخلال نمی شود چونکه در بعضی از جاها بخصوصه مجمل آورده شد چون غرضی بر مجمل آوردن دارد کما اینکه قول سومی را برای این لفظ مشترک آمده که می گویند استعمال لفظ مشترک در قرآن محال می باشد و دلیل

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراک فی اللغات لاجل عدم تناهی المعانی و تناهی الفاظ المرکبات.

فلا بد من الاشتراک فیها فهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراک فی هذه المعانی لاستدعائه الاوضاع الغیر المتناهیه.

و لو سلم لم یکد یجدی الا فی مقدار متناه مضافا الی تناهی او آنست که گفته اگر در لفظ مشترک قرینه نیاورند موجب اجمال کلام می شود و اگر با قرینه باشد کلام طولانی می شود بدون فائده و هر دو این ها در بابت خدای تعالی غیر لائق است ولی جواب این ها هم داده شده بر اینکه اولا کلام طول نمی کشد اگر واضع اتکال بر قرینه حالیه نموده باشد چون قرینه حالیه موجود است و در کلام هم نیست که موجب طول کلام بشود یا اتکال کرده باشد بر قرینه مقالیه مثل استعاده هم معنی اصلی خودش مراد است و هم به کنایه از او معنای دیگری هم پیدا می شود مثلا زید کثیر الرماد معنی اصلی او آنست که زید خاکسترهای او زیاد است ولی به کنایه فهمیده می شود که زید جود و سخاوت دارد و جواب دیگر داده شده بر اینکه می گویند اگر قرینه لفظ مشترک را نیاورند موجب اجمال کلام می شود جواب داده شده که در بعضی از جاها اجمال کلام غرض است و الا نباید در قرآن کلمات متشابه آمده باشد در حالی که خدای تعالی خبر می دهد که در قرآن کلمات متشابهه وجود دارد مثل آیه مِنْهُ آیٰاتٌ مُحْکَمٰاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتٰابِ وَ أُخَرُ مُتَشٰابِهٰاتٌ

در بیان امکان اشتراک لفظی است

و قول چهارم در بابت مشترک لفظی آنست که گفته اند واجب است وقوع لفظ مشترک در لغات چونکه معانی غیر متناهی است یعنی معانی بی شمار می باشد و الفاظ مرکبه شماره دارد و متناهی است پس لابد هر لفظی باید چند معنی داشته باشد و اشتراک باشد و الا الفاظ مطابق با معانی نمی شود و این حرف فاسد است

چونکه جواب این ها هم داده شده بر اینکه معانی غیر متناهیه استدعاء دارد وضعهای غیر متناهیه را مثل خودش و این هم محال است و دیگر اینکه اگر تسلیم شدیم ما معانی غیر متناهیه را فائده ندارد مگر به اندازه متناهی و حاصل آنکه الفاظ متناهیه را به اندازه معانی متناهیه که احتیاج داریم وضع می شود مضافا به اینکه معانی کلیه متناهی هستند و اگرچه جزئیات و افراد این کلمات غیر متناهی هستند در این موقع ما الفاظ را وضع می کنیم برای کلیات و وقتی که الفاظ برای کلیات وضع شد ما مستغنی هستیم از اینکه الفاظی را برای افراد آن کلیات وضع کنیم کما اینکه مخفی نیست این مطلب و باز جواب دیگری اینکه هرجا وضع ندارد شما مجازا استعمال کنید چون باب مجاز واسع می باشد فافهم.

در عدم تناهی الفاظ و معانی

مخفی نماند که از کلمات مصنف استفاده می شود که دو چیز را تسلیم نمود و اقرار به آنها نمود یکی متناهی بودن کلیات معانی اگرچه افراد آنها غیر متناهی است دوم آنکه الفاظ ایضا متناهی می باشند ولی در هر دو اشکال هست و درست نیست اما اول کلیات اگر مراد از مفاهیم عامه باشد مثل مفهوم شیئی و ممکن و امر و همچنین اجناس که در منطق ذکر شده است مثل حیوان و جسم نامی و جسم مطلق و جوهر و غیر این ها البته این ها محصور هستند و متناهی می باشند و اما اگر مراد کلیات که بخواهیم مطالب را برسانیم مراتبه نازله ئی از آنها باشد مثل انسان و حیوان و شجر و حجر و مدر و اجزاء آنها از جنس و فصل و عوارض لازمه و مفارقه و حصص و اصناف آنها در این حال بلا اشکال این معانی کلیه بلامتناهی می باشند مثلا عشر یک مرتبه ای است واحد و عشر هم یک مرتبه ای است و همچنین بالاتر ولی تطبیق آنها را بر انواع خارجی و کلی الی غیر نهایه می باشد و لذا عدد غیر متناهی است و اما دوم که الفاظ متناهی هستند البته اگر مراد الفاظ متعارفه که معمول

المعانی الکلیه و جزئیاتها و ان کانت غیر متناهیه الا ان وضع الالفاظ بازاء کلیاتها یغنی عن وضع اللفظ بازائها کما لا یخفی مع ان المجاز باب واسع فافهم.

الثانی عشر انه قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ فی اکثر من معنی علی سبیل الانفراد و الاستقلال بان یراد منه کل واحد کما اذا لم یستعمل الا فیه علی اقوال اظهرها عدم جواز الاستعمال.

فی الاکثر عقلا و بیانه ان حقیقه الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامه لاراده المعنی بل جعله وجها و عنوانا له

است بین عقلاء ممکن است بگوئیم که آنها متناهی هستند و اما ترکیباتی که از الفاظ مرکب می شود و لو استعمال نمی شود مثلا حسن که سه حرفی هست هر سه حرف را بضمه یا بکسره یا به اختلاف بخوانیم و همچنین اگر یک حرف دیگر به او منضم بشود باز بهمان قسم که در ثلاثی گفته شده است و کذا می رسد الی ما لا نهایه له از اینجا است که اصول کلمات لغت عقلاء دنیا بیست و هشت حرف یا قدری زیادتر یا کمتر است ولی تمام لغات به اختلاف آنها از عربی و عجمی و ترکی و غیره روی همین اصول مرکب می شود و این نظیر اعداد می باشد که از یک گرفته تا ده الا آنکه ترکیب از این ها به یک عددهای غیر متناهی می شود.

امر دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنی

اشاره

قوله:الثانی عشر الخ دوازدهم در استعمال لفظ واحد و اراده اکثر از معنی واحد می باشد در اینجا اختلاف نموده اند علماء در جایز بودن استعمال لفظ و اراده زیادتر از معنی واحد بر سبیل انفراد و استقلال به اینکه آیا می شود در لفظی که اراده انفرادی و استقلالی برای یک معنی می کنیم بر همان لفظ دو اراده انفرادی و استقلالی بنمائیم در دو معنی اقوالی در این بابت گفته شده است اظهر اقوال اینست که جایز نیست استعمال لفظ واحد در زیادتر از یک معنی عقلا و ثبوتا و بیان

بل بوجه نفسه کانه الملقی و لذا یسری الیه قبحه و حسنه کما لا یخفی و لا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک الا لمعنی واحد ضروره ان لحاظه هکذا فی اراده معنی ینافی لحاظه کذلک فی اراده الآخر حیث ان لحاظه کذلک لا یکاد یکون الا بتبع لحاظ المعنی فانیا فیه فناء الوجه فی ذی الوجه و العنوان فی المعنون و معه کیف یمکن اراده معنی آخر معه کذلک فی استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال

و بالجمله لا یکاد یمکن فی حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنیین و فانیا فی الاثنین الا ان یکون اللاحظ احوال العینین فانقدح بذلک امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا کان او غیره فی اکثر من معنی بنحو الحقیقه او المجاز و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فان اعتبار الواحده فی الموضوع له واضح المنع و کون الوضع فی حال وحده المعنی و توقیفیته.

این مطلب اینست که حقیقت استعمال لفظ در معنی فقط مجرد قرار دادن لفظ علامه برای اراده معنی نیست که اگر لفظ علامت برای معنی باشد ممکن است یک شیئی علامت چند چیز باشد کما لا یخفی بلکه این لفظ را قرار داده ایم وجه و صوره و عنوان برای آن معنی بلکه خود صوره معنی است چون لفظ یک صوره دارد و یک معنی و خود معنی هم یک صوره دارد و یک معنی و لفظ برای معنی خود صوره معنی است و وقتی لفظی را می گوییم مثل اینست که معنی را بگوئیم و القاء کرده ایم معنی را بطرف مخاطب و از این جهت است که سرایت می کند قبح و حسن معنی در لفظ یعنی اگر معنی بدو قبیح باشد از لفظ او هم انسان بدش می آید مثل یزید چون بد بوده از اسم او هم انسان بدش می آید و یا علی چون او خوب بوده از اسم او هم انسان خوشش می آید چنانکه مخفی نیست این مطلب و ممکن نیست که لفظ را باین تعریف که نمودیم برای او دو معنی قرار بدهیم در آن واحد ضروری است که با این ملاحظه که تعریف او را نمودیم در اراده معنی که دو اراده بکنیم منافاه دارد در اراده دیگری چونکه ملاحظه نمودن بتعریف قبل نمی باشد لفظ الا به تبع لحاظ معنی

لا یقتضی عدم الجواز بعد ما لم تکن الوحده قیدا للوضع و لا للموضوع له کما لا یخفی.

ثم لو تنزلنا عن ذلک فلا وجه للتفصیل بالجواز علی نحو الحقیقه فی یعنی این تعریف که نمودیم برای لفظ در معنی آنست که لفظ فانی است در معنی نحو فانی بودن صوره در ذی الصوره و عنوان در معنون با این حال چطور ممکن است اراده معنی دیگری را هم بنمائیم در استعمال واحد با آن معنی اول با اینکه لازمه دارد لحاظ دیگری غیر لحاظ اول باشد در این حال.

وجه امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنی

قوله:و بالجمله الخ و حاصل اینکه ممکن نیست در استعمال واحد ملاحظه کنیم لفظ را که صوره برای دو معنی باشد و فانی در دو معنی باشد الا اینکه لاحظ و متکلم احوال العینین باشد پس ظاهر می شود به این مطلب که ممتنع است استعمال لفظ مطلقا چه مفرد باشد یا تثنیه یا غیره در زیادتر از یک معنی به نحو حقیقت یا مجاز و اگر این امتناع ما نبود دلیلهای دیگر بر این مطلب صحیح نیست چونکه آن شخص که دلیل آورده برای عدم جواز استعمال لفظ و اراده دو معنی گفته چون استعمال به قید وحده می باشد که این مطلب منع شده است یعنی وحده قید موضوع له نیست و یا اینکه گفته شده وضع در حال وحده معنی وضع شده است و وضع توقیفیه است یعنی از طرف واضع اگر اجازه هست استعمال می کنیم و الا نه این هم نمی توانست جلوی این استعمال و اراده دو معنی را بگیرد بعد از آنکه وحدت نه قید برای وضع بوده و نه قید برای موضوع له کما لا یخفی.

و حاصل آنکه لفظ وضع شده است برای معنی لا بشرط و وحده و کثره و تمام خصوصیاتی که برای معنی وارد می شود هیچ کدام از آنها نه قید وضع است و نه قید موضوع له بلکه این خصوصیات از استعمال پیدا می شود.

التثنیه و الجمع و علی نحو المجاز فی المفرد مستدلاّ علی کونه بنحو الحقیقه فیهما لکونهما بمنزله تکرار اللفظ و بنحو المجاز فیه لکونه موضوعا للمعنی بقید الوحده فاذا استعمل فی الاکثر لزم الغاء قید الوحده.

فیکون مستعملا فی جزء المعنی بعلاقه الکل و الجزء فیکون مجازا و ذلک لوضوح ان الالفاظ لا تکون موضوعه الا لنفس المعانی بلا ملاحظه قید الوحده و الا لما جاز الاستعمال فی الاکثر لان الاکثر لیس جزء المقید بالوحده بل یباینه مباینه الشّیء بشرط شیء و الشّیء بشرط لا کما لا یخفی

رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اکثر از معنی

قوله:ثم الخ- اگر ما دلیل خودمان را کنار بگذاریم دلیلی که آورده شده در اینجا صحیح نیست چونکه صاحب معالم تفصیل داده است به اینکه در تثنیه و جمع استعمال در زیادتر از واحد حقیقت است و در مفرد مجاز و دلیل آورده است به اینکه در تثنیه و جمع حقیقت است چونکه تثنیه و جمع به منزله تکرار لفظ است و در مفرد مجاز است برای اینست که لفظ وضع شده برای معنی با قید وحده یعنی موضوع له لفظ که معنی باشد مرکب است از معنی و وحدت پس زمانی که استعمال در اکثر بنمائیم لازم می آید که قید وحده را الغاء کنیم و بیندازیم پس در این حال لفظ استعمال شده در جزء معنی کل و چون در غیر ما وضع له استعمال شده پس مجاز است.

قوله:و ذلک لوضوح یعنی این حرفها و دلیلها صحیح نیست چونکه الفاظ وضع نشده اند الا برای نفس معانی یعنی شما که گفتید الفاظ برای معانی با وحده وضع شده اند وحده اصلا دخیل در وضع نیست و خصوصیاتی که عارض بر معانی است از قله و کثره و آلیت و استقلالیت تمام این ها از شئون استعمال است و از عوارض معنی است نه خود معنی کما آنکه در باب معانی حروف گذشت و الا اگر دخیل در وضع می بود جایز نبود استعمال در اکثر.

و التثنیه و الجمع و ان کانا بمنزله التکرار فی اللفظ الا ان الظاهر ان اللفظ فیهما کانه کرر و ارید من کل لفظ فرد من افراد معناه لا انه ارید منه معنی من معانیه فاذا قیل مثلا جئنی بعینین ارید فردان من العین الجاریه لا العین الجاریه و العین الباکیه و التثنیه و الجمع فی الاعلام انما هو بتاویل المفرد الی المسمی بها.

مع أنّه لو قیل بعدم التاویل و کفایه الاتحاد فی اللفظ فی استعمالهما حقیقه بحیث جاز اراده عین جاریه و عین باکیه من تثنیه العین حقیقه لما کان هذا من باب استعمال اللفظ فی الاکثر لان هیئتها انما تدل علی اراده المتعدد مما یراد من مفردهما فیکون استعمالهما و اراده المتعدد من معانیه استعمالا لهما فی معنی واحد کما اذا استعملا و ارید المتعدد عن معنی واحد منهما کما لا یخفی.

قوله:لان الاکثر یعنی چونکه اکثر نیست جزئی که مقید به وحده باشد.

یعنی در ردیف هم نیستند بلکه اکثر و وحده مباین همدیگر هستند و مباینت آنها بشرط شیء که بشرط وحده باشد در وحده است و بشرط لا که بشرط عدم وحده باشد در اکثر می باشد چنانکه مخفی نیست.

در حقیقت و مجاز تثنیه و جمع است

قوله:و التثنیه و الجمع الخ و تثنیه و جمع اگرچه به منزله تکرار دو لفظ هستند الا اینکه ظاهر اینست که لفظ در تثنیه و جمع تکرار شده و اراده شده از هر فرد تکراری از معنی آن یعنی افراد تثنیه در معنی باهم باید متحد باشند همچنان که در لفظ متحد هستند نه اینکه دو فرد با همدیگر متباین باشد مثلا زمانی که شما بگوئید جئنی بعینین اراده شده دو فرد از عین جاریه نه یکی از عین جاریه و یکی از عین باکیه باشد که تباین معنوی دارند و تثنیه و جمع در اعلام شخصیه مثل زید و عمرو و غیره تاویل برده شده است مفرد بمسمی این زید و عمرو و غیره چونکه اگرچه لفظ در هر دو متحد هست ولی در معنی دو زید در خارج متباین هستند

نعم لو ارید مثلا من عینین فردان من الجاریه و فردان من الباکیه کان من استعمال العینین فی المعنیین الا ان حدیث التکرار لا یکاد یجدی فی ذلک اصلا فان فیه الغاء قید الوحده المعتبره ایضا ضروره ان التثنیه عنده انما تکون لمعنیین او لفردین بقید الوحده و الفرق بینها و بین المفرد انما یکون فی انه موضوع للطبیعه و هی موضوعه لفردین منها او معنیین کما هو اوضح من ان یخفی.

که آن زید ابن حسن و این زید بن علی است که در خارج تباین دارند.

قوله:مع أنّه لو قیل الخ و یا آنکه اگر گفته شود که تأویل هم نمی بریم و کافی است فقط اتحاد در لفظ داشته باشند در استعمالشان حقیقتا به حیثی که جایز باشد از تثنیه عین حقیقه عین جاریه و عین باکیه یعنی همین قدر که اتحاد در لفظ داشته باشند بس است می توانیم اراده اکثر کنیم در حالی که باین نحو نمی باشد از باب استعمال لفظ در اکثر چون خود هیئت تثنیه و جمع دال بر اراده متعدد هستند از مفردشان نه اینکه ما اراده متعدد کرده باشیم مثل الف در حال رفع در تثنیه و و او در جمع در حال رفع و یاء در هر دو در حال نصب و جر که دال بر تثنیه و جمع است پس می باشد استعمال این تثنیه و جمع و اراده متعدد از معانی استعمال خود تثنیه و جمع در معنی واحد است کما آنکه اگر استعمال بشوند این تثنیه و جمع در آنجائی که مقصود است و معنی افراد هم یکی است چنانکه مخفی نیست.

و حاصل آنکه در تثنیه و جمع اتحاد لفظی کافی است و لو در معنی مختلف باشند کما آنکه ذکر کرد مصنف در عین جاریه و عین باکیه.

قوله:نعم الخ- بله اگر اراده کنیم مثلا از عینین دو فرد از جاریه را و دو فرد از باکیه را که چهار عدد بشود در این حال می باشد از استعمال تثنیه عینین در

و هم و دفع لعلک تتوهم ان الاخبار الداله علی ان للقرآن بطونا سبعه او سبعین تدل علی وقوع استعمال اللفظ فی اکثر من معنی واحد فضلا عن جوازه و لکنک غفلت عن انه لا دلاله لها اصلا علی ان ارادتها کان من باب اراده المعنی من اللفظ فلعله کان بارادتها فی انفسها حال الاستعمال فی المعنی لا من اللفظ کما اذا استعمل فیها.

دو معنی ولی این حدیث تکرار لفظ در تثنیه و جمع که شما گفتید استعمال تثنیه و جمع در اکثر از باب تکرار لفظ است این تکرار لفظ در اینجا اصلا فایده ندارد در حقیقت بودن تثنیه و جمع آن.چون در اینجا قید وحده الغاء شده.مثل مفرد چونکه ضروری است که تثنیه نزد صاحب معالم برای دو معنی یا دو فرد از یک معنی است با قید وحده یعنی یکی از دو تا که وقتی شما تثنیه را در چهار تا استعمال نمودید این یکی که قید وحده باشد الغاء شده است و افتاده است و فرق بین مفرد و تثنیه اینست که در مفرد لفظ وضع شده بود برای نفس طبیعت بقید وحده و در تثنیه لفظ وضع شده برای دو فرد از آن طبیعت یا دو معنی از آن طبیعت با قید وحده چنانکه این مطلب واضح است.

اشکال هفت یا هفتاد معانی بر قرآن و رد آن

قوله:و هم و دفع الخ (اشکال و جواب).

شاید که شما گمان کنی اخباری که دال است بر اینکه برای قرآن هفت یا هفتاد بطن و معنی دارد دلالت می کند بر واقع شدن استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد فضلا از جواز او یعنی به اثبات هم رسیده فضلا از ثبوت او.

قوله:و لکنک غفلت الخ: و لکن تو غافلی از اینکه دلالت ندارد این اخبار برای آن معنی اصلا بر اینکه اراده شده باشد از باب اراده معنی از لفظ یعنی در قرآن استعمال نشده لفظ در زیادتر از معنی واحد و شاید که اراده

او کان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فیه اللفظ و ان کان افهامنا قاصره عن ادراکها.

زیادتر در نزد خود متکلم است در حال استعمال نه از لفظ مثلا در نماز،آمد اهدنا الصراط المستقیم متکلم اهدنا را استعمال می کند ولی در قلب اراده زیادتر را می کند از باب اینکه مرا هدایت کن که شامل اشیاء مختلفه ای می شود و لفظ در این معانی استعمال نشده است و فقط معنی را اراده کرده بدون دلالت بر او مثل آنکه این لفظ در آن معنائی که اراده کرده است در ذهن خود استعمال شده و وضع لفظ برآن معانی استعمال شده است.

یا جواب دیگر اینکه مراد از بطون لوازم یک معنی واحد است که استعمال شده لفظ در آن معنی اگرچه فهم ما قاصر است از ادراک آن لوازم مثلا همان اهدنا الصراط المستقیم بنا بر اینکه انشاء در قرائت جایز باشد یعنی خدایا مرا هدایت کن و هدایت من لوازمات طولی و عرض دارد چون قهرا من باید حیات داشته باشم که هدایت بشوم و حیات و زنده بودن من لوازماتی دارد از خوراک و پوشاک و مسکن و باز هرکدام از آنها لوازماتی دارد عرضا و طولا الی ما لا نهایه له.

و اما جواب از این آیات قرآنی که مصنف داده است قسم دوم صحیح است و مانعی ندارد و اما قسم اول که این معانی را متکلم در ذهن خودش بیاورد بدون دلالت لفظ بر آنها این جهت منافات با اعجاز قرآن و فصاحت و بلاغه آن دارد و این معنی را ما هم ممکن است که اراده کنیم در ذهن یک لفظی در معنی خودش بلکه استعمال لفظ مهمل در آن هم ممکن است اراده بشود بلکه اصلا این معنی اجنبی است و معانی قرآن ربطی به آن معانی ندارد و مخالف صریح روایات بر فضیلت و عظمت قرآن است و از اینجا است که اخباری

که ذکر می کنیم در باب فضیلت و عظمت قرآن استفاده می شود که هفت یا هفتاد عدد من باب مثل بوده که در اخبار شریفه ذکر شده است بلکه معانی ما لا نهایه له از قرآن شریف طولا و عرضا استفاده می شود و مانعی ندارد که چند روایت از اخبار را که در عظمت و فضیلت قرآن است ذکر کنیم منها قوله علیه السلام:

اذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن فانه شافع مشفع الی ان قال و له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق و له تخوم و علی تخومه تخوم لا تحصی عجائبه و لا تبلی غرائبه

اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان

و منها انه(ع)قال:ان القرآن لا یموت و انه یجری کما یجری اللیل و النهار و کما تجری الشمس و القمر و یجری علی آخرنا کما یجری علی اولنا

و منها قوله(ع)ان القرآن حی لا یموت و الآیه حیه لا تموت فلو کانت الآیه اذا نزلت فی الاقوام و ماتوا ماتت الآیه لمات القرآن و لکن هی جاریه فی الباقین کما جرت فی الماضین.

و منها قوله(ع)لو ان الآیه اذا نزلت فی قوم ثم مات اولئک ماتت الآیه لما بقی من القرآن شیء و لکن القرآن یجری اوله علی آخره ما دامت السموات و الارض و لکل قوم آیه یتلوها هم منها من خیر او شر و غیر ذلک از اخباری که در عظمت و بزرگی قرآن رسیده است از ائمه اطهار«علیهم السلام».

مخفی نماند استعمال لفظ در معنی بر سه قسم بیان کرده اند

اول آنکه استعمال لفظ در معنی همان قسمی است که صاحب کفایه فرمود که لفظ فانی در معنی و صوره معنی شود و در این حال ممکن نیست یک صوره واحده که لفظ است برای دو ذی الصوره و دو شیء بشود کما آنکه اجسام خارجیه هرکدام یک صورتی دارند و یک صوره برای دو جسم محال است بنا

بر این قول البته استعمال لفظ در معنی همان طوری است که صاحب کفایه فرمود عقلا و مقام ثبوت محال است تا چه رسد به مقام اثبات.

قسم دوم استعمال لفظ در معنی لفظ علامت است برای معنی چونکه متکلم می خواهد معنی را برساند بمخاطب و یک علامتی در بین باشد که معنی رسیده شود بمخاطب و لذا در اکثر آن علامت الفاظ است بین عقلا دنیا اگرچه ممکن است به اشاره یا به کتاب یا بفعل آن معنی را برسانیم بمخاطب.

بنابراین قسم دومی البته استعمال لفظ در اکثر از معنی ممکن بلکه وقوع هم دارد کما آنکه بعد ذکر می کنیم ولی خلاف ظاهر است و محتاج به قرینه قطعیه است قسم سوم از معنی وضع تعهدی است از طرف واضع بطرف مخاطب و اینکه هروقت معنای آب را یا نان را مثلا بخواهد اراده کند لفظ هریک آنها را می آورد و آن معنی که قصد کرده در ذهن خود مظهر آن معنی آن لفظ است غالبا اگرچه باز ممکن است به کتابت یا اشاره یا بفعل خارجی بیان کند آن معنی را

و حق آنست که استعمال الفاظ در معانی همان تعهدی است بین متکلم و مخاطب که هروقت معنائی را اراده کرد لفظ آن معنی را برای اظهار آن معنی می آورد و به واسطه لفظ،چیزی ایجاد نمی شود و لو موجود اعتباری باشد کما آنکه مشهور می گویند که انشاء ایجاد معنی است بلفظ بلکه لفظ مظهر معنی است کما آنکه گذشت و بنا بر قول تعهد البته باز استعمال لفظ در اکثر از معنی ممکن است بلکه وقوع هم دارد ولی باز خلاف ظاهر است و بنا بر قول اول هم که صاحب کفایه.قائل است که محال است بلکه می گوییم ممکن است و وقوع هم دارد.

ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی

دلیل اول آنکه وضع عام و موضوع له خاص که در باب حروف گذشت برگشت آن بوضع خاص و موضوع له خاص می شود و آنکه معنی لفظ جزئی

حقیقی است ولی فرقی که دارند آنکه اعلام شخصیه چون معانی آنها محصور است البته هر معنائی یک وضعی دارد بخلاف باب حروف که چون افراد و جزئیات آن غیر محصور است لذا از خود مصنف گذشت که عام وجه برای افراد و جزئیات خارجیه ممکن است شود و از این جهت متأخرین می گویند وضع عام موضوع له خاص در حروف و امثال آن آنست که:

سؤال می کنیم در اینجا آیا عام یک معنی است و یک لفظ و یک صوره است که برای افراد ما لا نهایه له وجه شده است و عنوان شده است بلا اشکال یک اراده است و یک وجه است چگونه ممکن است بنا بر قول مصنف این یک وجه برای اشیاء مختلفه وجه آنها بشود.

و حاصل همچنان که گذشت فرق بین اعلام شخصیه و وضع عام موضوع له خاص نیست مگر رسیدن به آن افراد به واسطه عام و این وجه عام یک معنی بیشتری نیست و یک لفظ بیشتر نیست و یک اراده هم روی آن بیشتر نرفته است هرچه را که اینجا جواب دادیم جواب استعمال لفظ در اکثر از معنی هم جواب بدهیم.

بهمین قسم ممکن است عام استغراقی را بگوئیم مثل عالمون مثلا علامت جمع و او است و چگونه ممکن است این و او را فرض کنید وجه هزاران نفر افراد شخصیه بشود در یک استعمال چونکه فرض آنست که و او یک کلمه و یک لفظ بیش نیست.

دلیل دوم زید قائم که گفتیم و هر محمولی را که بر موضوع حمل کردیم قهرا باید تصور موضوع و محمول استقلالا بشود پس در آن واحد دو اراده استقلالی روی دو شیئی که موضوع و محمول بلکه نسبت هم شده است.

و حاصل آنکه متکلم در حین اینکه حکم می کند مثل زید قائم یا غافل است یا ملتفت بموضوع و محمول و نسبت و ثالثی هم ندارد و چونکه غافل بودن او غیر

الثالث عشر انه اختلفوا فی ان المشتق حقیقه فی خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال او فیما یعمه و ما انقضی عنه علی اقوال بعد الاتفاق علی کونه مجازا فیما یتلبس به فی الاستقبال و قبل الخوض فی المسأله و تفصیل الاقوال فیها و بیان الاستدلال علیها ینبغی تقدیم امور.

معقول است پس معین است حتما که التفات دارد التفات استقلالی به موضوع و محمول و نسبت در آن واحد و همین معنی است که می گویند لازمه دارد حمل و حکم جمع بین لحاظین استقلالیین در هر حکمی

دلیل سوم ممکن است انسان در آن واحد چندین کار را بکند مثل اینکه کلامی را بگوید برای معانی و حرکت بدهد دستش را برای معنی دیگر با اینکه دو معنی دو اراده استقلالی می خواهد و در آن واحد هم ایجاد شده آن دو اراده کما لا یخفی.

امر سیزدهم بحث در مشتق است

اشاره

قوله:الثالث عشر الخ سیزدهم از اموری که گفتیم در مقدمه باید گفته بشود در بابت مشتق است در اینجا اختلاف نموده اند در اینکه مشتق حقیقت است فقط در خصوص آن چیزی که تلبس به مبدأ می شود در حال یعنی موقع تلبس ذات به مبدأ و نسبت یکی باشد مثلا زید ضارب است در زمان گذشته یا ضارب است در زمان آینده و یا ضارب هست الآن که اگر مطابق با زمان نسبت و زمان تلبس ذات به مبدأ باشد حقیقت است یا عام است مثلا اگر زید دیروز ضارب بود آیا صحیح است الآن بگوئیم به او ضارب حقیقتا یا الآن مجاز است که نسبت را الآن به او بدهیم چونکه دیروز ضارب بوده و الآن ضارب نیست در این بابت اختلاف نموده اند علماء بر اقوالی-بعد از اینکه اتفاق دارند بر مجاز بودن مشتق اگر ذات متلبس به آن بشود آینده و در زمان استقبال مثلا بگوید زید ضارب است الآن در حالی که در واقع زید فردا ضارب است این مجاز است و قبل از آنکه وارد

احدها ان المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات.

بل خصوص ما يجرى منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا من الذات بملاحظه اتصافها بالمبدا و اتحادها معه بنحو من الانحاء كان بنحو الحلول او الانتزاع او الصدور او الايجاد كاسماء الفاعلين و المفولين و الصفات المشبهات.

بل و صيغ المبالغه و الاسماء الأزمنه و الامكنه و الآلات كما هو ظاهر العنوانات و صريح بعض المحققين مع عدم صلاحيه ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض الا التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الاجله من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق بها و خروج ساير الصفات و لعل منشئه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل.

و هو كما ترى و اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات بحسب الفعليه و الشأنيه و الصناعه و الملكه حسبما يشير اليه لا يوجب تفاوتا فى فى المهم من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى.

در مسئله بشويم و در تفصيل اقوال و بيان دليل بشويم سزاوار است كه چند اموری را مقدم كنيم:

انواع اتحاد مشتق با ذات

قوله:احدها الخ اول اينكه مراد بمشتق در اينجا نيست مطلق مشتقات حتى فعل و مصدر را هم بگيرد بلكه فقط شامل خصوص آن مشتقاتى مى شود كه جارى مى شود از آنها بر ذوات و محمول واقع مى شود از چيزهائى كه مى باشد مفهوم آنها گرفته شده باشد از ذات يعنى حمل بر آنها جايز باشد مثلا نمى شود گفت زيد ضرب ولى جايز است بگوئيم زيد ضارب يعنى:آن مبدأ با ذات خودش متحد باشد لفظ ضارب با زيد متحد باشند و اين اتحاد يا بنحو حلول است

مثل ابیض که اتحاد ذات بر بیاض حلولی است و یا انتزاعی که منشأ انتزاع او وجود دارد بدون منتزع مثل ملکیت و فوقیت و تحتیت و اسماء ذات اقدس الهی که متحده هستند با ذات مثل علیم و قدیر یا اتحاد او بر نحو صدور یا وقوع است که مثل ضرب که از انسان صادر می شود و یا بر انسان واقع می شود و آن مشتقاتی که گفتیم مفهوم آنها گرفته شده باشد از ذات مثل اسم فاعل و مفعول و صفات مشبهه بلکه صیغه های مبالغه مثل ضراب و اسماء زمان و مکان مثل مقتل و مشرب و اسم آلت مثل مخیط کما اینکه او ظاهر عنوانات است و تصریح نموده اند بعضی محققین به اینکه صلاحیت ندارد که اختصاص نزاع بشود به بعضی الا اینکه آن مثالها را از باب تمثیل آورده باشند کما اینکه واضح است این مطلب و دلیلی بر صاحب فصول نیست که گمان کرده فقط بحث مختص باسم فاعل و آنچه که بمعنی فاعل است از صفات مشبهه و آنچه که ملحق به اسم فاعل می شود مثل امور انتزاعیه و سایر صفات دیگر را مثل اسماء زمان و مکان و آلت را خارج کرده است از بحث و شاید صاحب فصول برای اینکه این مثالها چون متفق علیه همه علماء است از این جهت گمان کرده که بحث فقط برای این امثال است و این را چنانکه می بینی صحیح نیست قوله و اختلاف انحاء الی آخره یعنی و اختلاف اقسام تلبسات حسب تفاوت مبادی مشتقات با ذات سبب نمی شود که خارج شود باقی و تفاوت مشتقات چند قسم می شود یا بحسب فعلیت است مثل درخت که الآن میوه دارد یا بحسب شأن او است مثلا همان درخت در حالی که میوه ندارد ولی به او می گویند درخت میوه دار یا صناعه مثل بقال و عطار و غیره یا بحسب ملکه است مثل عالم و نجار و غیره بحسب آنچه که اشاره می شود به اینکه اختلاف در مشتقات به این قسمی که ذکر شد موجب اختلاف بحث ما نمی شود بلکه بحث ما در تمام اینهاست و اختلاف در مواد مشتقات کما آنکه گذشت اختلاف در هیئت مشتق نمی شود.

ثم إنّه لا یبعدان یراد بالمشتق فی محل النزاع مطلق ما کان مفهومه و معناه جاریا علی الذات و منتزعا عنها بملاحظه اتصافها بعرض او عرضی و لو کان جامدا کالزوج و الزوجه و الرق و الحر فان ابیت الا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق کما هو قضیه الجمود علی ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد ایضا محل النزاع کما یشهد به ما عن الایضاح فی باب الرضاع فی مسئله من کانت له زوجتان کبیرتان ارضعتا زوجته الصغیره ما هذا لفظه تحرم المرضعه الاولی و الصغیره مع الدخول بالکبیرتین.

عموم نزاع در مشتق و لو جامد یا عرضی باشد

قوله ثم انّه الخ بعد بعید نیست که اراده کنیم از مشتق در محل نزاع مطلق آنچه را که می باشد مفهوم او و معنایش جاری بر ذات و گرفته شده باشد از آن ذات یعنی هر ذاتی که صفتی داشته باشد آن صفت در مشتق است یا بعرض باشد یا عرضی و آن صفت از آن ذات گرفته شده باشد او مشتق است و محل نزاع ماست اگرچه جامد هم باشد مثل زوج و زوجه و رق و حریت قوله بعرض او عرضی و مخفی نماند که عرض مثل اعراض تسعه است مثل سفیدی و سیاهی و غیره ولی عرضی آنست که وجود خارجی ندارد منشأ او وجود دارد مثل زوجیت و ملکیت که امور اعتباریه هستند.

بعد اگر شما امتناع نمودید و گفتید محل نزاع ما فقط آن مشتقی است که از لفظ مشتق فهمیده می شود یعنی از دیگری گرفته شده است مثل ضارب و مضروب و غیره و این جوامد مثل زوجیت و حریت و غیره را کنار گذاردید جواب می دهیم که این جوامد اگرچه از جهت موضوع داخل نیستند ولی حکما داخل در محل نزاع هستند یعنی موضوعا این ها جزء مشتقات نیستند که داخل باشند در محل نزاع ولی حکما چون احتیاج به آنها داریم و غرض ما مترتب بر این ها

و اما المرضعه الآخره ففی تحریمها خلاف فاختار والدی المصنف و ابن ادریس تحریمها لان هذه یصدق علیها ام زوجته لانه لا یشترط فی المشتق بقاء المشتق منه هکذا هاهنا و ما عن المسالک فی هذه المسأله من ابتناء الحکم فیها علی الخلاف فی مسئله المشتق فعلیه کلما کان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظه اتصافها بالصفات الخارجه عن الذاتیات کانت می شود داخل می شوند در محل نزاع کما اینکه شهادت به این مطلب می دهد کتاب ایضاح در باب رضاع در مسئله کسی که دو زن کبیره دارد که هر دو آنها زن صغیره و کوچک این مرد را شیر بدهند با دخول بکبیرتین آن وقت آن زن که اول شیر داده با بچه حرام می شوند برای آن مرد چون زن صغیره یا ربیبه آن مرد می شود اگر شیر آن زن از مرد دیگری باشد یا بچه اش می شود اگر شیر از همان مرد باشد.

اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا

در اینجا اشکال شده است بر همان زوجه اولی بنا بر اینکه مشتق حقیقت است در متلبس به مبدأ بالفعل نه اعم.

اشکال شده است بر اینکه زوجه بودن صغیره به واسطه تحقق رضاع مرتفع می شود پس چگونه این زن ام الزوجه می شود چون الآن زوجیت ندارد.

و حاصل آنکه زمانی که محقق می شود رضاع و تمام می شود همان زمان ارتفاع زوجیت است و همان زمان هم عنوان ام الزوجه برای همان کبیره باید ثابت بشود بنا بر اینکه ارتفاع زوجیت شده دیگر ام الزوجه ثابت نمی شود و هر سه عنوان در یک زمان حاصل می شود تحقق رضاع و تحقق ام الزوجه و ارتفاع زوجیت.

عرضا او عرضیا کالزوجیه و الرقیه و الحریه و غیرها من الاعتبارات و الاضافات کان محل النزاع و ان کان جامدا و هذا بخلاف ما کان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتیات فانه لا نزاع فی کونه حقیقه فی خصوص ما اذا کانت الذات باقیه بذاتیاتها.

فائده بحث مشتق در زوجه کبیره و صغیره

قوله:اما مرضعه الاخری ولی در زن دومی که شیر داده اختلاف هست که آیا حرام می شود برای آن مرد یا نه پس در ایضاح گفته والد من مصنف و ابن ادریس گفته اند که حرام می شود چونکه این زن هم به او ام الزوجه گفته می شود و شرط نیست در مشتق بقاء مشتق منه یعنی در این بچه شرط نیست که الآن زوجه آن مرد باشد تا این زن ام الزوجه آن مرد بشود بلکه چون زمانی زوجه بوده است و الآن بنت رضاعی این مرد است کافی است و آنچه که در مسالک آورده شد که مبتنی است حکم در این مسئله که آیا حرام است یا نه زن دومی برخلاف در مسئله مشتق است بنابراین هرچه که می باشد مفهوم او منتزع از ذات به ملاحظه اینکه او یک صفتی داشته باشد که خارج از ذاتیات او باشد که آن صفت یا عرض باشد یا عرضی«گذشت معنی و بیان عرض و عرضی»مثل زوجیه و رقیه و حریه و غیره از اعتبارات و اضافات می باشد محل نزاع ما و اگرچه جامد هم باشد یعنی آن ذاتی که متصف به یک صفتی بشود و لو صفت اعتباری باشد و آن صفت از او گذشته باشد و ذات باقی باشد آن محل نزاع ماست و اگر جامد هم باشد کما اینکه گذشت و این بخلاف آن وقتی است که مفهوم او منتزع از مقام ذات و ذاتیات باشد یعنی یا ذات او برود مثل انسان که هر دو جزء او برود که حیوان و ناطق باشد یا آنکه بعضی از ذاتیات او برود مثل اینکه یک جزء انسان که حیوان است برود یا ناطق او پس به درستی که نزاعی نیست در اینکه محل

ثانیها قد عرفت انه لا وجه لتخصیص النزاع ببعض المشتقات الجاریه علی الذوات الا انه ربما یشکل بعدم امکان جریانه فی اسم الزمان لان الذات فیه و هی الزمان بنفسه ینقض و ینصرم فکیف یمکن ان یقع النزاع فی ان الوصف الجاری علیه حقیقه فی خصوص المتلبس بالمبدا فی الحال او فیما یعم المتلبس به فی المضی و یمکن حل الاشکال بان انحصار مفهوم نزاع ما در آنجائی است که ذات یا ذاتیات باقی باشد و صفت آنها رفته باشد نه خود ذات برود یا بعضی ذاتیات آنها مثل انسانی که انسانیت او برود و خاک بشود یا کلبی که در نمک زار نمک بشود اگرچه ماده و هیولای او باقیست ولی چون حقیقت او از بین رفته است و حقیقت هر شیئی بصوره نوعیه اوست و چون صوره نوعیه او تبدیل شد و شیئی دیگر شد در این موارد محل نزاع ما نیست چون حقیقت عوض شده است نه اینکه حقیقت باقی است و صفت او رفته باشد مثل زوجیت و رقیت.

در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است

قوله:ثانیها قد عرفت الخ بتحقیق شناختی که وجهی نیست بر اینکه نزاع مختص بشود ببعض مشتقات که جاری است بر ذوات چونکه گفتیم هرچه که از ذات گرفته شده باشد و آن ذات دارای صفتی از عرض یا عرضی باشد او مشتق و محل نزاع ماست.

ولی اشکال می شود در اسم زمان چون در اسم زمان ذات او که زمان باشد آن بآن منقضی می شود و ما گفتیم صفت او برود ولی ذات او باقی بماند در اینجا که ذات او رفته است چطور ممکن است که واقع بشود نزاع در اینکه وصفی که جاری است بر ذات حقیقت است در خصوص متلبس به مبدأ یا عام و شامل ذاتی که منقضی شده از آن مبدأ می شود

عام بفرد کما فی المقام لا یوجب ان یکون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام و الا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلاله مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فیه تبارک و تعالی.

ثالثها ان من الواضح خروج الا فعال و المصادر المزید فیها عن حریم النزاع لکونها غیر جاریه علی الذوات ضروره ان المصادر المزید فیها کالمجرد فی الدلاله علی ما یتصف به الذوات و یقوم بها کما لا یخفی

قوله و یمکن حل الاشکال ولی ممکن است حل اشکال به اینکه مفهوم عامی که در خارج منحصر بفرد است موجب نمی شود که وضع کنیم لفظ را در مقابل فرد بدون عام بلکه می توانیم برای عام وضع کنیم و الا اگر نشود وضع بر عام کنیم واقع نشده بود خلافی در جائی که وضع شده لفظ اللّه برای ذات اقدس الهی چونکه اختلاف است که لفظ اللّه علم است برای ذات اقدس الهی کما اینکه حق همین است و یا علم نیست که گفته اند الف و لام اللّه الف و لام معرفه است و اله خودش نکره است به واسطه الف و لام معرفه شده است مثل الرجل یا اینکه لفظ واجب الوجود وضع شده برای مفهوم عامی که در خارج فقط منحصر بفرد و به خدای تبارک و تعالی است و افراد دیگر او ممتنع است یا ممکن مثل لفظ شمس یا قمر.

و جواب دیگر آنکه مثل مقتل که اسم زمان و مکان و مصدر میمی است او مشترک معنوی است برای هر سه این ها و اگر بعضی افراد آنها ممتنع شد این سبب نمی شود که وضع بر عموم نباشد.

و جواب دیگر آنکه بقاء زمان اگر ما او را گرفتیم آنچه که بین حدین است از مبدأ و منتها مثل شهر و یوم و سنه لا اشکال در اینکه این ها باقی است و از اینجا است که در ماه رمضان استصحاب نفس زمان را می کنیم با اینکه زمان

ان الافعال انما تدل على قيام المبادی بها قيام صدور او حلول او طلب فعلها او تركها منها على اختلافها.

منقضی است و زمان دوم غير زمان اول است و اين موضوع هيچ اشكالی ندارد در بين عقلاء و دقت عقلی فلسفی را در او اعتبار نمی دانند كما آنكه استصحاب تكلم و استصحاب حيض و غير اين ها می شود از چيزهائی كه عرفا يک موضوع گفته می شود و لو عقلا جزء قبلی غير جزء بعدی می باشد و آنا به آنا منقضی می شود ان اجزاء كما لا يخفی.

قوله:ثالثها ان من الواضح الخ سوم اينكه از واضحات است كه خارج است افعال و مصادير مزيد فيه از محل نزاع چونكه افعال و مصادر جاری بر ذات نيستند يعنی نمی توانيم مصدر را حمل بر ذات كنيم مثلا نمی توانيم بگوئيم زيد اكرام يا زيد ضرب يا غيره چونكه ضروری است كه مصدرهای مزيد فيه مثل مصادر مجرد هستند در دلالت برآن ذاتی كه متصف به اين مصادر هستند مثلا زيد متصف به الاكرام يا زيد متصف بالضرب صحيح است ولی صحيح نيست حمل بكنيم اين ها را بر زيد و بگوئيم زيد اكرام يا زيد ضرب.

خروج افعال و مصادر از بحث مشتق

قوله:ان الافعال الخ و اينكه افعال همانا دلالت می كنند بر قيام مبادی به آن ذوات كه قيام صدور می شود بعض اوقات مثل اكل و ضرب و غيره و يا حلولی مثل موت و مرض و چيزهائی كه انسان اختياری او نيست و يا طلب فعل است مثل اوامر و يا طلب ترک فعل را است مثل نواهی بانواع اختلافی كه دارند و حاصل آنكه افعال يک مبادی و مصاديری دارند كه قيام آنها بذوات است و از ذات پيدا می شود مثلا اگر گفتيم ضرب زيد ماده ضرب كه ضرب باشد قيام بزيد دارد اين قيام او قيام صدوری است و يا حلولی و غيره كه ذات متصف است باين ماده كما اينكه در مصدر گذشت.

ازاحه شبهه قد اشتهر فی السنه النحاه دلاله الفعل علی الزمان حتی اخذوا الاقتران بها فی تعریفه و هو اشتباه.

ضروره عدم دلاله الامر و لا النهی علیه بل علی انشاء طلب الفعل و هیئت ضرب دلالت دارد بر نسبت ضرب را بزید از این جهت افعال مثل مصادر می شوند که حمل در آنها ممکن نیست و مواد آنها معانی مصادر است که گذشت و هیئت افعال فقط نسبت مواد را بذات می دهد کما آنکه گذشت در ضرب زید.

دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین

قوله:ازاحه شبهه الخ بتحقیق که مشهور است در زبان نحویها که فعل دلالت بر زمان می کند حتی اینکه در تعریف فعل می گویند که مقترن به یکی از ازمنه ثلاثه است و این حرف اشتباه است.

مخفی نماند که فعل یک ماده ای دارد و یک هیئتی و لا اشکال در اینکه ماده دلالت بر زمان نمی کند و موضوع له او طبیعت لا بشرط مقسمی است و هیچ خصوصیتی در او گرفته نشده است و اما هیئت وضع آنها وضع حروف است کما تقدم و هیچ دلالت بر زمان ندارد و بلکه نسبت ماده را بذات می دهد مثلا ضرب زید دلالت می کند هیئت بر اینکه ماده ضرب منتسب است بزید قبل از تکلم کما آنکه یضرب زید هیئت آن دلالت می کند بر وقوع نسبت ضرب بزید از حین تکلم الی ما بعد و همچنین فعل امر دلالت دارد طلب آن نسبت را از زید کما آنکه نهی هم دلالت بر ترک طلب و هیچ کدام از این ها دلالت بر زمان ندارند نه دلالت مطابقه و نه تضمن و نه التزام.

قوله:ضروره عدم دلاله الخ و ضروری است که امر و نهی دال بر زمان نیستند بلکه فقط دلالت بر انشاء طلب فعل یا طلب ترک فعل را می کنند و نهایه امر

او الترک غایه الامر نفس الانشاء بهما فی الحال کما هو الحال فی الاخبار بالماضی او المستقبل او بغیرهما کما لا یخفی.

بل یمکن منع دلاله غیرهما من الافعال علی الزمان الا بالاطلاق و الاسناد الی الزمانیات و إلا لزم القول بالمجاز و التجرید عند الاسناد الی غیرها من نفس الزمان و المجردات.

آنست که نفس انشاء به امر و نهی در حال است کما اینکه اخبار به ماضی یا به مستقبل یا بغیر از این ها در حال واقع می شود یعنی لفظ نهی را الآن ایجاد و تکلم می کنیم مثل لفظ ماضی یا مضارع که تکلم لفظ او را الآن می کنیم ولی زمان آینده یا حال یا گذشته را از لفظ امر یا نهی نمی فهمیم

قوله:بل یمکن منع دلالت غیرهما: یعنی ماضی و مضارع هم دلالت بر زمان ندارند و ممکن است منع کنیم غیر امر و نهی از افعال را هم بر دلالت بر زمان الا آنکه این ماضی یا مضارع اسناد داده بشوند بسوی زمانیات چون یک زمان داریم و یک زمانیات و زمان ظرف زمانیات است مثلا زید در هر حالی یک زمانی دارد خود زید مظروف است و زمان او ظرف آن وقت اگر گفتیم مثلا ضرب زید یا یضرب زید زمان از زید فهمیده می شود چون زید احتیاج به زمان دارد نه ضرب یا یضرب یا غیره بدلیل اینکه اگر فعل دال بر زمان باشد باید در جائی که نسبت می دهیم این فعل را به نفس زمان مثلا گفتیم سیاتی زمان یا مضی الزمان یا اینکه نسبت به مجردات دادیم مثلا گفتیم علم اللّه یا کان اللّه یا غیره چون در نفس زمان و مجردات زمان نیست باید این فعل مجازا آورده شده باشد و چون در هر دو یعنی در زمانیات و مجردات آوردن فعل و استعمال او حقیقت است در حالی که در یکی زمان دارد و یکی زمان ندارد

نعم لا یبعد ان یکون لکل من الماضی و المضارع بحسب المعنی خصوصیه اخری موجبه للدلاله علی وقوع النسبه فی الزمان الماضی فی الماضی و فی الحال او الاستقبال فی المضارع فیما کان الفاعل من الزمانیات.

و یؤیده ان المضارع یکون مشترکا معنویا بین الحال و الاستقبال و لا معنی له الا ان یکون له خصوص معنی صح انطباقه علی کل منهما لا انه یدل علی مفهوم زمان یعمها کما ان الجمله الاسمیه کزید ضارب یکون لها معنی صح انطباقه علی کل واحد من الازمنه مع عدم دلالتها علی واحد منها اصلا فکانت الجمله الفعلیه مثلها:

معلوم می شود که در هر دو حقیقت است و معلوم می شود که فعل دال بر زمان نیست

قوله:نعم الخ بله بعید نیست که برای ماضی و مضارع یک خصوصیتی باشد چون ممکن است بگوئید حال که هر دو معنای آنها یکی است و دال بر زمان نیستند پس چه فرق بین ماضی و مضارع است.

جواب اینکه یک خصوصیتی هست بین ماضی و مضارع و آن اینست که زمان قبل از تکلم خصوص ماضی است و حین تکلم و بعد از تکلم مختص به مضارع است البته در جائی که فعل ماضی یا مضارع فاعل آن از زمانیات باشند نه مجردات مثل ضرب زید یا یضرب زید قوله:و یؤید ان المضارع الخ و تأیید می کند مطلب قبلی را که گفتیم فعل دال بر زمان نیست اینکه فعل مضارع می باشد مشترک معنوی بین حال و استقبال ولی دلالت نمی کند بر مفهوم زمانی که عام باشد و شامل حال و استقبال بشود بلکه یک معنی است که منطبق می شود به حال و استقبال مثل جمله اسمیه در مثل زید ضارب که یک معنی است و صحیح است که منطبق بشود بر حال یا گذشته یا آینده البته در حالی که امس یا الآن

و ربما یؤید ذلک ان الزمان الماضی فی فعله و زمان الحال او الاستقبال فی المضارع لا یکون ماضیا او مستقبلا حقیقه لا محاله بل ربما یکون فی الماضی مستقبلا حقیقه و فی المضارع ماضیا کذلک و انما یکون ماضیا او مستقبلا فی فعلهما بالاضافه کما یظهر من مثل قوله یجیئنی زید بعد عام و قد ضرب قبله بایام و قوله جاء زید فی شهر کذا و هو یضرب فی ذلک الوقت او فیما بعده فیما مضی فتامل جیدا

ثم لا باس بصرف عنان الکلام الی بیان ما به یمتاز الحرف عما عداه یا غدا داشته باشد منطبق هر سه زمان می شود و بدون قید ظهور حال را می رساند ولی وقتی که که امس مثلا داشت شامل گذشته می شود فقط و فعل هم همین طور است یک معنی است که شامل حال و استقبال می شود که برای حال لام بر سرش می آوریم مثل لیضرب و برای استقبال سین یا سوف مثلا سیضرب یا سوف یضرب.

قوله و ربما یؤید ذلک الخ و تأیید می کند این مطلب را که بعض اوقات زمان ماضی در فعل ماضی یا حال یا استقبال در مستقبل ماضی و مستقبل حقیقی نیستند بلکه چه بسا ماضی در مستقبل حقیقی می شود و مستقبل در ماضی البته به اضافه خودشان یعنی ماضی نسبت بمستقبل که در همان کلام است حقیقی می شود نه در حقیقت خارجی مثلا می گویی می آید پیش من زید یک سال دیگر که قبل از آمدنش فلانی را زده است این ماضی است که زمان مستقبل آمده است یا آمد پیش من زید در ماه فلان که در آن وقت فلانی را می زد این مستقبل است که در زمان گذشته استعمال شده است پس تامل کن جیدا.

ثم لا باس الخ بعد مانعی ندارد که چون کلام به اینجا رسید چون مناسبت دارد مقام کلام ذکر کنیم امتیاز حرف را از اسم و فعل چون که اسم و فعل را

بما یناسب المقام لاجل الاطراد فی الاستطراد فی تمام الاقسام فاعلم انه و ان اشتهر بین الاعلام ان الحرف ما دل علی معنی فی غیره و قد بیناه فی الفوائد بما لا مزید علیه الا انک عرفت فیما تقدم عدم الفرق بینه و بین الاسم بحسب المعنی و انه فیهما لم یلحظ فیه الاستقلال بالمفهومیه و لا عدم الاستقلال بها و انما الفرق هو انه وضع لیستعمل و ارید منه معناه حاله لغیره و بما هو فی الغیر و وضع غیره لیستعمل و ارید منه معناه بما هو هو

گفتیم حرف را هم بگوئیم در حالی که این جمله اصلا ما نحن فیه نیست ولی بمناسبت مقام آورده شده است.

در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له

فاعلم: پس بدان که مشهور بین علماء آنست که حرف دلالت می کند بر معنی در غیر خودش و بیان کردیم ما در کتاب فوائد در بابت حرف آنچه را که بیشتر نمی شد بگوئیم در بابت حرف الا اینکه قبلا در همین کتاب شناختی که فرقی نیست بین اسم و حرف بحسب معنی چون من ابتداء را می رساند و خود لفظ ابتداء که مصدر و اسم است هم ابتداء را می رساند و در این معنی استقلال و عدم استقلال ملاحظه نشده است و جزء معنی گرفته نشده است ولی فرقی که هست بین اسم و حرف آنست که در استعمال واضع اسم را وضع کرده تا اراده بشود از او معنای استقلالی ولی حرف را وضع کرده که اراده بشود از او معنی آلیت و این فرق از جهت استعمال است نه مستعمل فیه تا اینکه فرق از جهت معنی باشد بلکه فرق از جهت معنی نیست پس لفظ ابتداء اگر استعمال شد در معنی آلیت و حاله لغیره و من استعمال شد در معنی استقلالی نباید مجاز باشد چون معنای هر دو یکی است و استعمال در غیر ما وضع له نشده اند و بلکه حقیقت است اگرچه خلاف قانون استعمال نموده ایم و نسبت بقانون استعمال مجاز است قوله فالمعنی فی کلیهما

و علیه یکون کل من الاستقلال بالمفهومیه و عدم الاستقلال بها انما اعتبر فی جانب الاستعمال فیه لیکون بینهما تفاوت بحسب المعنی فلفظ الابتلاء لو استعمل فی المعنی الآلی و لفظه من فی المعنی الاستقلالی لما کان مجازا و استعمالا له فی غیر ما وضع له و ان کان بغیر ما وضع له فالمعنی فی کلیهما فی نفسه کلی طبیعی یصدق علی کثیرین و مقیدا باللحاظ الاستقلالی او الآلی کلی عقلی و ان کان بملاحظه ان لحاظه وجوده ذهنا کان جزئیا ذهنیا فان الشّیء ما لم یتشخص لم یوجد و ان کان بالوجود الذهنی فافهم و تأملا فیما وقع فی المقام من الاعلام من الخلط و الاشتباه پس معنی در اسم و حرف فی نفسه کلی طبیعی است مثل ذات انسان که کلی طبیعی است و صفت ذات که لفظ کلی باشد کلی منطقی است و اگر این صفت را با موصوف با هم گفتیم کلی عقلی می شود اینجا هم ذات معنای اسم و حرف کلی طبیعی است که صدق می شود بر کثیرین که استقلالی و غیر استقلالی باشد و این ذات معنای اسم و حرف را با ملاحظه استقلالی و یا آلی با هم کل عقلی می نامند اگر آن معنی را با صفت استقلالی یا آلی ملاحظه کنیم و هرکدام از این قیدها را اگر جزء معنی قرار بدهیم در ذهن جزئی حقیقی است چون جزئی حقیقی دو قسم است خارجی و ذهنی چون الشّیء ما لم یتشخص لم یوجد چونکه اگر شیئی جزئی نشود وجود پیدا نمی کند و لو وجود او وجود ذهنی باشد مثل اینجا فافهم.

قصد آلی و استقلالی در حرف و اسم از عوارض معنی است

قوله:فافهم و تامل فیما وقع الخ.

گفتیم که حرف به ملاحظه وجود ذهنی او جزئی ذهنی شد پس بفهم و تامل کن چونکه واقع شده در مقام از اعلام خلط و اشتباه که هرکدام جزئی بودن

و توهم کون الموضوع له او المستعمل فیه فی الحروف خاصا بخلاف ما عداه فانه عام و لیت شعری ان کان قصد الالیه فیها موجبا لکون المعنی جزئیا فلم لا یکون قصد الاستقلالیه فیه موجبا له.

و هل یکون ذلک الا لکون هذا القصد

لیس مما یعتبر فی الموضوع له و لا المستعمل فیه بل فی الاستعمال فلم لا یکون فیها کذلک کیف و الا لزم ان یکون معانی المتعلقات غیر منطبقه علی الجزئیات الخارجیه لکونها علی هذا کلیات عقلیه و الکلی العقلی لا موطن له الا الذهن.

حرف را یک نوع گفته اند مثلا گمان کرده اند که موضوع له یا مستعمل فیه در حروف خاص است بدون ما عداه یعنی بدون اسم و فرق بین موضوع له خاص و مستعمل فیه خاص آنست که آنهائی که گفته اند در اینجا اگر موضوع له خاص شد استعمال حقیقی است یعنی وضع عام و موضوع له خاص است و در ما وضع له که استعمال بشود حقیقت است ولی آنهائی که می گویند مستعمل فیه ایضا عام است در اینجا استعمال در ما وضع له نشده است اصلا چونکه ما وضع له عام است و ما خاص استعمال نمودیم پس مجاز است و این حقیقتی است که هیچ وقت در معنی خودش استعمال نمی شود و قهرا بی فائده است و ای کاش می دانستم من که اگر قصد آلیت در حرف موجب جزئی بودن معنی بشود پس چرا در اسم قصد استقلالی موجب جزئی بودن او نمی شود در حالی که اسم و حرف هر دو یک معنی دارند ولی شما آلیت را در حرف جزء معنی گرفته اید ولی در اسم استقلالا را جزء نگرفته اید و آیا می باشد این حرف بجهت اینکه شما در اسم قصد جزئی بودن را معتبر ندانسته اید در موضوع له و نه در مستعمل فیه بلکه در استعمال معتبر دانسته اید چرا پس برای حرف نمی گوئید این مطلب را قوله و الا لزم ان

فالسیر و البصره و الکوفه فی سرت من البصره الی الکوفه لا تکاد تصدق علی السیر و البصره و الکوفه لتقیدها بما اعتبر فیه القصد فتصیر عقلیه فیستحیل انطباقها علی الامور الخارجیه و بما حققناه یوفق بین جزئیه المعنی الحر فی بل الاسمی و الصدق علی الکثیرین.

یکون الخ یعنی اگر غیر این باشد لازم می آید که معانی متعلقات بحرف منطبق بر جزئیات خارجیه نشوند چونکه بنابراین می باشد کلیات عقلیه چونکه صفت با موصوف کلی عقلی است و کلی عقلی هم مکان ندارد غیر از ذهن و امورات ذهنیه را نمی توانیم منطبق بر خارجی کنیم چونکه بقید وجود ذهنی محال است در خارج واقع شود پس سیر و بصره و کوفه که متعلقات حرف هستند در سرت من البصره الی کوفه صدق نمی کند بر سیر و بصره و کوفه خارجی چونکه مقید شده اند آنها به معانی حرفیه که قصد و لحاظ جزء معانی حرفیه هستند از این جهت این ها کلیات عقلی می شوند و محال است منطبق کردن عقلیات را یعنی ذهنیات را بر امورات خارجیه بقید ذهنی بودن آنها

قوله:و بما حققناه الخ و به آنچه که ما تحقیق کردیم موفق شدیم که جمع کنیم بین جزئی بودن معنای حرفی بلکه می توان گفت اسمی و بین صدق بر کثیرین یعنی اگر کسی گفت معنی حرفی و اسمی هم کلی است و هم جزئی می گوییم صحیح است ولی مکان آنها متعدد است چونکه جزئی بودن این ها باعتبار اینست که مقید کنیم معنی را بلحاظ ذهنی در موارد استعمال آلیا یا استقلالیا یعنی جزئی بودن آنها در مورد استعمال است چه حرف باشد چه اسم و کلی بودن انها به ملاحظه کردن نفس معنی است یعنی اگر نفس معنی را ملاحظه کردیم کلی است چه اسم باشد چه حرف و از اینجا ظاهر شد که اشکال مختص

و ان الجزئیه باعتبار تقید المعنی باللحاظ فی موارد الاستعمالات آلیا او استقلالیا و الکلیه بلحاظ نفس المعنی و منه ظهر عدم اختصاص الا شکال و الدفع بالحرف بل یعم غیره فتامل فی المقام فانه دقیق و مزال الاقدام للاعلام.

و قد سبق فی بعض الامور بعض الکلام و الاعاده مع ذلک لما فیها من الفائده و الإفاده فافهم.

بحرف نیست فقط بلکه شامل اسم هم می شود چونکه معنای اسم هم بقید ذهنی جزئی می شود و ممکن نیست در خارج واقع شود مثل معنای حرف پس تأمل کن در مقام چونکه اینجا دقیق است و لغزنده است برای علماء و قبلا هم این مطالب را گفتیم در اینجا هم باز اعاده کردیم چونکه فائده و استفاده در او می باشد.

و مخفی نماند جواب مصنف در بابت معنی حروف در باب حرف گذشت و آنچه که متبادر است از معانی حرفیه تبادر معانی جزئیه است و تبادر علامت حقیقت است کما آنکه گذشت و گذشت ایضا که اصلا کلمه حرف را مثل من صحیح نیست که جای ابتداء اسمی بگذاریم و استعمال کنیم کیف به اینکه حقیقت باشد بنا بر حرف مصنف و حاصل آنکه جواب گذشت کما لا یخفی.

در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا

قوله:رابعها الخ چهارم اینکه اختلاف مشتقات در مبادی و ماده موجب اختلاف در هیئت که محل نزاع ما می باشد نمی شود و مشتقات بر سه قسم می شود یک اینکه مبدأ در بعضی به واسطه حرفه و صنعت است مثل نجار و بقال و غیره که چون می توانند نجار یا بقالی کنند در همه موقع نجار یا بقال می توان گفت به آنها و لو در حال نوم باشند دوم اینکه در بعضی به واسطه قوه و ملکه است مثل عالم که ملکه علم را داراست اگرچه الآن اجتهاد نمی کند ولی چون ملکه علم را داراست

رابعها ان اختلاف المشتقات فی المبادی و کون المبدا فی بعضها حرفه و ضاعه و فی بعضها قوه و ملکه و فی بعضها فعلیا لا یوجب اختلافا فی دلالتها بحسب الهیئه اصلا و لا تفاوتا فی الجهه المبحوث عنها کما لا یخفی

غایه الامر انه یختلف التلبس به فی المضی او الحال فیکون التلبس به فعلا و یکون مما مضی او یأتی لو اخذ فعلیا فلا یتفاوت فیها انحاء التلبسات و انواع التعلقات کما اشرنا الیه.

خامسها ان المراد بالحال فی عنوان المسأله هو حال التلبس لا حال النطق.

می توان الآن هم به او گفت عالم سوم اینکه مبدأ بالفعل هستند مثل آکل و افعال دیگر خارجیه که فقط در موقع اکل به او می شود آکل گفت نه غیره.

این سه اختلاف موجب اختلاف در هیئت نمی شود اگرچه از حیث ماده و مبدأ اختلاف دارند کما اینکه سه قسم آن گذشت قوله فیکون التلبس به یعنی نهایه امر آنست که اختلاف تلبس به مبدأ در ماضی و یا در حال مختلف می شود مثلا تلبس ذات به مبدأ فعلی است اگر آن تلبس را حرفه و ملکه بگویم مثل شاعر و کاسب و صانع و غیره این ها مادامی که حرفه و ملکه را دارند متلبس به مبدأ هستند و لو در حال نوم باشند یا مشغول به آن صنعت نباشند همین ها را اگر مراد فعلی گرفتیم که افعال خارجیه از آنها صادر بشود قهرا برمی گردد به ما مضی یا ما یأتی چونکه فعلا کاتب و صانع و شاعر نیستند و لو آنکه قبلا متلبس بودن یا متلبس می شوند پس تفاوتی در این مشتقات که انحاء تلبسات و انواع تعلقات دارد نیست.

قوله:خامسها الخ مخفی نماند که هر قضیه ای مثل زید ضارب سه

ضروره ان مثل کان زید ضاربا امس او سیکون غدا ضاربا حقیقه اذا کان متلبسا بالضرب فی الامس فی المثال الاول و متلبسا به فی الغد فی الثانی فجری المشتق حیث کان بلحاظ حال التلبس و ان مضی زمانه فی احدهما و لم یات بعد فی الآخر کان حقیقه بلا خلاف و لا ینافیه الاتفاق علی ان مثل زید ضارب غدا مجاز فان الظاهر انه فیما اذا کان الجری فی الحال کما هو قضیه الاطلاق و الغد انما یکون لبیان زمان التلبس فیکون الجری و الاتصاف فی الحال و التلبس فی الاستقبال.

حالت برای او می باشد حالت نطق و تلفظ و حالت جری و نسبت و سوم حالت تلبس و فعلیه اگر این سه حالت متفق بشوند اشکالی نیست که مشتق حقیقت است در معنی خود و اگر اختلاف پیدا بکنند آن مطلبی است که مصنف فرمود.

مراد از حال،حال تلبس است نه حال نطق

پنجم اینکه مراد به حال که می گوییم در عنوان مسئله حال تلبس و عمل است نه حال نطق یعنی زمان عمل ضرب را می گوییم که الآن حکایت از ضرب دیروز می کنیم ضروری است که در مثل زید دیروز ضارب بود یا فردا ضارب است چون نسبت بزمان تلبس گذشته یا آینده بدهیم حقیقت است پس جری مشتق جائی که باشد بلحاظ حال تلبس یعنی نسبت بزمان عمل بدهیم اگرچه عمل او گذشته باشد یا بیاید بعدا این حقیقت است و اختلافی در او نیست ولی اگر نسبت مبدأ را بحال نطق فعلی دادیم مثلا گفتیم زید که دیروز ضارب بود می توانیم- بگوئیم الآن هم ضارب است این محل نزاع ماست و با اینکه گفتیم که زید آینده ضارب است حقیقت است.

می توانیم بگوئیم مجاز هم می باشد چونکه اگر نسبت جری و ضرب را بزید الآن دادیم یعنی گفتیم الآن ضارب است مجاز است اتفاقا قوله کما هو قضیه الاطلاق

و من هنا ظهر الحال فی مثل زید ضارب امس و انه داخل فی محل الخلاف و الاشکال و لو کانت لفظه امس او غدا قرینه علی تعیین زمان النسبه و الجری ایضا کان المثالان حقیقه.

و بالجمله لا ینبغی الاشکال فی کون المشتق حقیقه فیما اذا جری علی الذات بلحاظ حال التلبس و لو کان فی المضی او الاستقبال و انما الخلاف فی کونه حقیقه فی خصوصه او فیما یعم ما اذا جری علیها فی الحال بعد ما انقضی عند التلبس بعد الفراغ عن کونه مجازا فیما اذا جری علیها فعلا بلحاظ حال التلبس فی الاستقبال.

یعنی اگر قضیه را قید امس یا غدا برای آن نیاوریم و بگوئیم زید ضارب اطلاق آن می رساند که الآن ضارب است کما آنکه غیر از مشتق هم همین قسم است.

و این غدا که آمده برای اینست که برساند زید متلبس به مبدأ می باشد در زمان آینده پس می باشد جری و نسبت دادن الآن ولی زمان تلبس و عمل در استقبال است

قوله:و من هنا ظهر الحال الخ و از اینجا ظاهر شد حال در مثل زید ضارب امس و اینکه این مثال داخل در محل خلاف و اشکال می باشد اگر لفظ امس یا غدا قرینه باشد بر تعیین زمان نسبه و جری یعنی نسبت را به زمان عمل بدهد در هر دو مثال حقیقت است کما اینکه اگر ما گفتیم زید که ضارب بود امس الآن ضارب است این محل خلاف ماست.

قوله:و بالجمله الخ سزاوار نیست اشکال بشود در اینکه مشتق زمانی که جاری بشود بر ذات بلحاظ حال تلبس حقیقت است یعنی نسبت را به زمان تلبس بدهیم و لو زمان تلبس گذشته یا استقبال باشد و همانا خلاف در اینست که آیا مشتق فقط در جائی که نسبت را بزمان تلبس بدهیم حقیقت است یا نه شامل

و یؤید ذلک اتفاق اهل العربیه علی عدم دلاله الاسم علی الزمان و منه الصفات الجاریه علی الذوات و لا ینافیه اشتراط العمل فی بعضها بکونه بمعنی الحال او الاستقبال ضروره ان المراد الدلاله علی احدهما بقرینه کیف لا و قد اتفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال.

غیره هم می شود یعنی اگر زمان تلبس گذشته باشد و جاری کنیم صفت را بر ذات و نسبت او را بحال نطق بدهیم او هم حقیقت است یا نه بعد از فراغت از اینکه قبول دارند که اگر زمان تلبس استقبال باشد و ما نسبت را به حال نطق دادیم مجاز است اتفاقا مثل زید ضارب غدا که ما بخواهیم ضارب بودن زید را الآن که زمان نطق است اثبات کنیم مجاز است در حالی که اگر نسبت ضرب را به فردا بدهیم حقیقت است.

و تأیید این مطلب را می کند اتفاق علماء اهل عربیه مثل نحویها و صرفیها و غیره که اتفاق دارند اسم دال بر زمان نیست آن وقت این صفات که جاری می شود بر ذات مثل اسم فاعل و مفعول این ها هم از اسماء هستند پس دال بر زمان نیستند و مطلق هستند مثلا زید ضارب نمی رساند که دیروز یا فردا یا الآن ضارب است چون اسم دال بر زمان نیست اگرچه در اسم فاعل و مفعول شرط دانسته اند که اگر عمل نصبی بخواهند بکنند باید بمعنی حال یا استقبال باشند ولی ضروری است که این دلالت کردن اسم فاعل یا مفعول بر حال یا استقبال به واسطه قرینه است.

چطور صحیح است که صفات دال بر زمان باشند در حالی که اتفاق دارند بر اینکه استعمال در استقبال که نسبت او را به حال نطق بدهیم مجاز است کما آنکه گذشت.

لا یقال یمکن ان یکون المراد بالحال فی العنوان زمانه کما هو الظاهر منه عند اطلاقه و ادعی انه الظاهر فی المشتقات اما لدعوی الانسباق من الاطلاق او بمعونه قرینه الحکمه لانا نقول هذا الانسباق و ان کان مما لا ینکر الا انهم فی هذا العنوان بصدد تعیین ما وضع له المشتق لا تعیین ما یراد بالقرینه منه.

قوله:لا یقال یمکن الخ و کس اشکال نکند که ممکن است مراد بحال که می گوییم حال نطق باشد نه حال تلبس ذات به مبدأ کما آنکه اسمی را مطلق گذاردیم مثلا گفتیم زید ضارب یا ناطق بلکه مطلق اسماء مثل زید انسان یا جسم یا غیره در حال نطق دارد کما اینکه بعضی ادعاء این مطلب را کرده اند و دلیل آنها هم یا اینست که این حال نطق به واسطه تبادر اطلاقی در ذهن می آید یا به واسطه قرینه حکمت است که چون قرینه غدا یا امس برای او نیاوردید الآن را شامل می شود.

کما آنکه گذشت ولی ما جواب می گوییم که اگرچه این انسباق و تبادر را نمی توان انکار کرد ولی در این عنوان ما می خواهیم معین کنیم ما وضع له مشتق را و معنای آن را معین کنیم که مشتق فقط حقیقت در متلبس به مبدأ است یا شامل غیره هم می شود نه اینکه آنچه از قرینه مراد معلوم می شود ما معین کنیم چون آنجا که قرینه دارد محل نزاع نیست محل نزاع ما در ما وضع له مشتق است فقط مثلا اگر متعارف در محلی آب شیرین مصرف می شود به آنکه آب غیر شیرین هم موجود است اگر مولی گفت قدری آب بیاورید بدون قرینه و آب شیرین آوردند دلالت ندارد اطلاق بر آب شیرین که موضوع له آب فقط آب شیرین است بلکه موضوع له مطلق آب است و لو انصراف دارد به آب شیرین.

سادسها انه لا اصل فی نفس هذه المسأله یقول علیه

عند الشک و اصاله عدم ملاحظه الخصوصیه مع معارضتها باصاله عدم ملاحظه العموم لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له و اما ترجیح الاشتراک المعنوی علی الحقیقه و المجاز اذا دار الامر بینهما لاجل الغلبه.

اصل در مسئله مشتق نیست

قوله:سادسها الخ بعد از آنکه دلیلی برای اثبات احد الطرفین نداشته باشیم اصلی هم نداریم در نفس این مسئله که اعتماد برآن کنیم در موقع شک یعنی حال ما شک در موضوع له مشتق داریم دلیل و اصلی نداریم که یک طرف را ترجیح بدهد و دیگر اینکه گفته اند اصل عدم ملاحظه خصوصیت است یعنی واضع که وضع کرده مشتق را آیا خصوص تلبس را وضع کرده یا نه اصل اینست که عدم ملاحظه خصوصیت است و این اصل صحیح نیست چونکه معارض با عدم خصوصیت عموم است و حاصل آنکه اراده عام یا خاص هرکدام خصوصیتی است که اصل عدم اعتبار این ها است با آنکه اگر اصل عدم خصوصیت متلبس به مبدأ را جاری کنیم لازمه آن اثبات عموم است و بعد از اثبات عموم ظهور در عموم پیدا می کند و بعد از ان حکم شرعی می آید و تمام این ها اصول مثبته است که حجیت ندارد و بالعکس اگر اصل عدم عموم را جاری کنیم مثبت است و اما اصل عقلائی گذشت که شک در مراد حجه است نه شک در موضوع له.

قوله:اما ترجیح الاشتراک المعنوی الخ و اگر گفتید که پس اشتراک معنوی باشد مثل فعل مضارع که گفتیم مشترک معنوی است بین حال و استقبال در اینجا هم بگوئیم مشترک معنوی است که لازمه آن اینست که اگر مراد عام شد در همه جا حقیقت است ولی در خاص اگر اراده شد فقط حقیقت در خاص است و در عام مجاز است چون حقیقت زیادتر از مجاز

فممنوع لمنع الغلبه اولا و منع نهوض حجه علی الترجیح بها ثانیا و اما الاصل العملی فیختلف فی الموارد فاصاله البراءه فی مثل اکرم کل عالم یقتضی عدم وجوب اکرام ما انقضی عند المبدا قبل الایجاب کما ان قضیه الاستصحاب وجوبه لو کان الایجاب قبل الانقضاء.

است پس حقیقت را اراده کنیم و ترجیح بدهیم اشتراک معنوی را

این حرف ممنوع است چونکه اولا حقیقت غلبه ندارد بر مجاز بلکه مجاز زیادتر از حقیقت استعمال می شود و زیادی از کلمات در معانی اصلی خودشان استعمال نمی شوند و دیگر اینکه ما دلیل بخصوصی نداریم بر اینکه حقیقت را مقدم کنیم کما آنکه گذشت در تعارض احوال لفظ

قوله:و اما الاصل العملی الخ و اما اصول عملیه را جاری کنیم که او در مواردش اختلاف دارد مثلا در شخصی که علم داشت و علم او رفت بعد از منقضی شدن علم او امر آمد که اکرم کل عالم ما شک می کنیم که اکرام بکنیم باین شخصی بانه اینجا برائت جاری می کنیم چونکه شک در تکلیف دادیم اگرچه بهتر استصحاب عدم وجوب اکرام است ولی اگر علم داشت و امر اکرام هم آمد بعد علم او منقضی شد اینجا استصحاب علمش را می کنیم و اکرام می کنیم به او چون ما تکلیفی پیدا کردیم قبلا و الآن شک می کنیم که تکلیف ما مانده یا نه استصحاب آن تکلیف را می کنم و ما اکرام می کنم او را اشکال شده در این استصحاب چونکه شبهه مفهومیه است و استصحاب در شبهات مفهومیه نه حکما و نه موضوعا جاری است.

عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه

اما اولا بر اینکه استصحاب خصوصیت مثل اینجا خصوص تلبس معارض است بعدم خصوصیت عام چونکه شک در سعه مفهوم مشتق دادیم و اصل عدم

فاذا عرفت ما تلونا علیک.

فاعلم ان الاقوال فی المسأله و ان کثرت الا انها حدثت بین المتاخرین بعد ما کانت ذات قولین بین المتقدمین لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادیه فی المعنی او بتفاوت ما یعتریه من الاحوال.

و قد مرت الاشاره الی انه لا یوجب التفاوت فیما نحن بصدده و یأتی له مزید بیان فی اثناء الاستدلال علی ما هو المختار و هو اعتبار التلبس فی الحال وفاقا لمتاخری الاصحاب و الاشاعره و خلافا لمتقدمیهم و المعتزله و یدل علیه تبادر خصوص المتلبس بالمبدا فی الحال و صحه السلب مطلقا عما انقضی عنه کالمتلبس به فی الاستقبال.

و ذلک لوضوح ان مثل القائم و الضارب و العالم و ما یرادفها من سائر اللغات.

سعه آن است و در شبهات مفهومیه همیشه استصحاب معارض است با آن جهت مخالفش نظیر مفهوم مغرب که ما شک داریم که آیا مفهوم مغرب و معنی آن استتار قرص است یا ذهاب حمره مشرقیه و بعد از آنکه ما در اصل مفهوم و معنی شک داریم استصحاب حکم نمی شود که بگوئیم وقت صلاه ظهر و عصر باقی است برای آنکه اگر مغرب استتار قرص باشد یقینا رفته است و ما شک در آن نداریم.

و اگر ذهاب حمره باشد یقینا نیامده است هنوز و باز شک در آن نداریم پس استصحاب حکم موضوع می خواهد و چون موضوع نداریم نه استصحاب موضوع می شود و نه استصحاب حکم و ایضا باید اتحاد موضوع و محمول در قضیه متیقنه سابق و قضیه مشکوک لاحق متحد و یکی باشد و اگر احتمال دو تا شد استصحاب جاری نیست و در اینجا قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه متحد نیست و لذا استصحاب جاری نیست.

لا یصدق علی من لم یکن متلبسا بالمبادی و ان کان متلبسا بها قبل الجری و الانتساب و یصح سلبها عنه کیف و ما یضادها بحسب ما ارتکز من معناها فی الاذهان یصدق علیه.

ضروره صدق القاعده علیه فی حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقیام مع وضوح التضاد بین القاعد و القائم بحسب ما ارتکز لهما من المعنی کما لا یخفی.

بلی استصحاب نفس حکم برای شخص مانعی ندارد چونکه یک ساعت قبل مثلا واجب بود برای من صلاه ادائی و شک در آن استصحاب می کنم یا وجوب روزه الآن استصحاب وجوب آن را می کنم نظیر وجوب اکرام عالم عادل بعد از وجوب عدالت او برود استصحاب وجوب اکرام را می کنم بر آن شخصی و می گوییم فعلا اکرام واجب است چون قبلا واجب بود.

قوله:فاذا عرفت ما تلونا علیک فاعلم الخ بدان به درستی که اقوال در مسئله مشتق اگرچه زیاد است الا اینکه حادث شده این کثره بین متأخرین بعد از آنکه در بین متقدمین دو قول است که آن متلبس به مبدأ یا اعم بعد از این در بین متأخرین اقوال زیاد شده چون گمان کرده اند که مشتق که مبادی او مختلف شده در معنی بعضی بحرفه و فن گرفته شده و بعضی به ملکه و بعضی به فعلیت یا عوارض و احوال آن مثل موضوع و مبتداء شدن آن مشتق یا غیره خیال کرده اند که وقتی مبادی و عوارض مشتق مختلف شد بحث در مشتق هم مختلف می شود در حالی که ما قبلا گفتیم اختلاف در مبادی مشتق موجب اختلاف در ما نحن فیه نمی شود و می آید در بین اثناء استدلال مزید بیانی و مختار ما اعتبار تلبس فی الحال است مثلا در زید قائم باید الآن تلبس به مبدأ داشته و متاخرین از اصحاب با اشاعره موافق این مطلب هستند ولی متقدمین با معتزله مخالف هستند و دلیل بر اینکه در مثل زید قائم باید تلبس به مبدأ در حال

و قد یقرر هذا وجها علی حده و یقال لا ریب فی مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادی المتضاده علی ما ارتکز لها من المعانی فلو کان المشتق حقیقه فی الاعم لما کان بینها مضاده بل مخالفه لتصادقها فیما انقضی عنه داشته باشد.

ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدا

اول اینست که دلالت بر این مطلب می کند تبادر چون در زید قائم بتبادر زید الآن قائم است.

دلیل دوم سلب مطلقا از کسی که گذشته است از او مبدأ مثل صحه سلب از کسی که متلبس می شود آینده که دومی اجماعی است مجاز آن یعنی زید که قائم نیست و شما گفتید قائم است اینجا صحیح است سلب قائمیت از او و این مطلب واضح است چونکه در مثل قائم و ضارب که مشتق فعلی هستند و عالم که مشتق ملکه ای است در حالی که ملکه او منقضی بشود و آنچه که مرادف اینهاست از سایر لغات مثل کاتب و غیره این ها صادق نیست بر کسی که متلبس به مبادی این ها نباشد مثلا کسی که زمانی عالم بوده و الآن ملکه او رفته است یا ضارب یا قائم بوده و الآن منقضی شده از آنها صادق نیست که قائم باشند یا ضارب یا عالم اگرچه قبل از نسبت دادن ما از زمان جری این ها متلبس به این مبادی بوده اند و صحیح است الآن سلب از آنها.

و دلیل سوم اینکه وقتی صادق نشد قائم صادق می شود ضد او که قاعد باشد بحسب آن معنائی که در ذهن صادق است و ضروری است که صادق است قاعد بر او در حالی که متلبس به قعود است و نمی شود هر دو در آن واحد صادق باشند بحسب آنچه که ثابت است معانی این ها در ذهن یعنی تضاد بین این ها کما اینکه مخفی نیست و می شود اثبات کرد که این قسم وجهی و دلیلی علی حده است و دلیل سوم

المبدا و تلبس بالمبدا الآخر و لا یرد علی هذا التقریر ما اورده بعض الاجله من المعاصرین من عدم التضاد علی القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتکازه بینها کما فی مبادیها.

ان قلت لعل ارتکازها لاجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط قلت است و گفته می شود شکی نیست که صفات متقابله ضد یکدیگر هستند بنا بر آنچه که در ذهن ثابت است معانی آنها پس اگر مشتق حقیقت در اعم است در بین قائم و قاعد مثلا تضادی نبایست باشد بلکه مخالف هم نباید باشند تا اینکه صادق باشد آن معنی ضد او مثلا قائم در حالی که منقضی شده از او قیام و الآن متلبس به مبدأ دیگری یعنی قعود است باید هر دو صادق باشد ولی ممکن نیست قوله:و لا یرد علی هذا التقریر ما اورده بعض الاجله الخ.

و ایراد نشود بر این تقریر که ما گفتیم بدلیل سوم که تضاد است ولی بعضی اجله از معاصرین اشکال کرده اند که تضاد نیست بنا بر اینکه قائلند به عدم اشتراط تلبس یعنی می گویند مشتق در عام است وقتی که ما وضع له مشتق عام شد تضادی واقع نمی شود مثلا در زید قائم لازم نیست که الآن قائم باشد ولی این مطلب صحیح نیست چونکه شناختی از اینکه تضاد ثابت است بین مشتقات همان طور که در مبادی آنها تضاد است یعنی در آن واحد زید هم قائم باشد و هم قاعد ارتکازی است که جمع نمی شود کما آنکه مبدأ آنها هم قیام و قعود در یک محل در آن واحد جمع نمی شود.

ان قلت اگر اشکال بشود که این انسباق تلبس از مثل زید قائم یا ضارب یا غیره به واسطه اطلاق کلام است نه از اشتراط یعنی به واسطه اینست که شما کلام را مطلق استعمال نمودید تلبس در ذهن می آید نه اینکه در تلبس وضع شده باشد مثلا می گوید

لا یکاد یکون لذلک لکثره استعمال المشتق فی موارد الانقضاء لو لم یکن باکثر ان قلت علی هذا یلزم ان یکون فی الغالب او الاغلب مجازا و هذا بعید و ربما لا یلائمه حکمه الوضع.

لا یقال کیف و قد قیل بان اکثر المحاورات مجازات فان ذلک لو آب بیاور اگر آب شیرین آورد نمی رساند که لفظ آب در آب شیرین وضع شده است بلکه به واسطه اینست که شما لفظ آب را مطلق استعمال کردید و لو استعمال لفظ آب در شیرین بیشتر می شود کما آنکه گذشت نظیر آن اگر این اشکال بشود.

جواب می گوئیم که این مطلب صحیح نیست چونکه استعمال مشتق در انقضاء تلبس زیاد است بلکه می توانیم بگوئیم بیشتر از حقیقت استعمال می شود.

ان قلت و باز اشکال می شود بنابراین که مشتق در مجاز زیاد استعمال می شود لازم می آید که غالبا یا اغلب مجاز باشد و این هم بعید است چونکه اصلا ملائم با حکمه وضع نیست چون وضع نموده اند الفاظ را تا حقیقت استعمال بشود و الا اگر مجاز زیاد بود لازم نبود وضع کنند الفاظ را بلکه استعمال هر لفظی در هر معنائی جایز بود.

و اشکال نشود که بگوئید اکثر استعمالات مجاز است چونکه اگر ما قبول کنیم زیاد بودن مجاز را این زیاد بودن مجاز به واسطه تعدد معانی مجاز است به نسبت بمعنی حقیقی واحد یعنی یک معنی حقیقی یک معنی مجاز دارد ولی این معنی مجاز متعدد می شود مثلا لفظ اسد یک معنی حقیقی دارد که حیوان مفترس است ولی معنای مجازی او زیاد است در رجل شجاع مجازا استعمال می شود یا در صورت شیر مجازا است یا مجسمه ای بشکل اسد درست کنند

سلم فانما هو لاجل تعدد المعانی المجازیه بالنسبه الی المعنی الحقیقی الواحد نعم ربما یتفق ذلک بالنسبه الی معنی مجازی لکثره الحاجه الی التعبیر عنه لکن این هذا مما اذا کان دائما کذلک فافهم.

قلت مضافا الی ان مجرد الاستبعاد غیر ضائر.

بالمراد بعد مساعده الوجوه المتقدمه علیه ان ذلک انما یلزم لو لم یکن استعماله فیما انقضی بلحاظ حال التلبس.

آنهم مجاز است و امثال این ها که مجازات آنها متعدد است بله بعضی اوقات اتفاقا مجاز به نسبت به حقیقت زیادتر است ولی این خیلی کم است لکن اینکه بعضی اوقات مجاز زیادتر از حقیقت است دائمی نیست بلکه اتفاقی است و بیشتر حقیقت زیادتر است پس بدان.

قوله:قلت الخ جواب می گوییم که اضافه بر اینکه مجرد بعید بودن حقیقت در ذهن شما نمی رساند که حقیقت کم است بعد از آنکه ما سه دلیل آوردیم برای اینکه مشتق حقیقت در تلبس به مبدأ است علاوه بر این اگر لازم بیاید که نشود استعمال نمود در جائی که منقضی شده و نسبت را به حال تلبس ندهیم آن وقت حرف شما صحیح می باشد ولی ممکن است که این استعمال را ما بنمائیم و بگوئیم از جاء الضارب یا شارب که منقضی شده است از آن ذات ضرب و شرب بگوئیم جاء الذی کان ضاربا و شاربا قبل مجیئه که نسبت ضرب و شرب را بزمان قبل داده ایم و در این حال حقیقت هست که حال تلبس قبل از آمدن اوست نه الآن و بعباره دیگر اینکه ما نمی گوئیم که این شخص الآن ضارب است بواسطهٔ اینکه قبلا ضارب بوده بلکه می گوییم ضارب بوده در زمان قبل و ضروری است که اگر مشتق برای اعم باشد باید حقیقت باشد در هر دو استعمال و صحه سلب فعلی ممکن نبایست باشد و حال آنکه فعلا صحه سلب دارد و آن علامت مجاز بودن مشتق است در ما انقضی

مع أنّه بمكان من الامكان فيراد من جاء الضارب او الشارب و قد انقضى عنه الضرب و الشرب جاء الذى كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدا لا حينه بعد الانقضاء كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه.

ضروره انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

و بالجمله كثره الاستعمال فى حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق اذ مع عموم المعنى و قابليته كونه حقيقه فى المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظه حاله اخرى كما لا يخفى.

بخلاف ما اذا لم يكن له العموم فان استعماله حينئذ مجازا بلحاظ قوله:و بالجمله كثره الاستعمال الخ و بالجمله زياد بودن استعمال در حال انقضاء كه بعضى اوقات حقيقت مى بود و بعضى اوقات مجاز مانع مى شود از اينكه ادعا كنيد كه انسباق حال تلبس از اطلاق كلام است و حاصل آنكه زياد است استعمال مشتق در من قضى كما آنكه متلبس ذات به مبدأ آنهم زياد است و از اين جهت كه هر دو زياد است استعمالشان و خصوص حال تلبس از جهت اطلاق نيست بلكه از جهت حقيقت است چونكه با عام بودن معنى و قابل دو فرد تلبس و من قضى كه هر دو حقيقت باشد بنا بر قول شما وجهى ندارد حال گذشته را ملاحظه نمائيم بلكه مطلقا بايد بگوئيم حقيقت است.

قوله:بخلاف ما اذا لم يكن له العموم الخ بخلاف اينكه اگر مشتق عام نباشد آن وقت استعمال در جائى كه منقضى شده تلبس مجاز مى باشد مثلا زيد ضارب بوده قبلا ولى الآن مى گوييم زيد ضارب است بالنسبه بحال نطق مجاز است الا اينكه اين استعمال را اگر نسبت او را به

حال الانقضاء و ان کان ممکنا الا انه لما کان بلحاظ حال التلبس علی نحو الحقیقه بمکان من الامکان فلا وجه لاستعماله و جریه علی الذات مجازا و بالعنایه و ملاحظه العلاقه و هذا غیر استعمال اللفظ فیما لا یصح استعماله فیه حقیقه کما لا یخفی فافهم.

زمان جری و تلبس دادیم ممکن است که بگوئیم حقیقت است پس چرا ما نسبت را به حال نطق بدهیم که مجاز بشود بلکه نسبت را بزمان تلبس می دهیم و می گوییم حقیقت است.

قوله و هذا غیر استعمال اللفظ الخ

یعنی این وجهی را که بیان نمودیم که ممکن بود حقیقت باشد و ممکن بود مجاز غیر از آنجائی است که فقط مجاز صحیح است و حقیقت صحیح نیست مثل رأیت اسدا یرمی فافهم

قوله:ثم الخ بعد بر دلیلی که ما آوردیم برای صحت سلب فی من انقضی اشکال شده که این صحه سلب اگر مطلقا باشد صحیح نیست چون در مثل زید ضارب صحه سلب او که زید ضارب نیست اگر مطلق باشد یعنی زید در هیچ کدام از زمانهای ثلاثه ضارب نبوده اگر این طور بشود صحیح نیست چونکه در زمان قبل متلبس بوده و قید در قضیه سالبه سه احتمال دارد مثلا در زید لیس بضارب فی الحال لفظ فی الحال که قید است احتمال دارد قید موضوع یعنی زید باشد که معنی او می شود زید در حال حاضر ضارب نیست و احتمال دارد قید محمول یعنی قید ضارب باشد که معنی او می شود زید نیست متلبس بضرب حالی،و احتمال دارد که قید نسبت باشد که معنی او می شود ضارب نبودن زید الآن متحقق است پس اگر اراده بشود که صحه سلب مقید باشد فقط بزمان مخصوص این هم صحیح نیست چونکه علامه مجاز صحه سلب مطلق است نه بخصوصه مثلا اگر شک

ثم إنّه ربما اورد على الاستدلال بصحه السلب بما حاصله انه ان ارید بصحه السلب صحته مطلقا فغیر سدید.

و ان ارید مقیدا فغیر مفید لان علامه المجاز هی صحه السلب المطلق و فیه انه ان ارید بالتقید تقیید المسلوب الذی یکون سلبه اعم من سلب المطلق کما هو واضح فصحه سلبه و ان لم تکن علامه علی کون المطلق مجازا فیه.

داریم که لفظ اعمی وضع شده از برای خصوص کسی که چشم دارد و کور است یا آنکه وضع شده از برای اعم و لو ممسوح و جای چشم هم نداشته باشد و صحه سلب اعمی از کسی که چشم دارد و کور است دلالت ندارد که لفظ بر اعم هم وضع نشده است چونکه صحه سلب مقید دلالت ندارد بر صحه سلب مطلق

اشکال بر صحه سلب و جواب آن

قوله:و فیه انه ان ارید بالتقیید الخ گفتیم که صحه سلب یا مطلق است یا مقید مطلق را گفتیم نمی شود و مقید هم یا قید موضوع یا محمول یا نسبت است

اگر قید که منقضی باشد قید مسلوب یعنی قید محمول گرفتیم و سلب آن اعم از سلب مطلق است

مخفی نماند که هرجا عام و خاص مطلق شد مثل انسان و حیوان نقیض خاص عام است و نقیض عام خاص است که یک طرف صحیح است حمل و طرف دیگر صحیح نیست مثلا کلما لیس بانسان لیس بحیوان صحیح نیست ولی عکس او صحیح است که کلما لیس بحیوان لیس بانسان صحیح است پس اگر قید را برای محمول گرفتیم صحه سلب او دلالت بر مجاز بودن او نمی کند چونکه سلب اخص و سلب مقید لازمه ندارد سلب اعم را مثلا اگر شیئی انسان نشد لازمه ندارد که حیوان هم نباشد کما آنکه گذشت بلکه صحه سلب مجاز باید مطلق باشد

الا ان تقییده ممنوع و ان ارید تقیید السلب فغیر ضائر بکونها علامه ضروره صدق المطلق علی افراده علی کل حال مع امکان منع تقییده ایضا بان یلحظ حال الانقضاء فی طرف الذات الجاری ایضا بان یلحظ حال الانقضاء فی طرف الذات الجاری علیها المشتق فیصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال کما لا یصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جدا.

ثم لا یخفی انه لا یتفاوت فی صحه السلب عما انقضی عنه المبدا بین الا اینکه این تقیید محمول را ما قبول نداریم چونکه یک قید داریم یا بموضوع می دهیم یا محمول یا نسبت و دلیلی ندارد که مختص باشد و اگر اراده کنیم که قید را یعنی منقضی را قید سلب یعنی قید نسبت بگیریم پس در اینجا می توان گفت که مجاز است چونکه باید صادق باشد مطلق و عام بر تمام افرادش بر هر حالی مثل اینجا که یک حالت او حال منقضی یعنی الآن است با اینکه ممکن است منع کنیم تقیید برای نسبت را به اینکه ملاحظه کنیم حال انقضا را برای موضوع و قید موضوع قرار دهیم که جاری است بر او مشتق آن وقت در این حال صحیح است سلب از او و مجاز می شود مثل اینکه بگوئیم زیدی که منقضی شد از او ضرب الآن لیس بضارب کما اینکه اگر ملاحظه کنیم حال تلبس را یعنی زمان گذشته را صحیح نیست سلب از او و حقیقت در آن زمان است پس تدبر کن جیدا.

مخفی نماند قیدی که در کلام منفی می باشد مثل حال انقضاء سواء آنکه قید مسلوب و موضوع باشد یا قید محمول یا قید سلب که نسبت باشد در تمام حالات صحه سلب دال بر مجازیه آن کلمه است و همین طوری که از مصنف گذشت که لفظی که در تمام حالات اگر حقیقت باشد در تمام حالات هم صحه سلب باید جایز نباشد و صحه سلب در بعضی موارد دلیل بر مجاز بودن آن مورد است.

قوله:ثم لا یخفی الخ: بعد مخفی نماند که تفاوتی نیست در صحه سلب

کون المشتق لازما و کونه متعدیا لصحه سلب الضارب عمن یکون فعلا غیر متلبس بالضرب و کان متلبسا به سابقا.

و اما اطلاقه علیه فی الحال فان کان بلحاظ حال التلبس فلا اشکال کما عرفت و ان کان بلحاظ الحال فهو و ان کان صحیحا الا انه لا دلاله علی کونه بنحو الحقیقه لکون الاستعمال اعم منها کما لا یخفی.

از کسی که منقضی شده از او مبدأ بین اینکه آن مشتق لازم باشد یا متعدی یعنی مشتق چه لازم باشد و چه متعدی اگر منقضی شد از او مبدأ صحیح است سلب خلافا برای قول صاحب فصول که گفته است اگر مشتق متعدی باشد مثل ضارب حقیقت فیمن انقضی است ایضا و رد بر او اینست که مصنف می فرماید صحه سلب دارد از کسی که منقضی است از او چونکه صحیح است سلب ضارب از کسی که فعلا غیر متلبس است بضرب اگرچه در سابق متلبس بوده و اما استعمال ضارب بر کسی که قبلا ضارب بوده اگر بلحاظ حال تلبس باشد صحیح است و حقیقت در اوست و اشکالی در او نیست کما عرفت.

و اما اگر بلحاظ حال نطق یعنی الآن باشد استعمال او الآن دال بر حقیقت نیست چون استعمال اعم است شامل حقیقت می شود و شامل مجاز هم می شود و عام دال بر خاص نیست کما لا یخفی کما اینکه تفاوتی نیست در صحه سلب از کسی که منقضی شده از او مبدأ که الآن متلبس بضد باشد یا نباشد چونکه گفته شده اگر متلبس بضد مبدأ باشد حقیقت در متلبس به مبدأ است و اگر متلبس بضد مبدأ نباشد در الآن هم حقیقت است ولی ما جواب می گوییم شناختی که واضح است صحه سلب در حال عدم تلبس اگرچه با تلبس بضد واضح تر است مثلا جسمی که ابیض بوده و فعلا بیاض از او رفته است صحه سلب دارد و صحیح

کما لا یتفاوت فی صحه السلب عنه بین تلبسه بضد المبدا و عدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس ایضا و ان کان معه اوضح و مما ذکرنا ظهر حال کثیر من التفاصیل فلا نطیل بذکرها علی التفصیل

حجه القول بعدم الاشتراط وجوه:

الاول التبادر و قد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس.

است به او بگوئیم لیس بابیض اگرچه متلبس به سواد و سیاهی شده باشد بیشتر دال است و از آنچه که ذکر کردیم ما،ظاهر شد حال زیادی از تفاصیل و ما اینجا طول نمی دهیم کلام را که بخواهیم ذکر کنیم آنها را بر تفصیل.

ادله اعمیها از تبادر و جواب آن

قوله:حجه القول بعدم الاشتراط وجوه الاول الخ:

کسانی که قائلند بعدم اشتراط یعنی می گویند فی من قضی عنه المبدا حقیقت است دلیلهائی آورده اند اول اینکه گفته اند تبادر یعنی می گویند بتبادر در ذهن می آید که لازم نیست تلبس به مبدأ و جواب اینست که ما گفتیم تبادر در خصوص حال تلبس است.

الثانی: دوم اینکه گفته اند عدم صحه سلب در مضروب و مقتولی که منقضی شده از او مبدأ یعنی شخصی که قبلا مضروب بوده یا مقتول الآن نمی شود گفت مضروب نیست یا مقتول نیست.

و جواب این ها هم اینست که عدم صحه سلب در اینجا بجهت اینست که اراده شده از آن مبدأ معنائی یعنی یک اثری از آن مبدأ مانده که الآن هست مثل بقال و عطار و بجهت آن اثر و معنی می گوییم مضروب است یا مقتول و لو مجازا بگوئیم و صحه سلب ندارد و بتحقیق که ظاهر شد از بعضی مقدمات اینکه تفاوتی نیست در محل بحث و کلام و مورد نقض و ابرام اختلاف در آنچه که اراده می شود از مبدأ در حقیقت یا مجاز یعنی مختلف بودن مبدأ که بعضی اوقات حرفه و بعضی

الثانی عدم صحه السلب فی مضروب و مقتول عمن انقضی عنه المبدا و فیه ان عدم صحته فی مثلهما انما هو لاجل انه ارید من المبدا معنی یکون التلبس به باقیا فی الحال و لو مجازا.

و قد انقدح من بعض المقدمات انه لا یتفاوت الحال فیما هو المهم فی محل البحث و الکلام و مورد النقض و الابرام اختلاف ما یراد من المبدا فی کونه حقیقه او مجازا و اما لو ارید منه نفس ما وقع علی الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا یصح السلب فیما لو کان بلحاظ حال التلبس و الوقوع کما عرفت لا بلحاظ الحال ایضا لوضوح صحه ان یقال انه لیس بمضروب الآن بل کان.

الثالث استدلال الامام علیه الصلاه و السلام تأسیا بالنبی صلوات اللّه اوقات ملکه و بعضی اوقات فعلی می بود موجب اختلاف در بحث نمی شود بلکه همه در یک مورد هستند در اینکه حقیقت هستند یا مجاز و اما اگر اراده بشود از مضروب و مقتول نفس آنچه که واقع شده بر ذات و آنچه که صادر شده از فاعل یعنی خود قتل و ضرب نه اثر او اگر این اراده بشود و ملاحظه حال تلبس و وقوع باشد صحیح نیست سلب او و ما هم قبول داریم حقیقت است کما عرفت که گفتم زید مضروب یا مقتول سابقا ولی اگر بلحاظ حال نطق که الآن باشد ملاحظه بنمائیم مجاز است و صحیح است سلب از او چونکه صحیح است بگوئیم بر مضروب لیس به بمضروب الآن بل کان یعنی الآن مضروب نیست بلکه قبلا مضروب بوده.

دلیل سوم اعمیها اخبار لا ینال عهدی الظالمین

قوله:الثالث الخ دلیل سوم اعمیها اینست که استدلال نموده اند بقول امام علیه الصلاه و السلام که تأسی بنبی(ص)نموده و در اخبار زیاد آمده که قرآن می فرماید لا ینال عهدی الظالمین که می فرماید عهد من به کسانی که ظالم هستند نمی رسد کنایه از کسانی است که عبادت صنم و وثن را می نموده اند لیاقت منصب

علیه کما عن غیر واحد من الاخبار بقوله لا ینال عهدی الظالمین علی عدم لیاقه من عبد صنما او وثنا لمنصب الامامه و الخلافه تعریضا بمن تصدی لها ممن عبد الصنم مده مدیده و من الواضح توقف ذلک علی کون المشتق موضوعا للاعم.

و الا لما صح التعریض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حین التصدی للخلافه.

و الجواب منع التوقف علی ذلک بل یتم الاستدلال و لو کان موضوعا لخصوص المتلبس و توضیح ذلک یتوقف علی تمهید مقدمه و هی ان الاوصاف العنوانیه التی تؤخذ فی موضوعات الاحکام تکون علی اقسام.

احدها ان یکون اخذ العنوان لمجرد الاشاره الی ما هو فی الحقیقه موضوع للحکم لمعهودیته.

خلافت را ندارند چونکه این ها مده زیادی را عبادت بت می نمودند و از واضحات است که توقف دارد این آیه صحه او بر اینکه مشتق موضوع برای اعم باشد چونکه این ها بعد که مسند خلافت را گرفتند متلبس بظلم نبودند پس اگر مشتق برای اعم شد فعلا و زمان خلافت هم این ها ظالم هستند و الا اگر موضوع برای اعم نباشد صحیح نیست تعریض و مذمت آنها چونکه منقضی شده تلبس آنها بظلم و عبادت آنها صنم را در زمان گذشته بوده است و در حین تصدی برای خلافت این ها ظالم نبودند و عبادت صنم را نمی کردند.

اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است

قوله:و الجواب الخ و جواب اینکه ما منع می کنیم که این آیه توقف داشته باشد بر اینکه مشتق برای اعم باشد بلکه ما ثابت می کنیم استدلال آیه را و لو مشتق موضوع برای خصوص تلبس باشد و توضیح این مطلب توقف دارد بر تمهید مقدمه ای که آن مقدمه آنست که اوصاف عناوین که در موضوعات احکام گرفته می شود بر سه قسم است.

احدها: اول اینکه ما چون حقیقت موضوع را نمی دانیم یک اشاره ای

بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به فی الحکم اصلا

ثانیها ان یکون لاجل الإشاره الی علیه المبدا للحکم مع کفایه مجرد صحه جری المشتق علیه و لو فیما مضی

ثالثها ان یکون لذلک مع عدم الکفایه بل کان الحکم دائرا مدار صحه الجری علیه و اتصافه به حدوثا و بقاء اذا عرفت هذا فنقول ان الاستدلال بهذا الوجه انما یتم لو کان اخذ العنوان فی الآیه الشریفه علی النحو الاخیر به او می کنیم تا مراد ما معلوم شود مثلا چند نفر نشسته اند یکی از آنها را به اشاره صدا می زنیم مثلا کسی که فلان لباس دارد و این عنوان اشاره ای شد برای حقیقت موضوع و هیچ دخیل در اتصاف موضوع به این صفت نیست بلکه چون موضوع مبهم بوده این اشاره معلوم می کند او را.

ثانیها الخ دوم اینکه عنوانی که می آوریم برای موضوع بجهت اینست که این عنوان علت برای حکم است و این حکم ثابت شده برای او و لو فیما مضی باشد مثل سارق که یک آن صدق سارق بر او بکند حکم سارق ثابت می شود بر او و به او سارق می گویند و لو حکم او را بعدا جاری کنند و همچنین در تمام حدود از همین قسم است.

سوم اینکه می باشد حکم دائر مدار صحه جری برآن مشتق یعنی تا زمانی که مشتق جاری است بر او مبدأ این حکم هم ثابت است مثلا تا زمانی که زید کاتب است متحرک الاصابع است ولی بعد از کاتب بودن نمی رساند که باز هم متحرک الاصابع باشد.

زمانی که شناختی این عنوانها را پس می گوییم که استدلال باین آیه وقتی صحیح است که بنا بر عنوان اخیر بگیریم که حتی در زمان خلافت هم این ها ظالم

ضروره انه لو لم یکن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدا ظاهرا حین التصدی فلا بدّ ان یکون للاعم لیکون حین التصدی حقیقه من الظالمین و لو انقضی عنهم التلبس بالظلم

و اما اذا کان علی النحو الثانی فلا کما لا یخفی و لا قرینه علی انه علی النحو الاول لو لم نقل بنهوضها علی النحو الثانی فان الآیه الشریفه فی بیان جلاله قدر الامامه و الخلافه و عظم خطرها و رفعه محلها و ان لها خصوصیه من بین المناصب الالهیه و من المعلوم ان المناسب لذلک هو ان لا یکون المتقمص بها متلبسا بالظلم اصلا کما لا یخفی

ان قلت نعم و لکن الظاهر ان الامام علیه السلام انما استدل بما هو باشند ضروری است که اگر نباشد مشتق برای اعم این ها بعد از آنکه متلبس نیستند به مبدأ پس ظالم هم نیستند پس لابدیم که برای ثبوت اینکه این ها بعد از منقضی شدن تلبس به مبدأ و حین خلافت هنوز ثابت است حکم برای آنها و ظالم هستند بگوئیم مشتق برای اعم است.

و اما اگر بر نحو عنوان دومی گرفتیم یعنی مثل سارق و زانی پس این طور نیست و قرینه ای هم نداریم بر اینکه برساند بر نحو اول است یعنی قسم سومی اگر ما نگوئیم بر دومی است بلکه قرینه برای قسم دوم داریم چونکه آیه شریفه در بیان جلاله و قدر امامه و خلافت است و بزرگ بودن خطر آن و بلند بودن مرتبه آن و اینکه برای آن خصوصیتی هست از بین منصبهای الهی و از معلومات است که مناسب بر چنین کاری کسی است که متلبس بظلم نشده باشد اصلا یعنی هیچ زمانی متلبس بظلم نشده باشد و لو گذشته هم باشد کما لا یخفی.

قوله:ان قلت نعم الخ اگر اشکال بشود که ظاهر اینست که امام علیه السّلام دلیل آورده به آیه شریفه و قول امام ظهور در حقیقت دارد نه به قرینه مقام که مجاز باشد

قضیه ظاهر العنوان وضعا لا بقرینه المقام مجازا فلا بدّ ان یکون للاعم و الا لما تم.

قلت لو سلم لم یکن یستلزم جری المشتق علی النحو الثانی کونه بلکه حقیقت است و ما لابدیم که مشتق را برای اعم بگیریم تا حقیقت بشود قول امام و الا اگر اعم نباشد تمام نمی شود استدلال و ناتمام می ماند.

قوله:قلت الخ جواب می گوییم که اگر اشکال شما را قبول کنیم جواب می گوییم که جاری شدن مشتق بر نحو الثانی از سه قسم عنوان است که گذشته مثل سارق و زانیه که یک آنی اگر متلبس شده باشند حکم ثابت می شود اگر مشتق را بر این قسم گرفتیم لازم نمی آید که مجاز باشد بلکه حقیقت است اگر بلحاظ حال تلبس باشد چون قبل متلبس بوده اند الآن این حکم ثابت می شود کما عرفت پس می باشد معنی آیه«و اللّه العالم»اینکه کسی که ظالم باشد و لو یک آن در زمان سابق نمی رسد عهد من بسوی او و از واضحات است که اراده این معنی مستلزم نیست استعمال لا بلحاظ حال تلبس را یعنی اگر باین قسم دوم گرفتیم لازم نیست الآن متلبس باشد و لو زمان سابق متلبس باشد کافی است از برای استعمال حقیقت کما لا یخفی و از بیانات قبلی ما ظاهر شد آنچه که در استدلال تفصیل داده اند بین محکوم علیه یعنی مبتداء و محکوم به یعنی خبر که گفته اگر مشتق مبتداء شد عام است و اگر مشتق خبر شد عام نیست و خاص است بدلیل آیه حد سارق و سارقه و و زانی و زانیه که الآن متلبس نیستند ولی حکم ثابت است بر آنها عموما چونکه در این موارد مبتداء واقع شده اند و این مطلب بجهت آنست که ظاهر شد که گفتم منافاه ندارد اراده خصوص حال تلبس گذشته را بنمائیم و ثابت بشود قطع و جلد مطلقا و لو بعد از انقضاء مبدأ و بعد از سرقت او باشد یعنی در قسم دوم از عناوین

مجازا بل یکون حقیقه لو کان بلحاظ حال التلبس کما عرفت فیکون معنی الآیه و اللّه العالم من کان ظالما و لو آنا فی الزمان السابق لا ینال عهدی ابدا

و من الواضح ان اراده هذا المعنی لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس و منه قد انقدح ما فی الاستدلال علی التفصیل بین المحکوم علیه و المحکوم به باختیار عدم الاشتراط فی الاول بآیه حد السارق و السارقه و الزانی و الزانیه و ذلک حیث ظهر انه لا ینافی اراده خصوص حال التلبس دلالتها علی ثبوت القطع و الجد مطلقا و لو بعد انقضاء المبدا

مضافا الی وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محکوما علیه او به کما لا یخفی

گفتیم که تلبس ذات به مبدأ و لو یک آن باشد سبب ثبوت حکم می شود و لو حکم او بعدا بشود مثل آیه سارق و زانی که گذشت.

قوله:مضافا الی وضوح الخ مضافا به اینکه باطل است تعدد وضع بحسب اینکه محکوم علیه بشود یا محکوم به یعنی مشتق چه مبتداء بشود و چه خبر یک وضع دارد و بنابراین تفصیل لازمه او آنست که اگر مشتق موضوع و مبتداء بشود یک وضع دارد و آن وضع عام است و اگر خبر بشود آن وضع خاص است و قهرا مشترک لفظی می شود و بدیهی است که این مطلب درست نیست و مشتق یک وضع دارد لا یخفی و از مطالب گذشته ما در اینجا و در مقدمات مشتق ظاهر شد حال سائر اقوال و آنچه که دلیل آورده اند و اشکال کرده اند ولی اینجا محلی ندارد که ما بیان کنیم تفصیل آنها را هرکس اراده اطلاع آنها را دارد بمطولات رجوع کند.

مخفی نماند بر آنکه قضیه حملیه باعتبار موضوع آن تقسیماتی دارد قسمتی جمله از تقسیمات آنست که قضیه بر سه قسم می شود ذهنیه و خارجیه و قضیه

و من مطاوی ما ذکرنا هاهنا و فی المقدمات ظهر حال سائر الاقوال و ما ذکر لها من الاستدلال و لا یسمع المجال لتفصیلها و من اراد الاطلاع علیها فعلیه بالمطولات

ذهنیه آنست که موضوع آن در ذهن باشد و در خارج نباشد مثل اجتماع نقیضین محال است یا شریک الباری ممتنع و امثال این قضایا که موضوع آنها در ذهن است و اما قضیه خارجیه آن قضیه ای است که موضوع او در خارج باشد و لو در گذشته یا آینده مثل اکرم کل عالم بنا بر اینکه قضیه خارجیه باشد.

سوم قضیه حقیقیه است و قضیه حقیقیه آنست که موضوع او مقدر باشد مثل قضیه اکرم کل عالم که برگشت باین می شود کل انسان وجد فی الخارج و کان عالما یجب اکرامه

که الآن آنچه که موجود است در خارج از موضوعات شامل می شود و بعدا هم الی یوم القیمه هر فردی که موجود باشد از عالم شامل او خواهد شد و آیه؛ لاٰ یَنٰالُ عَهْدِی الظّٰالِمِینَ و همچنین آیه سرقت و زنا و سایر احکام تماما در قضایای حقیقیه است و ربطی بمشتق ندارد و بحث مشتق در قضایای خارجیه می آید که اگر عالم علم از او منقضی شد آیا باز هم صادق است بر او عالم یا نه

اما قضایای حقیقیه مجرد ثبوت موضوع حکم هم بر او ثابت است و محال است که حکم تخلف کند از موضوع بله بحث دیگری هست که بعد از ثبوت موضوع آنا ما برای ثبوت حکم کافی است و لو حکم آینده باشد نظیر موضوع حدود کما آنکه در آیه سرقت و زنا گذشت یا نه باید مادامی که موجود است متصف بآن وصف هم باشد

لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت

در بحث خلافت و امامت از روایات و از قرائن ثابت می شود که یک آن ما اگر کسی متلبس بظلم و عبادت بت نمود این شخص قابلیت ندارد و لو از او گذشته باشد کمال آنکه گذشت و تأکید می کند این مطلب را در عده از روایات وارده

بقی امور الاول ان مفهوم المشتق علی ما حققه المحقق الشریف فی بعض حواشیه بسیط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدا و اتصافها در امام جماعت:امامی که حد شرعی خورده باشد یا مجذوم باشد یا ابرص باشد یا ولد الزنا باشد یا اعرابی باشد پشت سر آنها نماز نخوانید با اینکه این عیوبی که ذکر شد جزئی از جزئیات معاصی است

و از اینجا می توانیم به اولویت قطعیه حکم کنیم بر کسی که متلبس بظلم بوده چندین سال و عبادت بت می نموده است اولی است بعدم لیاقت و سزاوار منصب امامت و خلافت را ندارد چونکه این منصب،منصب بزرگی است کما تقدم

بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب

قوله:بقی امور الاول الخ باقی مانده است چند امری که متعلق بمشتق است ذکر می شود

اول آنکه مشتق بنا بر آنچه را که تحقیق نموده او را محقق شریف در بعض حواشی بسیط است و این معنای بسیط گرفته شده است از ذاتی که متلبس است به مبدأ مشتق و اتصاف آن ذات بآن مبدأ است و این معنی را گفته است بسیط است و مرکب نیست.

مخفی نماند الفاظ مفرده را که به تنهائی تصور کنیم معنی آن بذهن انسان بسیط است و غیر مرکب بذهن می آید و لو بنظر ثانوی ممکن است آن معنی مرکب باشد مرکب خارجی مثل خانه و مدرسه و حمام و امثال این ها که بنظر ثانوی مرکب و اجزاء خارجیه پیدا می کنند مثل خانه که مرکب از اطاق و دیوار و غیره است و یا مرکب عقلی باشد بنظر ثانوی نظیر انواع که این ها و لو در تصور اولیه معنی بسیط و غیره مرکب بذهن می آید ولی بنظر ثانوی انواع مرکب هستند ترکیب عقلی بجنس و فصل مثل انسان که معنی اولی او که بذهن می آید بسیط است و بنظر ثانوی و تحلیل عقلی مرکب است انسان از حیوان و ناطق.

به غیر مرکب و قد افاد فی وجه ذلک ان مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلا و الا لکان العرض العام داخلا فی الفصل.

و کلام ما در اینست که در مشتق مثل ناطق آیا بنظر ثانوی ذاتی است که متلبس باشد به مبدأ یعنی ذاتی که متلبس بنطق باشد که بتحلیل عقلی سه چیز در ذهن می آید

ذات و مبدأ که نطق باشد و نسبت بین ذات و مبدأ نسبت ناقصه یا یک چیز در ذهن می آید که بسیط باشد و لو معانی دیگر برای مرکب و بسیط ذکر نموده اند که رجوع بمطولات باید بشود

معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق

و دلیل آورده محقق شریف بر اینکه معنی مشتق بسیط است گفته است که در مفهوم مشتق اگر مرکب باشد لابد یا مفهوم شیء در او گرفته شده است یا مصداق شیء اگر مفهوم شیء گرفته شده باشد مثل اینکه در ناطق بگوئیم معنی ناطق شیء ثبت له النطق است که اگر مفهوم شیئی را بگیریم در ناطق لازم می آید عرض عام جزء ذاتی بشود و این محال است چونکه شیء مفهوم آن عام است و تمام ممکنات و ممتنعات بلکه ذات اقدس الهی را شامل می شود که در روایات داریم خدای تعالی که او شیء لا مثل الاشیاء است

و حاصل آنکه ناطق در علم منطق ثابت شده است که فصل و ذاتی انسان است در تعریف انسان که می گوییم الانسان حیوان ناطق و مفهوم شیئی اگر جزء معنی ناطق بشود لازم می آید عرض عام جزء ذاتی بشود همین طوری که گذشت و در علم میزان و منطق ثابت شده است کلیات خمس که سه عدد آنها نوع و جنس و فصل باشد ذاتیات شیء هستند و عرض عام مثل ماشی و عرض خاص مثل ضحک خارج از ذاتیات شیء هستند و ممکن نیست که عرض داخل در ذات بشود یا ذات داخل در عرض بشود.

و لو اعتبر فیه ما صدق علیه الشیء انقلبت ماده الامکان الخاص ضروره فان الشیء الذی له الضحک هو الانسان و ثبوت الشّیء لنفسه ضروری.

قوله:و لو اعتبر فیه ما صدق علیه الشیء الخ و اگر مصداق شیئی را گرفتیم در ناطق منقلب می شود قضیه ممکنه خاصه بضروری یعنی ضحک که برای انسان ممکن خاصه بود یعنی ممکن بود باشد و ممکن بود نباشد برای انسان ضروری و حتمی می شود که در مثال الانسان ضاحک می گوییم الانسان انسان ثبت له الضحک که این ضروری است نمی شود لفظ انسان را از انسان سلب نمود

پس ثبوت شیء لنفسه ضروری است برای اینکه آن شیء که در خارج ضحک برای او ثابت است فقط انسان است نه بقر و نه ابل و نه غنم و غیره از حیوانات پس نه مفهوم شیئی را می توان گرفت در ناطق چون لازم می آید داخل شود عرض در ذات و نه مصداق شیئی را می توان گرفت چون لازم می آید ضروری شدن ممکنه خاصه

این ملخص آنچه است که محقق شریف گفته بود

و صاحب فصول در کتابش ذکر نموده این مطلب را بعد صاحب فصول اشکال نموده بمحقق شریف که ما شق اول را اختیار می کنیم یعنی مفهوم شیئی را جزء مشتق می گیریم و اشکالی که شما فرمودید لازم می آید که عرض داخل در ذات بشود ما دفع می کنیم به اینکه ناطق را منطقیین فصل قرار داده اند و او را مجرد برهنه از ذات نموده اند چونکه در لغت معنی ناطق ذات ثبت له النطق می باشد و منطقیین ذات او را مجرد نموده اند و مجاز شده است پس ناطق ذات نیست که لازم بیاید داخل شدن عرض در ذات

ولی صاحب کفایه ردی بر صاحب فصول نموده و فرموده است که ما قطع

هذا ملخص ما افاده الشریف علی ما لخصه بعض الاعاظم و قد اورد علیه فی الفصول بانه یمکن ان یختار الشق الاول و یدفع الاشکال بان کون الناطق مثلا فصلا مبنی علی عرف المنطقیین حیث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات و ذلک لا یوجب وضعه لغه کذلک و فیه انه من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف فی معناه اصلا بل بماله من المعنی کما لا یخفی.

و التحقیق ان یقال ان مثل الناطق لیس بفصل حقیقی بل لازم ما هو الفصل و اظهر خواصه و انما یکون فصلا مشهوریا منطقیا یوضع مکانه اذا لم یعلم نفسه بل لا یکاد یعلم کما حقق فی محله و لذا ربما یجعل لازمان مکانه داریم که منطقیین معنی ناطق را کم و زیاد ننموده اند یعنی همان معنی لغوی او را در معنی فصل منطقی استعمال می کنند و هیچ کم و زیاد ننموده اند کما لا یخفی.

در آنکه ناطق فصل حقیقی نیست در منطق

قوله:و التحقیق ان یقال الخ جواب دوم صاحب کفایه اینست که فرموده است ناطق فصل حقیقی انسان نیست چونکه فصل حقیقی آنست که اگر برود ذات هم برود ولی ما می بینیم که اگر این فصل از انسان سلب شود باز انسان به حقیقت خودش باقی است چون ناطق یک معنی او نطق است یعنی کیف مسموع است که اگر کسی یک عمر نطق نکرد باز انسان است و یا معنای دیگر ناطق که ادراک کلیات است یعنی کیف نفسانی که در اینجا هم می بینیم که اگر کسی یک عمر ادراک ننمود مثل اشخاص دیوانه باز هم انسان است پس هر دو این معنی از عوارض انسان است نه ذاتی انسان و این ناطق جزء ذات نیست که اگر برود ذات هم برود بلکه این ناطق لازمه آن فصل حقیقی است و اظهر خواص آن ذات است.

و همانا در پیش منطقیین این ناطق مشهور است بفصل که این فصل مجازی

اذا کان متساویی النسبه الیه کالحساس و المتحرک بالاراده فی الحیوان و علیه فلا باس باخذ مفهوم الشّیء فی مثل الناطق فانه و ان کان عرضا عاما لا فصلا مقوما للانسان الا انه بعد تقییده بالنطق و اتصافه به کان من اظهر خواصه.

را جای حقیقی گذارده اند چونکه فصل حقیقی را نمی توان دانست که چیست بلکه حقیقت خارجی هر شیء را نمی توان دانست چون هر شیء که در خارج است عکس او در ذهن می آید و ما درک عکس او را می کنیم نه ذات خارجی او را و اسماء وضع شده اند برای ماهیات اشیاء و ماهیت امر اعتباری و صور ذهنیه اشیاء می باشند نه خود آنها و محال است حقیقت وجودات خارجیه در ذهن بیایند و الا لانقلب قضایا پس اینجا هم ما فصل حقیقی را نمی توانیم درک کنیم و بفهمیم لابدیم یک فصل مجازی جای آن حقیقی بگذاریم.

از این جهت است که قرار داده اند دو شیء که لازمه همدیگر هستند بجای حقیقت شیء در حالی که آن دو شیء متساوی النسبه باشند بسوی ذات شیء یعنی وقتی که نمی توانند ذات شیء را معرفی کنند دو عدد از صفات او را معرفی می کنند مثل حساس و متحرک بالاراده در جواب الحیوان ما هو در حالی که این حساس و متحرک بالاراده ذاتی حیوان نیستند پس مانعی ندارد که مفهوم شیئی را در مثل ناطق بگیریم چون ناطق جزء ذات نیست که رفتن ناطق سبب بشود که ذات هم برود و عرض جزء ذات نمی شود اگرچه مفهوم شیء عرض عام است نه فصل که مقوم برای انسان باشد الا اینکه این مفهوم شیئی اگر مقید شد با ناطق و متصف با ناطق شد یعنی گفتیم.

الشّیء الذی ثبت له النطق هو الانسان

این از بهترین خواص انسان است یعنی بهترین معرف کننده انسان

و بالجمله لا یلزم من اخذ مفهوم الشّیء فی معنی المشتق إلا دخول العرض فی الخاصه التی هی من العرض لا فی الفصل الحقیقی الذی هو من الذاتی فتدبر جیدا.

ثم قال إنّه یمکن ان یختار الوجه الثانی ایضا و یجاب بان المحمول لیس مصداق الشیء و الذات مطلقا بل مقیدا بالوصف و لیس ثبوته للموضوع حینئذ بالضروره لجواز ان لا یکون ثبوت القید ضروریا انتهی.

می باشد.

قوله:و بالجمله الخ حاصل آنکه لازم نمی آید گرفتن مفهوم شیء و معنای شیء را در مشتق الا دخول عرض عام در عرض خاص نظیر ماشی و ضاحک که این ها عرض خاص و عام انسانند آن خاصه ای که به اصطلاح منطقیین عرض است و نه آنست که عرض عام در فصل حقیقی داخل بشود آن فصلی که ذاتی می باشد چونکه ما گفتیم قبلا که ناطق فصل حقیقی و ذاتی نیست برای انسان بلکه عرضی است از عوارض خاصه انسان پس تدبر کن جیدا

قوله:ثم قال الخ بعد از این مطلب صاحب فصول فرموده است ممکن است ما وجه ثانی را اختیار کنیم یعنی بگوئیم مصداق شیء و ذات شیء گرفته شده است در ناطق و اینکه شما گفتید که قضیه اگر این قسم باشد لازم می آید که اصل قضیه که ممکنه خاصه بود برگردد به قضیه ضروریه کما آنکه گذشت.

جواب از این مطلب آنست که محمول در قضیه الانسان انسان ثبت له النطق انسان دومی تنها محمول نیست و مطلقا محمول نیست بلکه مقید بانه ثبت له النطق است و قید و مقید و صفت و موصوف هر دو محمولند و چون آنها با هم محمول می باشد این محمول بتمامه برای انسان ضروری نیست چونکه قیدی که در این جمله می باشد و او نطق یا ضحک ضروری انسان نیست و چون ضروری

و یمکن ان یقال ان عدم کون ثبوت القید ضروریا لا یضر بدعوی الانقلاب فان المحمول ان کان ذات المقید و کان القید خارجا و ان کان نیست ممکن است برای انسان ضروری بشود و ممکن است ثابت نباشد از این جهت قضیه ممکنه به قضیه ضروریه انقلاب پیدا نکرد بلکه بحال خودش که ممکنه بود باقی است.

قوله:و یمکن ان یقال الخ صاحب کفایه از صاحب فصول جواب می دهد و می فرماید ثابت نبودن قید و ضروری نبودن او برای موضوع ضرر به انقلاب ندارد بلکه قضیه ممکنه منقلب می شود بضروریه اگر ما ذات شیء و مصداق شیء را در مفهوم ناطق بگیریم بجهت آنکه محمول الانسان انسان ثبت له الضحک اگر محمول ذات انسان و ذات مقید باشد و قید که ضحک باشد خارج از محمول باشد اگرچه تقید داخل است بآن معنائی که معنای حرفی و معنای نسبی هست بجهت آنکه هر چیزی که شرط برای شیء دیگری شد مثلا مثل قبله یا طهارت که این ها شرط صلاه است و امثال این ها اگرچه این ها داخل در اجزاء خارجیه نماز نیستند و مقدمات نماز می باشند و لکن تقید آنها جزء نماز و اجزاء عقلیه نماز می باشد یعنی نماز مطلقا مطلوب نیست و مامور به نیست بلکه نمازی که مقید بطهاره باشد آن مطلوب است.

بنابراین قضیه ما برگشت بآن می شود که الانسان انسان ثبت له النطق و اگرچه این نطق خارج از محمول است ولی الانسان انسان ضروری است ممکن نیست سلب شیء از نفس خودش بشود و اگر قید و مقید و صفت و موصوف هر دو محمول بشود و قید داخل در محمول باشد پس قضیه الانسان ناطق منحل می شود در واقع و در حقیقت بدو قضیه

اول از آنها اینکه الانسان انسان این قضیه مسلم ضروریه است و ممکن

التقید داخلا بما هو معنی حرفی فالقضیه لا محاله تکون ضروریه ضروره ضروریه ثبوت الانسان الذی یکون مقیدا بالنطق للانسان و ان کان المقید بما هو مقید علی ان یکون القید داخلا فقضیه الانسان ناطق تنحل فی الحقیقه الی قضیتین إحداهما قضیه الانسان انسان و هی ضروریه و الاخری قضیه الانسان له النطق و هی ممکنه.

و ذلک لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار کما ان الاخبار بعد العلم بها تکون اوصافا فعقد الحمل ینحل الی القضیه کما ان عقد الوضع ینحل الی قضیه مطلقه عامه عند الشیخ و قضیه ممکنه عند الفارابی فتامل.

نیست انسانیت انسان را از انسان سلب کنیم و سلب شیء از نفس خودش محال است قضیه دوم الانسان له النطق است که این قضیه ممکنه است یعنی ممکن است نطق بر انسان ثابت باشد و ممکن است ثابت نباشد و علت اینکه قضیه الانسان ناطق برگشت به دو قضیه می شود.

اول اینکه اوصاف قبل از اینکه علم به آنها داشته باشیم اخبارند یعنی نمی دانیم زید ضارب است یا کاتب است می گوییم زید ضارب یا کاتب که این محمولات و اوصافی که حمل بر موضوع می شود قبل از علم به آنها تماما اخبارا

بیان وصف عنوانی بر ذات موضوع بقول شیخ و فارابی

اما بعد از اینکه علم بآن اوصاف پیدا کردیم در اینجا همان خبر وصف برآن موضوع می شود و می گوییم زید الضارب جاءنی پس بعد از علم به اخبار این اخبار اوصافی برای موضوع می شوند گفتیم قوله فعقد الحمل یعنی الانسان ناطق منحل بدو قضیه شد کما آنکه الوضع یعنی موضوع هر قضیه ای منحل می شود به قضیه مطلقه عامه عند الشیخ و به قضیه ممکنه نزد فارابی

مثلا شیخ می فرماید آنچه در عالم موجود شد یا هست الآن یا می باشد بعدا

لکنه قدس سره تنظر فیما افاده بقوله و فیه نظر لان الذات الماخوذه مقیده بالوصف قوه او فعلا ان کانت مقیده به واقعا صدق الایجاب بالضروره و الا صدق السلب بالضروره مثلا لا یصدق زید کاتب بالضروره لکن یصدق زید الکاتب بالقوه او بالفعل کاتب بالضروره انتهی.

و لا یذهب علیک ان صدق الایجاب بالضروره بشرط کونه مقیدا واقعا به لا یصحح دعوی الانقلاب الی الضروریه ضروره صدق الایجاب بالضروره و صدق انسان برآن بشود او ناطق است اما عقد وضع نزد فارابی آنست که هرچه که ممکن باشد صدق انسانیت بر او ناطق است یا کاتب است مثلا و این قضیه در منطق مشهور است که وصف عنوانی برای ذات موضوع مطلقه عامه است یعنی در یک زمانی باید واقع بشود یا ممکنه عامه که همین قدر ممکن باشد وجود پیدا کند و لو واقع هم نشود کافی است

رد صاحب فصول که تمام قضایا را بضروریه برگردانیده

قوله:لکنه قدس سره تنظر فیما افاده بقوله و فیه نظر الخ لکن صاحب فصول اشکال نموده به قولش که می گوید و فیه نظر چونکه ذات موضوع که گرفته شده مقید بوصف قوه بنا بر قول فارابی یا فعلا بنا بر قول شیخ اگر باشد مقید به آن وصف واقعا صدق می کند ایجاب را بالضروره یعنی موضوع که با صفت باشد واقعا مثلا زید واقعا کاتب باشد این ضروری است و برعکس هم اگر واقعا صادق نباشد وصف برای موضوع صادق است سلب ضروره مثلا نمی شود گفت زید کاتب بالضروره است ولی می شود گفت زید الکاتب بالقوه او بالفعل کاتب بالضروره انتهی قول صاحب فصول

قوله و لا یذهب علیک یعنی گمان نکنید که صدق ایجاب بالضروره بشرط اینکه مقید باشد موضوع بوصف واقعا تصحیح می کند دعوی انقلاب را به ضروریه یعنی این مطلب نمی رساند که قضیه ضروریه است چونکه هر قضیه ای اگر بشرط

بشرط المحمول فی کل قضیه و لو کانت ممکنه کما لا یکاد یضربها صدق السلب کذلک بشرط عدم کونه مقیدا به واقعا لضروره السلب بهذا الشرط

و ذلک لوضوح ان المناط فی الجهات و مواد القضایا انما هو بملاحظه ان نسبه هذا المحمول الی ذلک الموضوع موجهه بای جهه منها و مع أیه منها من نفسها صادقه لا بملاحظه ثبوتها له واقعا او عدم ثبوتها له کذلک و الا کانت الجهه منحصره بالضروره ضروره صیروره الایجاب او السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروریا و یکون من باب الضروره بشرط المحمول.

محمول شد و لو ممکنه هم باشد ضروری است همین طور که اگر قضیه ای بشرط عدم محمول شد واقعا سلب او ضروری است

مخفی نماند بر آنکه مواد قضایا و واقع آنها لابد به یکی از جهاتی که ذکر می شود از جهات پانزده گانه می باشد و لفظی که دال بر ماده قضیه می باشد آن را جهت قضیه می نامند مثل ضروریه یا ممکنه و غیر این ها چونکه مناط در جهات و مواد قضایا همانا اینست که ما بدانیم نسبت این محمول باین موضوع بکدام جهت است، آیا ممکنه عامه است یا ممکنه خاصه یا ضروری یا غیره نه اینکه فرض کنیم ثبوت محمول را بر موضوع واقعا یا عدم ثبوت او را واقعا و الا اگر بنا باشد که واقع را فرض کنیم پس جهاتی که گفته شده برای موضوع و محمول که 15 قسم می شود که 8 عدد قضایا بسیطه است و 7 عدد هم مرکب کما آنکه در منطق ذکر شده است پس این 15 قسم بی فایده است فقط باید منحصر بشود بضروری چونکه اگر واقع را فرض کنیم چه موجبه چه سالبه ضروری است و می باشد از باب ضروره بشرط محمول یعنی اگر فرض کنیم ثبوت محمول را بر موضوع و قید موضوع قرار دهیم این ضروری است.

و بالجمله الدعوی هو انقلاب ماده الامکان بالضروره فیما لیست مادته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامکان

و قد انقدح بذلک عدم نهوض ما افاده(ره)بابطال الوجه الاول کما زعمه قدس سره فان لحوق مفهوم الشّیء و الذات لمصادیقهما انما یکون ضروریا مع اطلاقهما لا مطلقا و لو مع التقید الا بشرط تقید المصادیق به ایضا.

قوله:و بالجمله حاصل آنکه دعوای اینکه قضیه ممکنه ضروری می شود در جائی است که ماده او واقعا ضروری نباشد و بدون شرط باشد یعنی بشرط محمول نباشد غیر از امکان یعنی ذاتا ممکنه باشد تا آنکه بتواند ضروری بشود و در این مواردی که قضایا برگشت بضروری می شود تمامش بشرط محمول بود حتی قضیه واقعیه و جواب آن گذشت

قوله:و قد انقدح الخ و بتحقیق که ظاهر شد به این مطلب عدم نهوض آنچه که افاده داده است صاحب فصول به ابطال وجه اول چونکه صاحب فصول قدس سره گفته که در وجه اول که گفتیم اگر مفهوم شیء را گرفتیم در مشتق لازم می آید داخل شود عرض در ذات گفته آنجا هم ضروری است همان طور که در مصداق ضروری می شود در مفهوم هم ضروری است پس علی کل حال چه مفهوم شیء را و چه مصداق شیء را بگیریم در مشتق هر دو ضروری می شود.

و جواب همان جوابی است که ما گفتیم چونکه اطلاق شیء و ذات برای مصادیق خودش در جائی ضروری می شود که مطلق باشد یعنی فقط شیء تنها باشد قید دیگری نداشته باشد که بگوئیم الانسان شیء نه اینکه اگر با قید هم آمد ضروری باشد چونکه اگر گفتیم الانسان شیء ثبت له النطق ضروری نیست الا بشرط تقیید مصادیق یعنی بشرط محمول اگر گرفتیم آن وقت ضروری می شود و بتحقیق شناختی که گفتیم اگر بنا باشد بشرط محمول بگیریم موضوع را لازم می آید که

و قد عرفت حال الشرط فافهم

ثم إنّه لو جعل التالی فی الشرطیه الثانیه لزوم اخذ النوع فی الفصل ضروره ان مصداق الشّیء الذی له النطق هو الانسان کان الیق بالشرطیه الاولی بل کان اولی لفساده مطلقا و لو لم یکن مثل الناطق بفصل حقیقی ضروره بطلان اخذ الشّیء فی لازمه و خاصته فتامل جیدا.

همه قضیه ها ضروری باشد و این درست نیست.

قوله:ثم بعد صاحب کفایه می فرماید اگر قرار داده بود صاحب فصول تالی در شرطیه ثانی را یعنی آنجائی که گفت اگر مفهوم شیء را در ناطق بگیریم لازم می آید عرض عام در ذاتی اگر گفته بود مصداق شیء را که انسان باشد لازم می آید داخل شود نوع در فصل یا در عرض و این اولی بود برای آنکه ضروری است که مصداق شیء که ثابت است برای او نطق او انسان است و غیر انسان نطق برای او ثابت نیست بلکه حتما باید این را بگیریم و اگر گرفتیم مطلقا فاسد و باطل است و لو آنکه مثل ناطق فصل حقیقی نباشد بلکه یک لازمی از لوازمات فصل حقیقی باشد

و حاصل آنکه اگر ما ناطق را سواء آنکه فصل حقیقی بگیریم یا از عوارض فصل بگیریم در اینجا اگر مشتق مرکب باشد لازم می آید که انسان که نوع است داخل در جزء خودش باشد اگر ناطق فصل حقیقی باشد یا داخل در عرضی خودش باشد اگر ناطق عرضی باشد و در هر حالی باطل است

و قبلا گذشت که کلیات خمس که عبارت از ذاتی و ذاتیات بود هیچ کدام داخل در دیگری نمی شود و محال است فتامل جیدا.

ممکن است جواب از مصنف بدهیم از اشکال اخذ نوع در فصل چه فصل حقیقی باشد چه مجازی به اینکه قبلا گذشت همچنان که ناطق فصل حقیقی نیست

ثم إنّه یمکن ان یستدل علی البساطه بضروره عدم تکرر الموصوف فی مثل زید الکاتب و لزومه من الترکب و اخذ الشّیء مصداقا او مفهوما فی مفهومه

ارشاد لا یخفی ان معنی البساطه بحسب المفهوم و حدته ادراکا و تصورا بحیث لا یتصور عند تصوره الا شیء واحد لا شیئان و ان انحل بتعمل من العقل الی شیئین کانحلال مفهوم الحجر و الشجر الی شیء له الحجریه او الشجریه مع وضوح بساطه مفهومهما

بلکه جنس و نوع هم که از ذاتیات شیء می باشند این ها هم حقیقتا ذات حقیقی نیستند و حقیقت اشیاء را گفتیم معرفت آنها منوط بذات اقدس الهی است و انسان نوع حقیقی نیست کما آنکه قبلا گذشت بلکه عارض و خاصه نوع ممکن است باشد کما لا یخفی کما

قوله:ثم إنّه یمکن ان یستدل الخ ممکن است که ما دلیل بیاوریم بر بسیط بودن مشتق به اینکه ضروری است عدم تکرار موصوف در مثل زید الکاتب یعنی وقتی که ما می گوییم زید الکاتب تکراری در او نیست که بگوئیم زید زید ثبت له الکتابه یا زید شیء ثبت له الکتابه این طور نیست بلکه در تصور ما الآن یکی است فقط زید الکاتب است و تکراری نیست و هیچ یک از مصداق یا مفهوم شیء در مفهوم الکاتب نیامده است پس بنابراین مشتق بسیط است.

قوله:ارشاد مخفی نماند که ما که می گوییم مشتق بسیط است بحسب مفهوم از وحده ادراکی و تصوری است یعنی در تصور ما که الآن می گوییم زید الکاتب این یکی است و تکراری در او نیست یعنی دو شیء نیست که بگوئیم زید زید ثبت له الکتابه اگرچه بتعمل عقلی دو چیز است یعنی عقلا حساب کنیم مرکب است همان طور که اگر هرچه را بتعمل عقلی فرض کنیم مرکب است

و بالجمله لا ینثلم بالانحلال الی الاثنینیه بالتعمل العقلی وحده المعنی و بساطه المفهوم کما لا یخفی

حتی آنهائی که اتفاق بر او دارند که بسیط است مثل حجر و شجر که همه قبول دارند بسیط است ولی بتعمل عقلی مرکب است که شیء ثبت له الحجریه است یا شیء ثبت له الشجریه است با اینکه واضح است و همه قبول دارند که مفهوم این ها بسیط است پس ما که می گوییم بسیط است در حال تصور ادراک می گوییم بسیط است و تکراری نیست نه در حال تعمل عقلی

قوله:و بالجمله و حاصل آنکه این مرکب بودن مشتق بتعمل عقلی و تکرار او از جهت تصور عقلی وحده معنی و بسیط بودن مفهوم تصور ادراکی ما را از بین نمی برد یعنی اگرچه در تعمل عقلی مشتق مرکب است ولی نمی رساند که در تصور ادراکی هم مرکب باشد بلکه در تصور ادراکی ما مشتق بسیط است کما لا یخفی.

و به واسطه همین بساطه و ترکیب است که رجوع می شود باجمال و تفصیل که فرق می گذارند بین محدود و حد یعنی در مثل الانسان ما هو که محدود است و اجمال است در تعریف او و حد او می گوییم حیوان ناطق اگرچه معنی محدود و حد متحد هستند با هم ذاتا چونکه حمل بر همدیگر می شوند می توانیم بگوئیم الانسان حیوان ناطق ولی در موقع اجمال انسان بسیط است و در موقع تفصیل مرکب است پس بتعمل عقلی اجتماع را که انسان باشد تحلیلش می کنند یعنی تقسیم می کند او را به جنس و فصل که وقتی تفصیل نمودیم او را مرکب می شود از جنس که حیوان باشد و از فصل که ناطق باشد و می گوییم حیوان ناطق بعد از آنکه ما گفتیم همین انسان در موقع تصور و ادراک امر واحد است و یک فرد است نه مرکب پس تحلیل موجب می شود باز کردن آن مجمل را و جمع را

و الی ذلک یرجع الاجمال و التفصیل الفارقان بین المحدود و الحد مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالتعمل یحلل النوع و یفصله الی جنس و فصل بعد ما کان امرا واحدا ادراکا و شیئا فاردا تصورا فالتحلیل یوجب مخفی نماند بر اینکه بحث ما در مشتق که آیا بسیط است یا مرکب نظر اولیه و صوره ذهنیه ای که ابتدا از هر لفظی در ذهن می آید آن نیست بلکه اول بحث گفتیم که معنای هر لفظ مفردی که در ذهن می آید بسیط است و مرکب نیست اگرچه بعدا آن را باجزاء ذهنیه یا خارجیه تحلیل نمائیم و این معنی که صوره اولیه در ذهن می آید بسیط است و محل بحث و ایراد نیست و اگر هم باشد مرجع آن عرف است که آیا چه معنائی در ذهن می آید بسیط یا مرکب و مدرک بر اینکه بحث ما در مرکب معنای ثانوی است یعنی مشتق مرکب از ذات است یا بدون ذات دلیل برآن آنست که اشکال کرده اند بر تعریف فکر که بانه ترتیب امور معلومه لتحصیل امر مجهول اشکال کرده اند که در تعریف ایضا ممکن است بحد ناقص یا رسم ناقص گفته شود مثلا در تعریف انسان بگوئیم انه ضاحک یا ناطق اشکال بر او شده است که ضاحک یا ناطق هرکدام امر واحدی هستند و مرکب نیستند.

جواب داده اند که ناطق و ضاحک منحل می شود عقلا الی ذات ثبت له النطق و ثبت له الضحک پس بنابراین و لو لفظ ضاحک و ناطق مفرد است ولی در معنی مرکب است و اقل جمع منطقی دو فرد است که شامل این ها می شود

در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است

و اشکال محقق شریف بر این مطلب است که مفهوم شیء و ذات یا مصداق آن را ممکن نیست در معنی ناطق یا ضاحک گرفته شود و همان اشکالاتی که صاحب فصول و صاحب کفایه رد بر همدیگر نموده اند و ما ذکر نمودیم پس از اینجا معلوم می شود که بحث ما در مرکب بودن در تحلیل عقلی و معنای واقعی

فتق ما هو علیه من الجمع و الرتق.

مشتق است که آیا مشتق واقعا در او مفهوم شیء یا مصداق شیء گرفته شده است یا نه.

و از اینجا است که صاحب کفایه خلط بین بحثین نموده است و واقعا قائل بترکیب معنای مشتق است کما آنکه از کلمات او در می آید ولی در ظاهر قائل به بساطت می باشد و حق آنست که مشتق مرکب است از مفهوم شیء بدون مصداق شیء اما دلیلی که مرکب است از مفهوم شیء و حتما باید مفهوم شیء را در معنی مشتق بگیریم آنست که اگر مفهوم شیء در مشتق گرفته نشود حمل آن مشتق بر ذات ممکن نیست مثلا زید ضاحک یا ناطق باید بگوئیم زید شیء ثبت له النطق و اگر مفهوم شیء را از معنی مشتق گرفتیم قهرا معنای مشتق همان مبدأ مشتق و مصدر می شود و باید بگوئیم زید ضحک یا نطق و این حمل درست نیست و لو آنکه اعتبار کنیم در او معنای لا بشرط را که بعض از اعلام قائلند به اینکه فرق بین مشتق و مبدأ آنست که در مشتق لا بشرط گرفته شده است و معنای آن بسیط است و از این جهت که لا بشرط است حمل می شود ولی معنی بسیط که ایشان قائل است که نفس مبدأ باشد بدون اخذ شیء در او ممکن نیست حمل او و لو هزار مرتبه معنای لا بشرط در او گفته شود و اشکالی دیگر شده که اگر مفهوم شیء در مشتق گرفته شود لازم می آید که مشتق معنای حرفی داشته باشد و مشتق مبنی شود چون شباهت بحرف دارد و احتیاج به آن نسبت ناقصه دارد و در کلام زید ناطق لازم دارد که دو نسبت در عرض هم باشد.

جواب از این اشکال آنست که نسبت اصل همان نسبت محمول است به موضوع و لو نسبت های ناقصه در متعلقات موضوع یا در متعلقات محمول باشد منافاتی ندارد مثل آنکه بگوئیم زید الضارب ابوه قائم.

ص:194

الثانی الفرق بین المشتق و مبدئه مفهوما انه بمفهومه لا یابی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدا و لا یعصی عن الجری علیه لما هما علیه من اشکال دیگری که صاحب کفایه نموده است که اگر شیء را در مفهوم مشتق بگیریم لازمه دارد تکرار موضوع در قضیه مثل زید قائم لازم دارد بگوئیم زید شیء ثبت له القیام و این تکرار است جواب آنکه اگر گفتیم الانسان کاتب یا زید کاتب مثل آنست که بگوئیم زید ثبت له النطق یا الانسان ثبت له النطق و این تکراری در او نیست کما لا یخفی و اما آنکه مصداق شیء در مفهوم مشتق گرفته نشده است و مفهوم شیء گرفته شده است بر اینست که مصادیق شیء در خارج بلا اشکال متباین هستند و لذا گفتیم مصداق شیء بر ممکنات و ممتنعات بلکه بر ذات اقدس الهی شامل است بلکه اگر دو فردی از یک طبیعی باشند باز هم افراد خارجیه و مصادیق شیء با یکدیگر متباین هستند مثل آنکه بگوئیم زید قائم و عمرو قائم و الجدار قائم و غیر این ها که بلا اشکال افراد و مصادیق شیء چون متباین هستند لازم دارد که اگر مصداق شیء را در معنی مشتق گرفتیم لازمه دارد که وضع عام و موضوع له خاص باشد در مشتقات مثل حروف که گذشت و این خلاف اتفاق همه است که وضع در مشتقات مثل اسماء اجناس می ماند یعنی وضع عام و موضوع له عام است کما لا یخفی.

فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد

قوله:الثانی الفرق بین المشتق و مبدئه الخ دوم اینکه فرق بین مشتق و مبدئش یعنی مصدرش چیست گفته شده که فرق بین آنها اینست که مشتق بمفهومه و بمعنی خودش امتناع ندارد از حمل شدن برآن ذاتی که متلبس به مبدأ است و مانعی ندارد که مشتق را حمل کنیم برآن ذات مثل اینکه بگوئیم زید ناطق یا قائم یا غیره چونکه این ذات که زید باشد با مشتق خارجا متحد هستند و یکی هستند و این اتحاد یا صدوری است یا وقوعی و غیره

نحو عن الاتحاد بخلاف المبدا فانه بمعناه یابی عن ذلک بل اذا قیس و نسب الیه کان غیره لا هو هو و ملاک الحمل و الجری انما هو نحو من الاتحاد و الهوهویّه و الی هذا یرجع ما ذکره اهل المعقول فی الفرق بینهما من ان کما اینکه گذشت بخلاف مبدأ یعنی مصدر چونکه مبدأ مشتق مانع است از حمل شدن بلکه اگر قیاس کنیم و نسبت بدهیم آن مبدأ را بذات می باشد غیر او یعنی یکی نمی شود با ذات بلکه این مبدأ متحد نیست با ذات خارجا پس اگر گفتیم زید ضرب یا نطق متحد نیست چون زید غیر ضرب است و ضرب هم غیر زید است و ملاک حمل کردن اتحاد خارجی است و اگر متحد خارجی شد مثل مشتق حمل جایز است و اگر متحد خارجی نشد مثل مبدأ حمل جایز نیست.

قوله:و الی هذا یرجع ما ذکره اهل المعقول الخ و بهمین مطلب که ما ذکر نمودیم رجوع می شود اهل معقول که اهل حکمه باشند گفته اند فرق بین مشتق و مبدئش اینست که مشتق لا بشرط است یعنی امتناع ندارد از حمل شدن بر ذات و مبدأ بشرط لا است یعنی امتناع دارد از حمل شدن که این فرق از دو جهت می شود یا ذاتا و یا عوارضا و در اینجا مراد فرق ذاتی است نه عوارض ولی صاحب فصول گمان کرده که اهل معقول می گویند فرق بین مشتق و مبدأ بلحاظ طواری و عوارض خارجیه است با حفظ مفهوم واحد یعنی گمان کرده که اهل معقول می گویند مشتق و مبدأ ذاتا یکی هستند ولی از جهت عوارض خارجیه اختلاف دارند و از این جهت اشکال نموده صاحب فصول بر اهل معقول به اینکه گفته این فرقی که شما گذارده اید صحیح نیست چونکه اگر عوارض او را برداریم باز هم حمل جایز نیست اگرچه معتبر بدانیم در او لا بشرط را مثل زید علم و حرکت که حمل جایز نیست و ممکن نیست و غافل شده از اینکه مراد آنچه است که ما ذکر کردیم یعنی گفتیم فرق آنها از جهت

المشتق یکون لا بشرط و المبدا یکون بشرط لا ای یکون مفهوم المشتق غیر آب عن الحمل و مفهوم المبدا یکون آبیا عنه.

ذات است نه بعوارض کما اینکه این مطلب ظاهر می شود از کلام اهل معقول که فرق گذارده اند بین جنس و فصل و بین ماده و صوره که فرق در اینجا از جهت ذات است نه عوارض مثلا جنس حمل بر فصل می شود و می توانیم بگوئیم الناطق حیوان یا الانسان حیوان و لکن حمل ماده بر صوره یا صوره بر ماده ممکن نیست که بگوئیم المادہ صوره و یا الصوره ماده

و حاصل آنچه که از فرمایش فلاسفه و حکما در می آید آنست که جنس و فصل و ماده و صوره در خارج یک شیء واحد هستند و موجودان بوجود واحد و وجود آنها وجود اتحادی است یعنی وجود جنس در خارج عین وجود فصل است نه آنکه جنس و فصل موجود باشند بدو وجود که وجود انضمامی باشد بلکه وجود آنها وجود اتحادی است ولی از برای جنس و فصل لا بشرط ملاحظه شده است از این جهت است که حمل جنس بر فصل جایز است و می توانیم بگوئیم الناطق حیوان یا الانسان حیوان ناطق که هر دو آنها را حمل بر انسان بکنیم بخلاف ماده و صوره که حمل هرکدام بر دیگری ممکن نیست و جایز نیست بگوئیم المادہ صوره یا الصوره ماده چون بشرط لا در آنها اخذ شده است و لو آنکه ماده با جنس در خارج یک شیء هستند و صوره و فصل ایضا در خارج یک شیء هستند ولی حمل ماده بر صوره و صوره بر ماده گفتیم ممکن نیست.

و جواب از آنها کما آنکه اولا گذشت فرق بین مشتق و مبدأ او آنست که در مشتق ذات ملاحظه شده است و اگر ذات را در مفهوم مشتق نگیریم حمل آن ممکن نیست و لو آنکه هزاران لا بشرط در او اعتبار شود کما آنکه گذشت پس فرق بین مشتق و مبدأ آنست که در مبدأ ذات معتبر نیست ولی در مشتق ذات

و صاحب الفصول ره حیث توهم ان مرادهم انما هو بیان التفرقه بهذین الاعتبارین بلحاظ الطواری و العوارض الخارجیه مع حفظ مفهوم واحد اورد علیهم بعدم استقامه الفرق بذلک لاجل امتناع حمل العلم و معتبر است.

و ثانیا در مثل مشتق و مبدأ وجود عرض با معروض خودش دو وجود هستند و وجود آنها وجود اتحادی نیست بلکه وجود انضمامی است و لذا وجود خود زید با وجود زدن زید دو شیء هستند در خارج ولی بخلاف جنس و فصل که گفتیم این ها وجود اتحادی دارند.

و ثالثا این مطلب تمام نیست در مشتقات اعتباریه مثل امکان و وجوب و ملکیت و امثال این ها که امور اعتباریه می باشند و فقط وجود خارجی آنها منشأ اعتبار آنهاست نه خود آنها و خود آنها وجود خارجی ندارند تا آنکه بگوئیم وجود آنها با منشأ اعتبارشان وجود اتحادی دارند یا انضمامی

و رابعا این مطلب اگر درست باشد در مثل اسماء آلت و اسم زمان و مکان ممکن نیست چونکه فعلی که واقع شده است در یک زمانی یا در یک مکانی عین وجود آن زمان و مکان نیست آن فعل و مختلف هستند بلا اشکال کما لا یخفی

رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبدئه

مطلب دیگر آیا مبدأ مشتقات اسم مصدر است یا خود مصدر یا افعال او یا آنکه هرکدام اصلی برأسه هستند و هیچ کدام مبدأ برای دیگری ممکن نیست بشود و مخفی نماند ما اگر شیء را مبدأ اشیاء دیگری گرفتیم قهرا باید ماهیت مهمله از حیث هیئت و صوره و ماده گرفته شود و هیچ خصوصیتی نه در هیئت و نه در ماده گرفته شود مثلا اگر گفتیم منشأ درب و پنجره و تخت و- صندلی و غیر این ها چوب است قهرا باید چوب لا بشرط باشد از حیث تمام هیئات و صوری که بر او وارد می شود و این معنی نه در اسم مصدر است و نه در

الحرکه علی الذات و ان اعتبر لا بشرط و غفل عن ان المراد ما ذکرنا کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس و الفصل و بین الماده و الصوره فراجع.

الثالث ملاک الحمل کما اشرنا الیه هو الهویه و الاتحاد من وجه مصدر و فرق بین مصدر و اسم مصدر کما آنکه گذشت آنست که مصدر نفس حدث است با نسبت ناقصه مثل ضرب یعنی زدن کسی و اسم مصدر نفس حدث است بدون نسبت مثل غسل و غسل چونکه هرکدام از این ها باشد باید هیئت و صوره او لا بشرط باشد و همچنین ماده او از حیث ماهیت مهمله مثل اسماء اجناس و از این جهت است که احتیاج در اطلاق بمقدمات حکمه هستیم و حال آنکه اگر هرکدام از این ها اصل برای باقی مشتقات باشد باید هیئت و ماده لا بشرط باشند و حال آنکه این چنین نیست بلکه مصدر و اسم مصدر به هیئت و معنی خودش هرکدام با یکدیگر فرق دارند و هرکدام از این معانی ممکن نیست در سایر مشتقات ملاحظه شود و آنچه که ممکن است بگوئیم ضاد و راء و باء مبدأ تمام مشتقاتی است که از ماده ضرب پیدا می شود و این حروف ثلاثه در تمام صیغ آنها معتبر است و لو معنی و هیئت و لفظ مختلف باشند و البته این وضع وضع نوعی می شود برای ماده مشتقات کما آنکه هیئت فاعل و فعل و یفعل این هیئت هم وضع نوعی دارد برای تمام مواد و لو آنکه ماده ها مختلف باشند مثل ضارب و قائم و آکل و غیره پس حروف ثلاثه که ضاد و راء و باء باشد این ماده نه مصدر هستند و نه اسم مصدر و نه افعال دیگر بلکه مواد تمام مشتقات دیگر می باشند کما لا یخفی

ملاک حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است

قوله:الثالث الخ سوم اینکه ملاک حمل کما اینکه اشاره نمودیم قبلا بسوی او اینست که موضوع همان محمول باشد و محمول هم همان موضوع باشد در خارج مثل الانسان حیوان ناطق و بین این موضوع و محمول از جهت خارجی

و المغایره من وجه آخر کما یکون بین المشتقات و الذوات و لا یعتبر معه ملاحظه الترکیب بین المتغایرین و اعتبار کون مجموعهما بما هو کذلک واحدا بل یکون لحاظ ذلک مخلا لاستلزامه المغایره بالجزئیه و الکلیه و من الواضح ان ملاک الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بین الموضوع و المحمول

مع وضوح عدم لحاظ ذلک فی التحدیدات و سایر القضایا فی طرف باید اتحاد باشد از انواع اتحادات صدوری یا حلولی یا انتزاعی یا غیره و از جهت مفهومی تغایر کما اینکه این مطلب هست در بین مشتقات که حمل می شوند بر ذوات مثل زید قائم که مفهوما معنای زید غیر قائم است و معنی قائم هم غیر زید است و تغایر دارند ولی در خارج زید با قائم متحد شده اند و یکی شده اند در اینجا مصنف جواب صاحب فصول را داده است که او گفته ما اولا در هر حملی موضوع و محمول را جمع می کنیم و مرکب می کنیم آنها را و اعتبار می کنیم مجموع این موضوع و محمول را شیء واحد و بعد از او حمل می کنیم مصنف جواب می دهد که این ملاحظه کردن ترکیب بین متغایرین و اینکه معتبر بدانیم مجموع آنها را یعنی موضوع و محمول که متغایر هستند اول جمع کنیم آنها را و یک جمله حساب کنیم صحیح نیست بلکه این ملاحظه ترکیب جمعی مخل است چونکه لازم می آید مغایره پیدا کند مغایره جزء و کل که جزء حمل بر کل نمی شود و صحیح نیست بگوئیم زید ید و بالعکس و از واضحات است که آنکه ملاک حمل ملاحظه کردن اتحاد است بین موضوع و محمول از اقسام اتحاداتی که ذکر شد

قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلک با اینکه واضح است که این ملاحظه ترکیب جمعی صحیح نیست در تحدیدات که متشکل از حد تام و حد ناقص است و سایر قضایا که حمل شایع صناعی باشد این ترکیب جمعی صحیح نیست نه در طرف موضوع آنها و نه در طرف محمول آنها بلکه فقط ما ملاحظه نفس معنای

الموضوعات بل لا یلحظ فی طرفها الا نفس معانیها کما هو الحال فی طرف المحمولات و لا یکون حملها علیها الا بملاحظه ما هما علیه من نحو الاتحاد مع ما هما علیه من المغایره و لو بنحو من الاعتبار.

فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام و فی کلامه لغوی موضوع و محمول را می کنیم و حمل می کنیم و این حمل موضوع و محمول نمی باشد الا به ملاحظه اینکه از جهتی این موضوع و محمول اتحاد دارند و از جهتی تغایر دارند و مغایره آنها اعتباری باشد یعنی در مفهوم اعتبارا تغایر داشته باشد محمول با موضوع مثل الانسان حیوان ناطق که معنی حیوان ناطق اعتبارا با انسان تغایر دارند و لو در ماهیت شیء واحد هستند

پس بنابراین باید در هر حملی هم اتحاد باشد و هم تغایر چونکه اگر فقط اتحاد باشد و هیچ تغایری نداشته باشد او حمل شیء بر نفسه است مثل الانسان انسان که فائده در آن نیست مگر بتغایر مفهومی و اگر فقط تغایر داشته باشد از جمیع جهات و هیچ اتحادی نداشته باشد او سلب حمل است چونکه موضوع و محمول با هم تضاد و مبانی هستند مثل الانسان لیس بحجر که از هر جهتی تغایر دارند پس باید هم اتحاد باشد و هم تغایر و این اتحاد و تغایر که ما گفتیم در قضایای موجبه است و اما قضایای سالبه در آنها اتحاد شرط نیست بلکه اتحاد در آنها مخل است

و باین مطلبی که ما ذکر کردیم برای ملاک حمل ظاهر شد که حرف صاحب فصول صحیح نیست و در کلام صاحب فصول اشکالهای دیگری هم هست که اگر مطالب او را بدقت بررسی کنیم برای ما ظاهر می شود من جمله از آنها اینکه ذکر کرده اند که قرار داده است صاحب فصول ناطق و حساس را متحدین المعنی حقیقتا و متغایرند اعتبارا با اینکه بین ناطق و حساس بحسب معنی تغایر دارند

موارد للنظر تظهر بالتامل و امعان النظر.

الرابع لا ریب فی کفایه مغایره المبدا مع ما یجری المشتق علیه و یکی از این ها خاص است که ناطق باشد و حساس عام است که شامل غیر ناطق هم می شود یک جهت دیگری کما آنکه ذکر شد قرار داده است محمول را جزء و حال آنکه جزء حمل بر کل نمی شود کما آنکه گذشت یک جهت دیگر قرار داده است انسان را مرکب از بدن و نفس و حال آنکه این چنین نیست جهت دیگر قرار داده است بین جسم و بدن و بین نفس و ناطق لا بشرط و بشرط لا با آنکه جسم اعم از بدن است و همچنین نفس هم اعم از ناطق است کسی خواسته باشد رجوع کند بکتاب فصول و این مطالب از آنجا بیان شده است.

حمل صفات الهی بر ذات اقدس

قوله:الرابع لا ریب فی کفایه الخ چهارم اینکه در حمل مشتق کافی است که مبدأ با آن ذاتی که مشتق بر او حمل می شود مغایره مفهومی داشته باشند اگرچه در خارج با هم متحد باشند و عینیت داشته باشند مثل صفات ذاتی که هست برای ذات اقدس الهی که در خارج عینیت دارند یعنی ذات اقدس الهی با قدرت او با علم او یکی است در خارج و دو تا نیستند مثل علم و قدرت ما که در خارج دو چیز هستند.

ولی این صفات در مفهوم با هم مغایره دارند یعنی در معنی علم با عالم دو معنی دارند و همچنین قدرت و قادر و کذا البواقی پس صدق صفات اقدس الهی مثل صفات ذاتی مثل عالم و قادر از صفات کمال و جلال که این ها را صفات ثبوتیه هم می نامند مقابل صفات سلبیه مثل عدم شریک و عدم نظیر و غیره و لو صفات جلال که مصنف ذکر نموده از صفات سلبیه است نه صفات ثبوتیه.

و حاصل آنکه صفات ثبوتیه مثل عالم و قادر بنا بر آنچه که اهل حق قائلند عینیت خارجیه دارند در ذات اقدس الهی و مبدأ در این ها که قدرت و علم باشد

مفهوما و ان اتحدا عینا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم الی غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب در خارج عین ذات اقدس الهی است الا آنکه در مفهوم تعدد و دو تا هستند چونکه مفهوم قدرت با قادر دو تا هستند و همچنین علم با عالم.

از اینجا ظاهر می شود حرف صاحب فصول که گفته:چون اتفاق داریم که مبدأ با ذات خارجا باید مغایره داشته باشند و صفات اقدس الهی چون در خارج متحد هستند پس در اینجا که می گوییم مغایره دارند یا بنقل است یعنی حقیقت متشرعه هستند که از معنی لغوی خودشان نقل داده شده اند باین معنی و یا مجاز هستند یعنی همان معنی است ولی در غیر ما وضع له استعمال شده اند

و جواب او اینست که همین طور که شناختی ما گفتیم اگر مغایره مفهومی داشته باشند کافی است و اتفاق بر بیشتر از این نداریم اگر بگوئیم که اتفاق داریم که بیشتر از این نمی خواهیم کما لا یخفی و بتحقیق که شناختی ثبوت مغایره بین ذات و مبادی صفات اقدس الهی را در اینجا که گفتیم مغایره مفهومی کافی است در حمل بلکه در بعض موارد ممکن آنست که بگوئیم به مغایره مفهومی هم اصلا محتاج نیستیم مثل الوجود موجود و الضوء مضیء که مبدأ در وجود و موجود و همچنین ضوء و مضیء مبدأ یکی است و تغایر مفهومی هم ندارند کما لا یخفی.

مخفی نماند که صاحب کفایه خلط کرده است بین صفات ذاتی اقدس الهی و صفات فعل و البته صفات ذات عین مبدأ هستند در خارج در ذات اقدس الهی مثل عالم و قادر و حیوه و سمیع و بصیر که مراد از سمیع و بصیر علم خاص است بمسموعات و مبصرات کما اینکه ما ذکر کرده ایم این ها را در کتاب زبده

الیه اهل الحق من عینیه صفاته یکون علی الحقیقه فان المبدا فیها و ان کان عین ذاته تعالی خارجا الا انه غیر ذاته تعالی مفهوما.

و منه قد انقدح ما فی الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز فی الفاظ الصفات الجاریه علیه تعالی بناء علی الحق من العینیه لعدم المغایره المعتبره بالاتفاق و ذلک لما عرفت من کفایه المغایره مفهوما و لا اتفاق علی اعتبار غیرها ان لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی.

و قد عرفت ثبوت المغایره کذلک بین الذات و مبادی الصفات.

الخامس انه وقع الخلاف بعد الاتفاق علی اعتبار المغایره کما عرفت العلوم در صفات ثبوتیه الهی و اما صفات فعلیه که مبدأ با ذات اقدس الهی مغایره دارد خارجا مثل خالق و رازق و متکلم و مرید و رحیم و کریم و آنچه که نظیر آنهاست که مبدأ در این افعال با ذات اقدس الهی دو چیز هستند مثلا خلق که مبدأ خالق است و رزق که مبدأ رازق است و غیر این ها با ذات اقدس الهی مغایره دارند و دو چیز هستند کما لا یخفی و صاحب کفایه صفات رحیم و کریم را از صفات ذات گرفته است و حال آنکه این ها از صفات فعل هستند.

تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقیقت

قوله:الخامس الخ پنجم اینکه اختلاف واقع شده است در بین علماء در آنکه آیا لازم است حمل مشتق بر ذات که ذات متلبس به مبدأ باشد یا نه حقیقه بعد از آنکه اتفاق دارند که تغایر باید بین ذات و مبدأ مشتق باشد آنها که قائلند به اینکه متلبس به مبدأ معتبر نیست دلیل آورده اند به اینکه صادق است ضارب و مولم بر ذات با اینکه ضرب و الم بر مضروب واقع شده است قبلا مثلا زید ضارب عمروا با اینکه مضروب عمرو است و مضروب متلبس به مبدأ است یا زید مولم عمروا که الم متلبس است بعمرو که مفعول است در این موارد اسم فاعل متلبس به مبدأ نیست پس تلبس ذات به مبدأ معتبر نیست.

بین المبدا و ما یجری علیه المشتق فی اعتبار قیام المبدا به فی صدقه علی نحو الحقیقه.

و قد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المولم مع قیام الضرب و الالم بالمضروب و المولم بالفتح.

و التحقیق انه لا ینبغی ان یرتاب من کان من اولی الالباب فی انه یعتبر فی صدق المشتق علی الذات و جریه علیها من التلبس بالمبدا بنحو خاص علی اختلاف انحائه الناشئه من اختلاف المواد تاره و اختلاف الهیئات اخری من القیام صدورا او حلولا او وقوعا علیه او فیه او انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا کما فی صفاته تعالی علی ما اشرنا الیه آنفا او مع جواب اجمالی آنکه منافاه ندارند که هم اسم فاعل متلبس به مبدأ باشد و هم اسم مفعول اسم فاعل متلبس است از جهت صدوری؟؟؟ و اسم مفعول از جهت وقوعی و تحقیق اینست که سزاوار نیست شک بکند کسی که صاحب عقل است در موقعی که صادق است مشتق بر ذات و حمل بکنیم مشتق را برآن ذات باید آن ذات متلبس به مبدأ باشد بنحو خاص از اقسام از اختلاف مواد مشتقات که بعض اوقات ملکه است و بعض اوقات حرفه یا فن و یا اختلاف هیئات از جهت قیام صدوری مثل زید ضارب یا حلولی مثل مات زید یا وقوع علیه مثل زید مضروب یا وقوع فیه مثل اسماء زمان و مکان یا اینکه انتزاعی بگیریم آن مشتق را از آن مبدأ مفهوما یعنی مبدأ با مشتق در خارج اتحاد دارند و یک موجود هستند مثل صفات خدای تعالی که اشاره نمودیم بسوی او آنفا یا اینکه مشتق در خارج وجود خارجی ندارد الا منشأ انتزاع او یعنی آن محلی که این مشتق از آن گرفته می شود مثل اضافات و اعتبارات مثل ملکیت و زوجیت که از امور اعتباریه هستند که در خارج مصداق ندارند الا محلی که انتزاع می شود از آنها.

عدم تحقق الا للمنتزع عنه کما فی الاضافات و الاعتبارات التی لا تتحقق لها و لا یکون بحذائها فی الخارج شیء.

و تکون من الخارج المحمول لا المحمول بالضمیمه ففی صفاته الجاریه علیه تعالی یکون المبدا مغایرا له تعالی مفهوما و قائما به عینا لکنه بنحو من القیام لا بان یکون هناک اثنینیه و کان ما بحذائه غیر الذات بل بنحو الاتحاد و العینیه و کان ما بحذائه عین الذات و عدم اطلاع العرف علی مثل قوله:و تکون من الخارج المحمول الخ یعنی مثل این اضافات و اعتبارات را خارج محمول می نامند اصطلاحا و اگر در خارج مصداق داشته باشند محمول به ضمیمه می نامند.

و حاصل آنکه این مشتقات یا وجود خارجی دارند یا ندارند آنکه وجود خارجی ندارد خارج محمول می نامند مثل زوجیت و ملکیت و آنچه که در خارج وجود خارجی دارند محمول بالضمیمه می نامند مثل ضارب و آکل و غیره پس در صفاتی که جاری است بر خدای تعالی که می باشد مبدأ در آنها مغایر با ذات اقدس الهی از جهت مفهوم مثل مفهوم عالم و قادر دو چیز است ولی خارجا و در مصداق همان ذات است و قائم است این مشتق بآن مبدأ عینا و خارجا لکن به نحوی از قیام عینیت دارد نه اینکه بنحو قیام صدوری یا حلولی یا غیره باشد و دو تا باشد ذات با مبدأ.

بلکه این صفات تعالی بنحو اتحاد و عینیت است با ذات و در خارج همان ذات هستند و اشکال بر اینکه عرف اطلاعی ندارد از این مصداقها این ضرر نمی زند بصدق این مفاهیم بر ذات تعالی بر نحو حقیقه زمانی که مفهومی که صادق باشد بر خدای تعالی حقیقه و لو به تامل و تعمل از عقل باشد و لیکن عرف مرجع است برای تعیین مفاهیم و معانی لغویه و در هر معنائی اگر شک کردیم رجوع

هذا التلبس من الامور الخفیه لا یضر بصدقها علیه تعالی علی نحو الحقیقه اذا کان لها مفهوم صادق علیه تعالی حقیقه و لو به تامل و تعمل من العقل و العرف انما یکون مرجعا فی تعیین المفاهیم لا فی تطبیقها علی مصادیقها.

و بالجمله یکون مثل العالم و العادل و غیرهما من الصفات الجاریه علیه تعالی و علی غیره جاریه علیها بمفهوم واحد و معنی فارد و ان اختلفا فیما یعتبر فی الجری من الاتحاد و کیفیه التلبس بالمبدا حیث إنّه بنحو العینیه فیه تعالی و بنحو الحلول او الصدور فی غیره فلا وجه لما التزم به فی الفصول من نقل الصفات الجاریه علیه تعالی عما هی علیها من المعنی کما لا یخفی.

کیف و لو کانت بغیر معانیها العامه جاریه علیه تعالی کانت صرف به آنها می نماییم کما اینکه گذشت در تبادر و صحت سلب و غیره و اما تطبیق معنی و مفهوم لفظ را بر مصادیق معنی و بر مفهوم آن عقلی است و ربط بعرف ندارد

صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الا بی معنی است

قوله:و بالجمله و حاصل می باشد مثل عالم و عادل و غیره از صفاتی که جاری است بر خدای تعالی و بر غیر خدای تعالی بمفهوم واحد و معنی فارد یعنی یک معنی لغوی است که بر هر دو استعمال می شود بر ذات اقدس الهی و غیره اگرچه اختلاف پیدا می کنند در جاری شدن بر ذوات اگر نسبت به خدای تعالی گرفتیم متحد است ذات با مبدأ و عینیت دارد و اگر نسبت بغیر به خدای تعالی گرفتیم یا حلولی می شود یا صدوری یا غیره پس وجهی ندارد که صحیح باشد حرف صاحب فصول اینکه گفته صفات خدای تعالی یا بنقل است یا مجازند بلکه مفاهیم آنها یکی است ولی نسبت به خدای تعالی عینیت دارد و نسبت بغیر او تعدد دارد قوله:کیف و لو کانت بغیر معانیها الخ گفتیم که ما این معانی را از عرف می گیریم و مصداق آنها بدست عقل

لقلقه اللسان و الفاظ بلا معنی فان غیر تلک المفاهیم العامه الجاریه علی غیره تعالی غیر مفهوم و لا معلوم الا بما یقابلها.

ففی مثل ما اذا قلنا إنّه تعالی عالم اما ان نعنی انه من ینکشف لدیه الشّیء فهو ذاک المعنی العام او انه مصداق لما یقابل ذاک المعنی فتعالی ماست نه عرف اگر غیر این معانی عامه را گرفتیم یعنی غیر عالم و عادل و غیره از صفاتی که جاریست بر خدای تعالی اگر غیر این ها را بخواهیم بگیریم صرف لقلقه لسان است و الفاظ بدون معانیست چونکه غیر این مفاهیم عامه که جاریست بر خدای تعالی غیر مفهوم و بدون معنی است چونکه باید مقابل این معانی را بگیریم یعنی مقابل قادر که عاجز است و مقابل عالم که جاهل است بگیریم نعوذ باللّه و هر معنی را مقابل او را بگیریم که این صحیح نیست.

مثلا در مثل اللّه عالم یا باید همان معنی عام او را بگیریم یعنی کسی که مکتشف است نزد او شیء پس این همان معنی عالم است که بر غیر خدای تعالی هم شامل می شود و اینکه مصداقی که مقابل عالم است بگیریم یعنی بگوئیم اللّه جاهل نعوذ باللّه که این صحیح نیست چونکه خدای تعالی پاک و منزه است از این معانی و یا اینکه هیچ معنی را در نظر نگیریم که این صرف لقلقه لسان است و الفاظی است که هیچ معنی از او اراده نشده است پس سه نحو می توانیم بگوئیم یا همان معنی عام که همه مردم استعمال می کنند و یا ضد آن معنی را و یا هیچ معنی را نگیریم که هر دو معنی یعنی ضد معنی عام و یا هیچ معنی صرف لقلقه لسان است لابدیم همان معنی عام را بگیریم کما لا یخفی

مخفی نماند که قبلا گذشت که اختلاف ذات و مبدأ مشتق لازم نیست در مثل الوجود موجود و الضوء مضیء و اطلاق مشتق بر این موارد اولی است از اطلاق او بر غیرش بجهت آنکه موجود بالذات اولی است از موجود بالعرض

عن ذلک علوا کبیرا.

و اما ان لا نعنی شیئا فتکون کما قلناه من کونها صرف اللقلقه و کونها بلا معنی کما لا یخفی.

و العجب انه جعل ذلک عله لعدم صدقها فی حق غیره و هو کما تری و چون هر شیئی موجود است بوجود و نفس وجود وجودش بالذات می باشد نه بغیر و از همین قسم است صفات ذاتیه ای که جاری می شود بر ذات اقدس الهی چون ما بالعرض باید منتهی بشود الی ما بذات

و از این جهت است که گفته ایم حجیت هر شیئی بقطع است و حجیت قطع ذاتیست و در این موارد که علماء بیان نموده اند که مبدأ با ذات باید مختلف باشند شاید مراد این باشد که ذات واجد این صفت باشد مقابل آنکه ذات واجد نباشد بعضی موارد شیئی واجد است صفتی را که مغایر است با آن شیء وجودا و مفهوما کما در غالب مشتقات

و بعضی موارد واجد است آن صفت را خارجا و عینا مثل واجدیت ذات اقدس الهی صفات ذاتیه خود را که مغایرت مفهومی دارد فقط بدون وجودی قسم سوم شیئی واجد است آن صفت را که متحد است با او مفهوما و مصداقا کما در مثال الوجود موجود و در این موارد واجدیت شیء لنفسه اولی و اتم است از واجدیت شیء لغیره چونکه وجدان شیء لنفسه ضروری است

و ممکن است از این جهت باشد بعضی روایات وارد شده است ان اللّه تبارک و تعالی«علم کله و قدرت کله و حیوه کله»و مراد صاحب فصول شاید همین باشد کما لا یخفی.

قوله:و العجب انه جعل ذلک عله الخ و عجب اینجاست که صاحب فصول گفته باید معنی عام را بگیریم علت

بالتامل فیما ذکرنا ظهر الخلل فیما استدل من الجانبین و المحاکمه بین الطرفین فتامل:

السادس الظاهر انه لا یعتبر فی صدق المشتق و جریه علی الذات حقیقه التلبس بالمبدا حقیقه و بلا واسطه فی العروض کما فی الماء الجاری بل قرار داده است بر اینکه این معانی بر خدای تعالی صادق نیست چونکه معنای مشتق و ذاتی که حمل می شود مشتق بر او تعدد مفهومی و مصداقی دارند و این مطلب را همین طور که می بینی اگر تامل و دقت کنی ظاهر می شود خلل در کلام او چونکه استدلال نموده از جانبین و حکم نموده بین طرفین به یک طرف فتامل.

قوله:السادس الظاهر انه لا یعتبر الخ ششم ظاهر اینست که معتبر نیست در صدق مشتقی که جاری می شود بر ذات حقیقتا باید حتما بلا واسطه در عروض باشد کما اینکه در ماء جاری هست این- مطلب بلکه اگر متلبس به مبدأ باشد و لو مجازا و با واسطه هم صحیح است کما اینکه می گوییم المیزاب جار که اسناد جریان آب را بمیزاب داده ایم که در این المیزاب جار اگرچه اسناد جار را بغیر ما هو له داده ایم و مجازا استعمال نموده ایم ولی مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه یعنی مجاز عقلی است نه مجاز لغوی.

چونکه در مجاز عقلی الفاظ در معانی خودشان استعمال می شوند حقیقتا ولی نسبت را بغیر ما هو له می دهیم مثل انبت الربیع البقل که هرکدام در معنی خودشان استعمال شده اند ولی نسبت نبات را بر بیع داده ایم مجازا و تصرف در مصداق معنی کرده ایم نه خود معنی کما اینکه گذشت پس المیزاب جار مشتق در ما هو له استعمال شده و در معنی حقیقی لغوی استعمال شده اگرچه مبدأ اسناد جار را بمیزاب داده ایم به واسطه ماء که در اسناد مجازی استعمال نموده ایم

یکفی التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطه کما فی المیزاب الجاری فاسناد الجریان الی المیزاب و ان کان اسنادا الی غیر ما هو له و بالمجاز الا انه فی الاسناد لا فی الکلمه فالمشتق فی مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل فی معناه الحقیقی و ان کان مبدؤه مسندا الی المیزاب بالاسناد المجازی و لا منافاه بینهما اصلا کما لا یخفی.

و لکن ظاهر الفصول بل صریحه اعتبار الاسناد الحقیقی فی صدق المشتق حقیقه و کانه من باب الخلط بین المجاز فی الاسناد و المجاز فی الکلمه و لهذا صار محل الکلام بین الاعلام و الحمد للّه و هو خیر ختام.

مقصد اول در اوامر است و در آن چند فصل است

فصل اول در چیزهائی است که متعلق به ماده امر است

جهت اول:معانی لفظ امر

اشاره

المقصد الاول فی الاوامر و فیه فصول الاول فیما یتعلق بماده الامر من الجهات و هی عدیده الاولی انه قد ذکر و این صحیح است و منافاه ندارد که حقیقت لغوی باشد و مجاز عقلی کما لا یخفی.

قوله:و لکن ظاهر الفصول الخ و لکن ظاهر کلام صاحب فصول بلکه صریح مطلب او اینست که گفته در صدق مشتق باید اسناد حقیقی باشد بلا واسطه یعنی گفته در مجاز عقلی مشتق صادق نیست حقیقتا مثل اینکه فرقی بین مجاز عقلی و مجاز لغوی نگذارده است از این جهت در مثال مذکور گردیده محل کلام در بین اعلام و الحمد للّه و هو خیر ختام.

قوله:المقصد الاول فی الاوامر و فیه فصول الخ مقصد اول در اوامر است و در او چند فصل هست الاول در چیزهائی است که متعلق به ماده امر است از جهاتی و آنها چند جهت است جهت اول اینکه بتحقیق ذکر شده است برای لفظ مادۀ امر چند معنی.

1-معنی طلب مثل امره کذا یعنی طلبه کذا

2-شأن مثل شغله امر کذا یعنی شغله شأن کذا

ص:211

للفظ الامر معان متعدده منها الطلب کما یقال امره بکذا و منها الشأن کما یقال شغله امر کذا و منها الفعل کما فی قوله تعالی وَ مٰا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ و 3-بمعنی فعل می آید مثل قوله تعالی وَ مٰا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ یعنی و ما فعل فرعون برشید.

4-بمعنی فعل عجیب می آید مثل قوله تعالی فَلَمّٰا جٰاءَ أَمْرُنٰا یعنی فلما جاء فعل عجیبنا.

5-بمعنی شیء می آید مثل رایت الیوم امرا عجیبا یعنی رایت الیوم شیئا عجیبا.

6-بمعنی حادثه می آید مثل همین رأیت امرا عجیبا یعنی حادثه عجیبا

7-بمعنی غرض می آید مثل جاء زید لامر کذا یعنی لغرض کذا

اشتباه معانی ماده امر بمصداق آن

و مخفی نماند که گفتیم ماده امر باین هفت معنی می آید بعضی معانی این ها اشتباه مصداق است بمفهوم یعنی غرض این ها هرکدام از افراد عامشان هستند مثل جاء زید لامر کذا یعنی لغرض کذا اگر مفهوم غرض گرفتیم یعنی زید هیچ غرض دیگری ندارد غیر از این غرض و اگر مصداق غرض گرفتیم یعنی زید غرضهای متعدده ای دارد که این یک فرد از آن افراد است پس این ها مصداق هستند نه مفهوم پس در جاء زید لامر کذا امر استعمال نشده در معنی غرض بلکه لام لامر دال بر غرض است بله می باشد مدخول او مصداق غرض و از افراد آن یعنی لام لامر برای مفهوم غرضی است که یکی از مصداقهای آن غرض این امر است نه مفهوم غرض فافهم.

و همچنین حال در قوله تعالی فَلَمّٰا جٰاءَ أَمْرُنٰا می باشد این امرنا مصداق برای تعجب است نه اینکه استعمال شده باشد در مفهوم تعجب چون خدای تعالی افعال عجیبه زیادی دارد که اینجا یکی از آن افعال عجیب است و یکی از

منها الفعل العجیب کما فی قوله تعالی فَلَمّا جٰاءَ أَمْرُنٰا و منها الشیء کما تقول رأیت الیوم امرا عجیبا و منها الحادثه و منها الغرض کما تقول جاء زید لامر کذا

و لا یخفی ان عد بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضروره ان الامر فی جاء زید لامر کذا ما استعمل فی معنی الغرض بل اللام قد دل علی الغرض نعم یکون مدخوله مصداقه فافهم و هکذا الحال فی قوله تعالی فَلَمّا جٰاءَ أَمْرُنٰا یکون مصداقا للتعجب لا مستعملا فی مفهومه و کذا فی الحادثه و الشأن

و بذلک ظهر ما فی دعوی الفصول من کون لفظ الامر حقیقه فی مصادیق آن امر عجیب است و همچنین است حال در حادثه و شأن.

قوله:و بذلک ظهر ما فی دعوی الفصول الخ

و به واسطه همین مطلب ظاهر می شود ادعائی که نمود صاحب فصول از اینکه گفته لفظ امر حقیقه در دو معنی اولی است یعنی طلب و شأن و در دیگران مجاز است و بعید نیست ادعاء بکنیم که حقیقت است در طلب فی الجمله یعنی نه مطلق طلب بلکه با شرائط آن و در شیء این معنی که گفتیم بحسب عرف و لغه است و اما بحسب اصطلاح نقل شده از علماء اتفاق و اجماع بر اینکه آن امر حقیقت است در قول مخصوص و مجاز است در غیر او.

مخفی نماند بنا بر اینکه ماده امر حقیقت باشد در قول مخصوص و بنا بر آنچه که ذکر شد ممکن نیست اشتقاق از او یعنی ماضی و مضارع و اسم فاعل و امر و غیره در این حال چونکه اگر ماده امر حقیقت باشد در قول مخصوص برگشت باین می کند که آن قول مخصوص مثل جمله است که از این ها اشتقاق ممکن نیست چون معنای حدثی ندارند و اشتقاقات در معنای حدثی است و در

المعنیین الاولین و لا یبعد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجمله و الشّیء هذا بحسب العرف و اللغه اما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق علی انه حقیقه فی القول المخصوص و مجاز فی غیره و لا یخفی انه علیه لا یمکن منه الاشتقاق فان معناه حینئذ لا یکون معنا حدیثا مع ان الاشتقاقات منه ظاهرا تکون بذلک المعنی المصطلح علیه بینهم لا بالمعنی الآخر فتدبر

و یمکن ان یکون مراد هم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبیرا عنه افعالی است که صادر می شود از فاعل و معنای جامد مثل معنای حجر و شجر و امثال این ها اشتقاق از این ها ممکن نیست با اینکه اشتقاقاتی که داریم از ماده امر بهمان معنای مصطلح است بین علماء نه معنای دیگر که بگوئیم از اول معنی اشتقاقی نداشته است و نقل داده ایم به معنای اشتقاقی

قوله:و یمکن ان یکون الخ و ممکن است مراد علماء این باشد که ماده امر حقیقت در قول مخصوص نیست بلکه حقیقت در طلب است بقول مخصوص نظیر آنکه بگوئیم ضرب زید عمروا بالخشبه معنای ضرب نه خشبه باشد بلکه به واسطه خشبه همان معنای ضرب پیدا می شود و این تعبیر در قول مخصوص مسامحه است بله قول مخصوص که صیغه امر باشد یعنی مثل صل و زکّ و صم و امثال این ها اگر شخصی عالی به آنها طلب کند از مصادیق امر است یعنی امر مولا بانواع و اقسامی ممکن است بشود یکی از آنها به ماده خود امر یکی دیگر بهمین صیغه هائی که ذکر شد یکی دیگر به کتابت و اشاره و غیر این ها که تمام این ها انواع طلب و مصادیق آن طلب می شوند یا آنکه دلالت این ماده امر یا بر طلب مطلق باشد اعم از وجوب و غیر یا طلب مخصوص که وجوب باشد و علی کل حال امر سهل است اگر ثابت بشود نقل

و لا مشاحه و بحثی در اصطلاح نداریم بلکه مهم ما معنای ماده امر است

بما یدل علیه نعم القول المخصوص ای صیغه الامر اذا اراد العالی بها الطلب یکون من مصادیق الامر لکنه بما هو طلب مطلق او مخصوص

و کیف کان فالامر سهل لو ثبت النقل و لا مشاحه فی الاصطلاح و انما المهم بیان ما هو معناه عرفا و لغه لیحمل علیه فیما اذا ورد بلا قرینه و قد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الکتاب و السنه و لا حجه علی انه علی نحو الاشتراک اللفظی او المعنوی او الحقیقه و المجاز

و ما ذکر فی الترجیح عند تعارض هذه الاحوال لو سلم و لم یعارض بمثله فلا دلیل علی الترجیح به فلا بد مع التعارض من الرجوع الی الاصل عرفا و لغه تا اینکه حمل بکنیم آن لفظی که وارد شده است در آیات و روایات و قرینه ای هم بر یک طرف نداشته باشیم حمل کنیم ماده امر را برآن معنی

و بتحقیق که استعمال شده است در زیادی از معانی در کتاب و سنه نظیر آن معانی اول بحث ذکر کردیم شأن و فعل و امثال این ها که گذشت و دلیلی و حجتی بر اینکه استعمال ماده امر در این معانی اشتراک لفظی باشد یعنی هرکدام از این معانی وضع مستقلی دارند یا اشتراک معنوی باشد یعنی یک معنائی که شامل تمام این معانی بشود یا اینکه بعضی اعلام گفته اند بعضی معانی حقیقت و بعضی دیگر مجاز است دلیل بر این ها نداریم

قوله:و ما ذکر فی الترجیح الخ و آنچه را که ذکر نموده اند در ترجیح این موارد در وقت تعارض احوال لفظ اگر ما تسلیم بشویم و قبول کنیم و معارضی نباشد بمثل خودش دلیل بر ترجیح یکی از این ها بخصوصه نداریم و بناء عقلاء بر ترجیح یکی از این ها نداریم کما اینکه اول کتاب گذشت در تعارض احوال لفظ و در وقت تعارض رجوع باصول عملیه می شود

فی مقام العمل نعم لو علم ظهوره فی احد معانیه و لو احتمل انه کان للانسباق من الاطلاق فلیحمل علیه و ان لم یعلم انه حقیقه فیه بالخصوص او فیما یعمه

کما لا یبعد ان یکون کذلک فی المعنی الاول

بله ممکن است اگر این ماده امر ظهور در یکی از معانی داشته باشد و لو احتمال بدهیم که این ظهور من باب انسباق بذهن است چون بعضی موارد بعض افراد زودتر بذهن انسان می آید مثل جائی که گفته شود جئنی بماء و استعمال آب در آب شیرین بیشتر استعمال می شود کما آنکه گذشت در این موارد حمل بر این معانی که ظهور لفظ در آن معنی دارد می نماییم و لو آنکه ندانیم آیا حقیقت در خصوص این معنی است و باقی افراد مجاز است یا آنکه حقیقت در اعم است مثل همان مثال آبی که گذشت ولی انسباق بعضی افراد زودتر بذهن می آید

و بعید نیست که بگوئیم در معنای اول که طلب باشد حقیقت در آن است یعنی طلب بالقول کما لا یخفی.

قوله:کما لا یبعد ان یکون کذلک فی المعنی الخ این مطلب با اول بحث که مصنف فرمود که بعید نیست ماده امر حقیقت باشد در طلب فی الجمله و الشّیء هر دو این منافات دارد چون قبلا اقرار نمود که ماده امر حقیقت در طلب و الشّیء می باشد ولی اینجا فرمود حقیقت است در طلب فقط

مخفی نماند که حق آنست که ماده امر حقیقت است در طلب و شیء آن شیء که به معنای صفات و افعال باشد نه مطلق شیء کما آنکه اگر گفتی رایت انسانا یعنی رایت امرا صحیح نیست بلکه شیء به معنای صفات و افعالی که به معنای

الجهه الثانیه الظاهر اعتبار العلو فی معنی الامر فلا یکون الطلب من السافل او المساوی امرا و لو اطلق علیه کان بنحو من العنایه کما ان الظاهر اسم مصدری داشته باشند نه مصدر و فرق بین مصدر و اسم مصدر آنست که مصدر دلالت بر حدث می کند ولی حدثی که نسبت به شیئی باشد نسبت ناقصه

و اسم مصدر دلالت بر نفس خود معنای حدث می کند بدون نسبت مثل غسل و غسل و علی کل دلیل بر این مطلب آنست که امری که بمعنی طلب می آید اشتقاقات از او صحیح است بهمان معنای لغوی مثل ماضی مضارع امر و نهی و غیره لذا در این موارد امر جمع بسته می شود به او امر در این معنی

ولی در معنائی که بمعنی شیء بیاید ماده امر اشتقاق از او ممکن نیست کما آنکه گذشت و جمع او هم بر امور می آید و همینها دلیل هستند بر اینکه ماده امر مشترک لفظی است در دو معنی نه آنکه مشترک معنوی باشد که بعضی از اعلام فرموده اند و گفته است جامع بین این معانی آن واقعه ای است که اهمیت داشته باشد و این معنای جامع شامل تمام معانی می شود

جواب از این مطلب گذشت که جمع آنها دو قسم است و در معنی طلبی اشتقاق ممکن است و غیر طلب که شیء باشد اشتقاق از او ممکن نیست علاوه بر این ها ممکن است آن واقعه ای که اهمیت دارد متصف شود به صفت ضد خود و بگوئیم امری است که اهمیت ندارد

و بنابراین لازمه دارد در این حال که آن معنای جامع وضع شده باشد بر دو شیئی که ضد همدیگر و نقیض همدیگر هستند و این ممکن نیست.

جهه ثانیه:اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر

قوله:الجهه الثانیه الخ ظاهر اینست که کسی که امر می کند باید علو و برتری داشته باشد پس اگر شخص سافل یعنی زیر دست طلب کند از بزرگتر از خودش

عدم اعتبار الاستعلاء فیکون الطلب من العالی امرا و لو کان مستخفضا بجناحه.

و اما احتمال اعتبار احدهما فضعیف و تقبیح الطالب السافل من العالی المستعلی علیه و توبیخه بمثل انک لم تأمره انما هو علی استعلائه لا علی امره حقیقه بعد استعلائه

و انما یکون اطلاق الامر علی طلبه بحسب ما هو قضیه استعلائه و کیف یا از کسی که مساوی است با او،امر نیست بلکه خواهش است اگر هم طلب شخص سافل را امر حساب کنیم عنایه و مجاز است و دیگر اینکه شخص عالی لازم نیست باعتبار استعلاء و اظهار بزرگی امر کند بلکه اگر خود را کوچک هم بشمارد و طلب کند طلب او امر است چون واقعا علو دارد.

قوله:و اما احتمال اعتبار احدهما الخ و اما احتمال اعتبار سافلی که خود را عالی حساب کند یا عالی که خود را کوچک حساب کند که بگوئیم امر است یعنی یکی از این ها باشد کافی است در طلب امر کما آنکه بعضی گفته اند این قول ضعیف است اما کسی که واقعا علو دارد و لو استعلاء نداشته باشد آن امر است کما اینکه گذشت.

و فقط اشکال بر اینست که شخص سافلی خودش را بزرک حساب کند و از شخص عالی طلب کند آیا اینجا امر است حقیقتا یا نه و قبیح می شمارند اگر سافلی طلب کند از عالی که برآن سافل برتری دارد و سرزنش کند عالی را که بگوید چرا امر کردی که این سرزنش بر استعلاء اوست نه بر اینکه امر کرده او را حقیقتا بعد از آنکه عالی برتری داشته بر سافل

قوله:و انما یکون اطلاق الامر علی طلبه الخ و اطلاق امر بر طلب این سافل حقیقه نیست بلکه مجاز هست یا مجاز

کان ففی صحه سلب الامر عن طلب السافل و لو کان مستعلیا کفایه

الجهه الثالثه لا یبعد کون لفظ الامر حقیقه فی الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه و یؤیده قوله تعالی فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخٰالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ و قوله عقلی یا لغوی باعتبار اینکه اظهار بزرگی کرده است و امر نموده است و همانا طلب را جائی امر می گویند که شخص آمر استعلاء داشته باشد و کیف کان و علی کل استعمال اعم از حقیقه است پس در صحه سلب امر از طلب سافل که خود را بزرک حساب کند می کند کافی است که امر نیست حقیقه چون صحه سلب علامه مجاز است.

جهه ثالثه:ادله حقیقت بودن ماده امر در وجوب

قوله:الجهه الثالثه الخ جهت سوم در اینست که لفظ امر آیا دال بر وجوب هست یا نه مصنف می فرماید لفظ امر حقیقت در وجوب است بدلیل اینکه امری اگر آمد و مطلق بود انسباق در وجوب دارد و تایید این مطلب را می کند قوله تعالی فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخٰالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ که معلوم می شود امر دال بر وجوب است چون حذر کردن از مخالفت برای وجوب است نه مستحب پس امر دال بر وجوب است.

و دیگر قول پیغمبر(ص)که می فرماید«لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک»که مشقت مختص بوجوب است نه مستحب و دیگر قوله(ص)برای بریره که سؤال می کند«أ تأمرنی یا رسول اللّه قال لا بل انما انا شافع»و الی غیر ذلک از احادیث که دلالت می کند بر اینکه امر دال بر وجوب است و دیگر اینکه صحیح است احتجاج و مؤاخذه کنند عقلاء عبد را بر مخالفت امر مولایش و او را بسر- زنش کنند بر مجرد مخالفت چنانکه در قوله تعالی هست «مٰا مَنَعَکَ أَلاّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ» که مؤاخذه برای وجوب است نه مستحب پس امر مطلق دال بر وجوب است نه استحباب

صلی اللّه علیه و آله لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک و قوله(ص) لبریره بعد قوله أ تأمرنی یا رسول اللّه لا بل انما انا شافع الی غیر ذلک و صحه الاحتجاج علی العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه امره و توبیخه علی مجرد مخالفته کما فی قوله تعالی مٰا مَنَعَکَ أَلاّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ

و تقسیمه الی الایجاب و الاستحباب انما یکون قرینه علی اراده المعنی الاعم منه فی مقام تقسیمه و صحه الاستعمال فی معنی اعم من کونه علی چرا فرموده مصنف و یؤیده و نفرموده و یدل علیه چونکه استعمال در وجوب شده است در این موارد بلا اشکال ولی استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و شاید علت در وجوب این موارد همان طوری است که ذکر کردیم ماده حذر باشد و مشقت که این ها در مستحب نمی آید.

و همچنین در سوم مقابله امر به شفاعت که قرینه خارجیه هستند که دال بر وجوب است نه از حاق لفظ.

قوله:و تقسیمه الی الایجاب و الاستحباب الخ گفتیم لفظ امر حقیقت در وجوب است عده ای گفته اند که لفظ امر اعم است و دلیل آنها هم اینست که تقسیم می شود لفظ امر بسوی ایجاب و استحباب مثل آنکه بگوئیم الامر اما ایجابی و اما استحبابی مثل آنکه بگوئیم الکلمه اما اسم و اما فعل و این تقسیم علامت حقیقت است که یک معنای جامعی است در هر دو قسم.

و جواب آنکه صحه استعمال در معنی اعم است از اینکه باشد بر نحو حقیقه یا مجاز یعنی استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و تقسیم در جائی دلالت بر حقیقت می کند که از خود لفظ باشد نه از قرینه خارجیه و ما اینجا نفهمیدیم که از خود لفظ باشد کما لا یخفی.

نحو الحقیقه کما لا یخفی.

و اما ما افید من ان الاستعمال فیهما ثابت فلو لم یکن موضوعا للقدر المشترک بینهما لزم الاشتراک او المجاز فهو غیر مفید لما مرت الاشاره الیه فی الجهه الاولی و فی تعارض الاحوال فراجع

و الاستدلال بان فعل المندوب طاعه و کل طاعه فهو فعل المأمور به فیه ما لا یخفی

قوله:و اما ما افید الخ و اما آنچه که فائده داده اند از اینکه استعمال ماده امر در ایجاب و استحباب ثابت است پس اگر این ماده امر موضوع برای قدر مشترک نباشد که آن جامع مشترک معنوی می شود لازم می آید اشتراک لفظی که بر ایجاب یک وضع داشته باشد و بر استحباب هم یک وضع داشته باشد یا لازم می آید که در ایجاب حقیقت باشد و در استحباب مجاز و این صحیح نیست چونکه قبلا اشاره نمودیم بسوی او در آخر جهت اولی در ماده امر و در تعارض احوال و در امر هشتم در احوالات لفظ که ما دلیل عقلائی بر ترجیح یکی بر دیگری نداریم الا آنکه ظهوری در یک طرف پیدا بشود چون مراد معلوم است ولی آیا اشتراک است یا حقیقه و مجاز این را دلیل بر او نداریم و اصول عقلائیه در جائی است که شک در مراد داشته باشیم پس صحیح نیست.

قوله:و الاستدلال بان فعل المندوب طاعه الخ دسته دیگر گفته اند که لفظ امر حقیقت در وجوب و استحباب است بدلیل اینکه بشکل اول آورده اند و گفته اند فعل مندوب طاعه است و هر طاعتی او فعل مامور به است پس مندوب فعل مامور به است.

ما این را قبول نداریم چونکه کبری این ها صحیح نیست چون نگفته اند هر طاعتی فعل مامور به است حقیقتا و اگر اراده کنند از مامور به معنای حقیقی اول دعوی است که دلیل شما چیست و اگر هم مامور به حقیقه نباشد فائده نمی دهد-

من منع الکبری لو ارید من المامور به معناه الحقیقی و الا لا یفید المدعی

بمدعی شما پس حرف شما صحیح نیست.

مخفی نماند که ماده امر کما آنکه در صیغه امر هم می آید هر دو دلالت بر وجوب دارد ولی نه اینکه موضوع له لغوی او باشد بلکه امری که از طرف مولا صادر می شود چه به واسطه ماده امر باشد یا صیغه امر یا غیر آنها این امر دال بر وجوب است عقلا باین معنی که عقل حکم قطعی دارد که لازم است اطاعت مولا در اوامر و نواهی و بعد از اینکه اطاعت مولا واجب شد لازم است فرمایش او را حمل بر وجوب کنیم مادامی که قرینه برخلاف و ترخیص از طرف مولا نرسیده باشد و از اینجا است که دلالت ماده امر یا صیغه آن بر ندب و مستحب مجاز نیست کما آنکه از قول مصنف ظاهر می شد که فرمود ماده امر حقیقت در وجوب دارد.

و حاصل آنکه مدرک اوامر مولا که حمل بر وجوب می کنیم نه برای آنست که موضوع له آنها وجوب باشد یا غیره بلکه قرینه عامه عقلیه داریم که اطاعت مولا لازم است و این موارد مصادیق اطاعت مولا می شود و امر مطلقا دال بر وجوب است و شاید همین معنی را مصنف اراده کرده که فرموده و صحه الاحتجاج الی آخره و از اینجا حل اشکال هم می شود در مثل اغتسل للجمعه و الجنابه در اینکه استعمال امر در اکثر از معنی استعمال شده است

جواب آنکه کلام مولا را حمل بر وجوب باید نمود عقلا و اگر در بعضی موارد مثل غسل جمعه قرینه بر ترک او داریم استعمال لفظ در اکثر از معنی نیست بلکه بتعدد دال و مدلول است و همچنین باز معلوم می شود که معنی وجوب مرکب از طلب الفعل با منع من الترک نیست کما آنکه استحباب را گفته اند طلب فعل

الجهه الرابعه الظاهر ان الطلب الذی یکون هو معنی الامر لیس هو الطلب الحقیقی الذی یکون طلبا بالحمل الشائع الصناعی بل الطلب است با اذن در ترک و بلکه معنی وجوب همان اطاعت مولا است و مصادیق آن اطاعت است و این معانی بقرائن خارجیه و از لوازمات معنی است کما لا یخفی.

بعضی از اعلام قائلند به آنکه ماده امر دال بر وجوب است ولی باطلاق به این معنی که طلب وجوبی آن طلب تام است که نقصان و ضعفی در آن نیست بخلاف طلب استحبابی که محدود است بحد ناقص و ضعف و مرتبه ای از طلب است و از این جهت طلب وجوبی محتاج به شیئی نیست بخلاف طلب استحبابی که محتاج بحد است و طلب مطلق را باید حمل باعلا مراتب طلب نمود که وجوب است بخلاف استحباب که احتیاج بقید دارد جواب آنکه اگر طلب از طرف عالی باشد قهرا برگشت به آنچه که ما گفتیم می شود و اگر مجرد طلب باشد و لو از غیر عالی باشد ففیه ما لا یخفی

جهه رابعه:در طلب و اراده است

اشاره

قوله:الجهه الرابعه الخ لا یخفی بر اینکه لفظ طلب و اراده مفهوما و انشاء و مصداقا آیا متحد هستند یا مختلف نظر مصنف آنست که متحد هستند هر دو و لو بعضی نسبت ببعض معانی انصراف دارند کما آنکه از مطالب آینده ظاهر می شود- گفتیم که لفظ امر معانی زیادی دارد یکی از آنها طلب است حال این معنی امر طلب حقیقی است یا غیره مصنف می فرماید معنی امر نیست طلب حقیقی بلکه طلب انشائی است و نسبت بحمل شایع صناعی طلب

و گفتیم حمل بر دو قسم است حمل اولی ذاتی که موضوع و محمول مفهوما و مصداقا یکی هستند مثل الانسان حیوان ناطق که هر دو یکی هستند و حمل

الانشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا انشائیا سواء انشأ بصیغه افعل او بماده الطلب او بماده الامر او بغیرها

و لو ابیت الا عن کونه موضوعا للطلب فلا اقل من کونه منصرفا الی بر همدیگر می شوند و دیگر حمل شایع صناعی که امر آنست که موضوع و محمول مفهوما مغایره دارند ولی مصداقا و خارجا متحد هستند مثل زید قائم که در مفهوم زید غیر قائم است و قائم غیر زید ولی مصداقا متحد شده اند که می گوییم زید قائم.

تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری

در اینجا معنی امر طلب حقیقی نیست که مراد از آن اراده حقیقی باشد بلکه طلب انشائی است که نمی باشد باین حمل طلب مطلقا بلکه طلب انشائی است که معتبر است در نزد عقلاء سواء اینکه این انشاء از صیغه افعل پیدا بشود یا از خود ماده طلب یا ماده امر یا غیره مثل اشاره و کتابت و غیره مخفی نماند موجودات یا موجود ذهنی هستند یا موجود خارجی و خارجی هم یا حقیقی است.

مثل جواهر و اعراض تسع که وجود حقیقی و واقعی دارند و یا امر اعتباری مثل احکام خمسه از وجوب و حرمت و غیره و مثل زوجیت و ملکیت و غیره که منشأ ایجاد آنها امر تکوینی است مثل بعت و اشتریت و او امری که در شرع مقدس هست و منشأ آنها و آنچه که از این صیغه ها ایجاد می شود آن امر اعتباری است و وجود خارجی ندارد و نه از جواهراند و نه از اعراض تسع بلکه اموری هستند که عقلا آنها را معتبر می دانند و از این جهت است که منشأ آنها خفیف المئونه است و به یک لفظ انشائی ایجاد می شود اگرچه ما قبلا گفتیم که آن منشأ بلفظ ایجاد نمی شود بلکه لفظ بعت یا انکحت مظهر آن معنائی است که متکلم اراده کرده است

الانشائی منه عند اطلاقه کما هو الحال فی لفظ الطلب ایضا و ذلک لکثره الاستعمال فی الطلب الانشائی کما ان الامر فی لفظ الاراده علی عکس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند اطلاقها هو الاراده الحقیقیه

و اختلافهما فی ذلک الجاء بعض اصحابنا الی المیل الی ما ذهب الیه الاشاعره من المغایره بین الطلب و الاراده خلافا لقاطبه اهل الحق و المعتزله من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الکلام الی بیان ما هو الحق قوله:و لو ابیت الا عن کونه الخ و اگر اشکال بکنید که امر حقیقت در طلب است مطلقا چه حقیقی و چه انشائی جواب می گوییم که صحیح است که بر هر دو حقیقت است ولی انصراف در طلب انشائی دارد در موقعی که مطلق باشد کما اینکه اگر لفظ طلب را هم استعمال کنیم انصراف در انشائی دارد و این انصراف در انشائی بجهت کثره استعمال در طلب انشائی است کما اینکه امر در لفظ اراده برعکس لفظ طلب است یعنی انصراف در اراده حقیقیه دارد در موقعی که اطلاق دارد.

و این اختلاف اراده و طلب که اراده انصراف در اراده حقیقیه دارد و طلب انصراف در طلب انشائی دارد موجب شده است که بعض اصحاب ما میل پیدا کنند بسوی آنچه که رفته اند اشاعره که می گویند طلب و اراده مغایره دارند با همدیگر مفهوما و مصداقا خلافا برای قاطبه اهل حق که شیعیان باشند و معتزله که قائل باین هستند که طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوما و مصداقا

پس مانعی ندارد که ما رها کنیم عنان کلام را بسوی بیان آنچه که حق است اگرچه تحقیق نمودیم ما قبلا در بعض فوائدمان الا اینکه اگر حواله بدهیم به اینکه بروید و پیدا کنید خالی از محذور نیست و دیگر اینکه اگر اعاده کنیم بدون فائده و استفاده نیست پس مناسبت دارد که ما در اینجا باز بگوئیم و متعرض این

فی المقام و ان حققناه فی بعض فوائدنا الا ان الحواله لما لم تکن عن المحذور خالیه و الاعاده لیست بلا فائده و لا افاده کان المناسب هو التعرض هاهنا ایضا

فاعلم ان الحق کما هو علیه اهله وفاقا للمعتزله و خلافا للاشاعره هو اتحاد الطلب و الاراده بمعنی ان لفظیهما موضوعان بازاء مفهوم واحد و مابازاء احدهما فی الخارج یکون بازاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظه مطلب بشویم ایضا

در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا

قوله:فاعلم ان الحق کما هو علیه الحق الخ گفتیم که طلب انصراف دارد در طلب انشائی و اراده انصراف دارد در اراده حقیقی و این اختلاف موجب شده بود که اختلاف پیدا بشود در بین عدلیه و معتزله با اشاعره که عدلیه و معتزله می گویند اراده و طلب متحد هستند با هم ولی اشاعره می گویند طلب و اراده اختلاف دارند با هم

ولی مصنف در اینجا می فرماید حق همان است که اهل حق یعنی عدلیه و معتزله رفته اند که طلب و اراده متحد هستند با هم خلافا برای اشاعره که قائلند به اینکه اراده و طلب اختلاف دارند با هم و معنای اتحاد آنست که اراده و طلب دو لفظی هستند که وضع شده اند در مقابل یک معنی مثل انسان و بشر و آنچه که در خارج برای یکی از این ها هست برای دیگری هم هست این اتحاد مصداق است و طلب انشائی که پیدا می شود بلفظ خود طلب یا بغیر از ماده امر و صیغه امر و غیره همان اراده انشائیه است که اینجا اتحاد انشائی دارند.

و بالجمله طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوما و انشاء و خارجا نه اینکه طلب انشائی که از انصراف طلب مطلق پیدا.می شود کما آنکه گذشت آن طلب انشائی اگر طلب مطلق متحد باشد با اراده حقیقی که از انصراف اراده مطلق پیدا

او بغیره عین الاراده الانشائیه

و بالجمله هما متحدان مفهوما و انشاء و خارجا لا ان الطلب الانشائی الذی هو المنصرف الیه اطلاقه کما عرفت متحد مع الاراده الحقیقیه التی ینصرف الیها اطلاقها ایضا ضروره ان المغایره بینهما اظهر من الشمس و ابین من الامس فاذا عرفت المراد من حدیث العینیه و الاتحاد ففی مراجعه الوجدان عند طلب شیء و الامر به حقیقه کفایه فلا یحتاج الی مزید بیان و اقامه برهان فان الانسان لا یجد غیر الاراده القائمه بالنفس صفه اخری قائمه بها یکون هو الطلب غیرها سواء ما هو مقدمه تحققها عند خطور الشّیء و المیل و هیجان الرغبه الیه و التصدیق لفائدته و هو الجزم بدفع ما یوجب توقفه عن طلبه لاجلها

و بالجمله لا یکاد یکون غیر الصفات المعروفه و الاراده هناک صفه می شود این ضروری است که طلب انشائی با اراده حقیقی مغایره بین این ها اظهر از شمس است و ابین از امس است پس زمانی که شناختی معنی اتحاد و عینیت طلب و اراده را رجوع به وجدان خودت بکن ببین وقتی که طلب می کند شیئی را و امر می کند بآن شیء حقیقه غیر طلب و اراده است یا نه بلکه متحد هستند پس کافی است همین و احتیاج به مزید بیان ندارد و اقامه برهان چونکه انسان پیدا نمی کند غیر اراده که قائم است بنفس صفت دیگری که او طلب باشد و غیر اراده باشد بلکه هر دو یکی هستند اگرچه اراده در موقع تحقق یافتن یک مقدماتی دارد که آنها اینست که

اولا خطور می کند شیئی در نزد او یعنی تصور او را می کند و بعد میل پیدا می کند بسوی آن شیء و بعد میل او زیاد می شود و بعد تصدیق می کند آن شیء را و او جزم و قطع اوست و هرچه مقدمات آن شیء باشد فراهم می کند و این ها مقدمه اراده می شوند.

قوله:و بالجمله الخ و حاصل آنکه غیر صفات معروفه مثل تمنی و ترجی

اخری قائمه بها یکون هو الطلب فلا محیص الا عن اتحاد الاراده و الطلب و ان یکون ذاک الشوق المؤکد المستتبع لتحریک العضلات فی اراده فعله بالمباشره و المستتبع لامر عبیده به فیما لو اراده لا کذلک مسمی بالطلب و الاراده کما یعبر به تاره و بها اخری کما لا یخفی

و کذا الحال فی سایر الصیغ الانشائیه و الجمل الخبریه فانه لا یکون غیر الصفات المعروفه القائمه بالنفس من الترجی و التمنی و و غیره اراده در اینجا صفت دیگری که قائم بنفس انسان باشد و آن را طلب بنامیم چیزی دیگر نیست پس چاره ای نیست جز اینکه بگوئیم طلب و اراده متحد هستند مفهوما و خارجا و انشاء و چاره ای نیست ایضا که بگوئیم این شوقی که مؤکّد و تحریک می کند عضلات را که بجا بیاورد یا بمباشره یعنی خودش بجا بیاورد و یا به مستتبع یعنی امر کند برایش بجا بیاورند لا کذلک یعنی به اراده تشریعیه این شوق همان طلب است کما آنکه بعض اوقات بآن می گویند اراده و بعض دیگری طلب کما لا یخفی.

قوله:و کذا الحال الخ و همچنین است حال در باقی صیغه های انشائیه مثل صیغه امر مثل صل و زک و غیر این ها که تماما معانی این صیغه ها مثل معانی ماده امر که گذشت و لفظ طلب می باشد یعنی همین صیغه های انشائیه معنای مفهومی دارند و معنی انشائی دارند و مصداق خارجی و معانی صیغ انشائیه و جمل خبریه را در ذیل مطالب مصنف تحقیق در معانی آنها را بیان خواهیم نمود و همچنین جمل خبریه را

قوله:فانه لا یکون غیر الصفات الخ یعنی حاصل مطالب مصنف این شد که ما غیر از صفت اراده و طلب که انشاء

العلم الی غیر ذلک صفه اخری کانت قائمه بالنفس

می شوند باین صیغ انشائیه که ذکر نمودیم و همچنین ماده امر و لفظ طلب که باز انشاء می شود معانی آنها و همچنین صفات معروفه دیگر از ترجی و تمنی و علم و غیر این ها که معروف است صفت دیگری نداریم که دلالت برآن صفت بکند این الفاظ و آن معنی را اسمش را کلام نفسی بگذاریم و این الفاظ دال برآن کلام نفسی باشد کما آنکه گفته شده است.

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

مخفی نماند که از عبارات مصنف اول معنی طلب و اراده استفاده شد که طلب و ماده امر و صیغ انشائیه مثل صل و زک و غیره تمام این ها انصراف و ظهور در معنی انشائی دارند و داعی بر این انشاء البته مختلف است بعض اوقات داعی طلب حقیقی است یا تعجیز یا تحدید و غیره است

و برای روشن شدن این مطلب مثلی بیان می کنیم مثلا اگر شخصی یک کیلو برنج خرید البته اراده جدی برای خرید دارد ولی داعی بر خرید آن و غرض از آن بعض اوقات ممکن است برای خوراک خودش باشد بعض اوقات ممکن است برای مهمان باشد بعض اوقات ممکن است به یک فقیری بدهد و غیره این ها دواعی و غرض از خریدن برنج می شود همچنین انشاءات که در شرع مقدس رسیده است تماما در معنی انشائی استعمال شده است ولی اغراض مختلف است

و بهمین معنی است انشائاتی که در ترجی و تمنی استعمال می شود یک وقت حقیقتا غرض اصلی و داعی تمنی و ترجی است یک وقت داعی دیگری یعنی غرض دیگری از این معانی استعمال می شود کما لا یخفی

بیان اختلاف دواعی در انشاءات

مخفی نماند اختلاف اشاعره با معتزله و عدلیه که امامیه باشد اختلاف

و قد دل اللفظ علیها کما قیل ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

آنها کما آنکه ذکر شده است در این جهت است که آیا قرآن شریف و همچنین صحف دیگر آسمانی آیا این ها از صفات ذاتیه الهیه هستند که قدیم باشند یا از صفات فعلند که حادث باشند

فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل

و حق آنست که اول ما فرق بین صفات ذاتیه الهی را و صفات فعل را و فرق آنها را بیان کنیم تا بعدا ببینیم آیا قرآن شریف و صحف دیگر از صفات ذاتیه هستند و یا صفات فعلند که حادث باشند

اما صفات ذات آن صفاتی است که ذات اقدس الهی متصف بضد آنها و نقیض آنها در هیچ حالی نشود مثلا علم و قدرت و حیوه که این ها صفات اقدس الهی می باشند ممکن نیست سلب آنها و متصف بضد آنها و بگوئیم خدای تعالی نعوذ باللّه در وقتی عالم نبود یا قادر نبود و یا حیوه نداشت

«فان اللّه تبارک و تعالی و تقدس لم یزل و لا یزال عالما قادرا حیا»و محال است ذات اقدس الهی بضد آنها متصف شود کما لا یخفی

و اما صفات فعلیه آن صفتی است که بضد آنها ذات اقدس الهی متصف شود مثل خلق و رزق و غیر این ها مثل آنکه بگوئیم خدای تعالی بندگان را خلق کرده است و خلق نکرده فلان شیء را و همچنین رزق داده به فلانی و به آن شخص دیگر اولاد نداده و همچنین رزق نداده و از اینجا به خوبی معلوم می شود که تکلم از صفات فعل است نه از صفات ذات چون می توانیم بگوئیم کلم اللّه موسی و لم یکلم فرعون و لا شدادا

در معنای کلام نفسی و مفاسد آن

و آنچه که نقل شده از اشاعره بر اینست که اتفاق دارند بر وجود نوع آخری از کلام غیر نوع کلام لفظی که آن را کلام نفسی می نامند و اختلاف کرده اند در

ص:230

خود آن کلام دسته دیگر قائلند بمغایره کلام نفسی با کلام لفظی و می گویند دلالت کلام لفظی بر کلام نفسی غیر وضعیه است بلکه دلالت او عقلیه است نظیر دلالت افعال اختیاریه بر اراده فاعل و علم فاعل و حیوه فاعل

مثلا اگر شخصی صنعتی را درست کرد آن مصنوع دلالت دارد عقلا که فاعل آن مصنوع عالم بوده است و زنده بوده است و غیره مثل طیاره و غیره و معروف بین اشاعره آنست که کلام نفسی قدیم است و فاضل قوشجی نسبت داده به بعضی اشاعره که گفته اند حتی جلد قرآن و غلاف قرآن هم ایضا قدیم است.

ولی از طرف دیگر همین اشاعره اتفاق دارند بر حدوث قرآن و اینکه قرآن قدیم نیست و این قرآن کلمات پروردگار است که کلماتی است که حادث است مثل کلمات تکوینیه خدای تعالی یعنی مخلوقات که تماما حادث هستند و این مسئله کلام نفسی چندان فائده ای در اصول دین یا فروع دین ندارد الا آنکه چون صاحب کفایه مجمل او را بیان فرموده است ما هم اختصارا تبعیت علماء می نماییم و مختصری از ادله آنها و رد بر آنها را بیان می کنیم.

کلام مخفی نماند که تالیف می شود از حروف هجائیه که تدریجا وجود پیدا می کند این کلام چه خبر باشد و چه انشاء این کلام حادث است و قدیم نیست بالوجدان و محال است ذات اقدس الهی متصف به او بشود قدیما و خلاف در اینست که آیا سنخ دیگری و قسم دیگری از کلام داریم که غیر از این حروف و کلمات باشد و آن کلام نفسی باشند.

تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائیه

کما آنکه اشاعره گفته اند و از صفات ذاتیه الهی باشد یا غیر از این کلام نفسی کلام دیگری نداریم و کلام منحصر است در لفظی و ما برای تحقیق این مسئله تشریح و تجزیه می کنیم کلام را چه کلام خبری باشد چه انشائی تا ببینیم آیا کلام

نفسی از این ها در می آید یا نه اما جمله خبریه وقتی ما تفحص کنیم در اجزاء و هیئت آن می بینیم نه چیز در جمله خبریه وجود دارد چه ثبوت شیء لشیء باشد یا سلب شیء از شیء باشد مثلا جمله زید قائم در این کلام لفظی نه چیز وجود دارد.

اول مفردات جمله و ماده آن و هیئت آنکه خود زید باشد و قائم باشد.

دوم معانی مفردات و مدلول الفاظ که معنی زید فرد خارجی است و معنی قائم هم آن شیء که ثابت است بر او قیام

سوم هیئت ترکیبیه جمله که البته زید مقدم باشد و قائم مؤخر

چهارم آن چیزی که و آن معنائی که دلالت می کند برآن هیئت ترکیبیه یعنی نسبت قیام را بزید دادن که این معنای جمله ترکیبیه است.

پنجم تصور مخبر و متکلم ماده جمله و هیئت آن را یعنی تصور مفردات آنها ششم تصور مخبر ایضا معنی را به ماده جمله و هیئت جمله یعنی بتمامه را مجموعا.

هفتم مطابق بودن نسبت این جمله لفظیه در خارج یا مطابق نباشد در خارج

هشتم علم متکلم و مخبر به مطابقه این جمله در خارج یا علم بعدم آن در خارج یا شک او که مطابق هست یا نه.

نهم اراده متکلم و مخبر است برای ایجاد جمله در خارج که این اراده ایجاد مقدماتی دارد که به تصور فائده و مقدمات دیگر آن و اشاعره قائلند که کلام نفسی هیچ کدام از این امور نه گانه که ما از جمله بیان کردیم نیست و کلام نفسی غیر اینهاست.

و اما جمله انشائیه آنست که اجزاء آن هفت قسم می شود از اقسامی که ذکر

کردیم و دو قسم آنها را ندارد که هفتم و هشتم باشد اما هفتم را ندارد چونکه مطابقت نسبت جمله بود در خارج یا عدم آن و جمله انشائیه امر خارجی ندارد و هشتم را ندارد بر اینست که باز متکلم علم پیدا بکند که نسبت آن جمله در خارج هست یا نه باز برگشت بآن است که جمله خبریه است که ما فی الخارج دارد و جمله انشائیه ما فی الخارج ندارد و از اینجا است که وقتی ما بررسی کردیم و تجزیه نمودیم آن کلام نفسی که اشاعره می گویند نه در جمله خبریه پیدا می شود و نه در جمله انشائیه و با این حال استدلال کرده اند اشاعره بر وجود کلام نفسی برای خدای تعالی به وجوهی

ادله کلام نفسی اشاعره و رد آنها

وجه اول آنکه هر متکلمی مرتب می کند کلام را در نفس خود و ترتیب می دهد مثلا اول مبتدا را و ثانی خبر را و فایده آن را و آنچه را که مترتب بر کلام لفظی می شود تمام آنها را اولا ترتیب می دهد در نفس خود و کلام لفظی خارجی کاشف از آن کلام نفسی است که در ذهن انسان و در نفس انسان می باشد و هر متکلمی بالوجدان اولا کلام نفسی دارد باین معنی که گفتیم و بعد از آن کلماتی که در لفظ می گوید و آن کلام لفظی کاشف آن کلام نفسی هست که در ذهن هر متکلمی می باشد و بهمین معنی اشاره کرده است شاعر که گفته است.

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

جواب از این وجه قبلا گذشت که تصور کلام و احضار او و فوائد او که وجود ذهنی انسان است این عام است و هر شخص مختاری هر عملی را که بخواهد ایجاد کند چه بقول باشد یا بفعل قهرا این تصورات را دارد مثلا شخص بنا اولا نقشه بناء را در ذهن خودش تصور می کند و خصوصیات آن را و بعدا آن معانی که در ذهن هست در خارج پیاده می کند و این مخصوص بلفظ نیست و کلام ذهنی

در استعمال لفظ در لفظ گذشت.

دلیل دوم آنها گفته اند که خدای تعالی توصیف نموده ذات خودش را بتکلم و فرموده است کلم اللّه موسی تکلیما و تکلم صفتی از اوصاف خدای تعالی است و چون ذات اقدس الهی قدیم است محال است که صفت او حادث باشد و چاره ئی نداریم ما مگر اینکه بگوئیم یا خدای تعالی نعوذ باللّه حادث است و اینکه محال است بلا اشکال یا بگوئیم کلام قدیم است و چونکه کلام لفظی امر حادثی است تدریجا حادث می شود جزء او و معدوم می شود جزء دیگری پس لابد ما باید ملتزم بشویم که کلام نفسی غیر این کلام لفظی است که متداول است بین مردم و قهرا کلام نفسی باید قدیم باشد همچنان که موصوف او که ذات اقدس الهی است قدیم است.

جواب از این مطلب را قبلا گفتیم که صفاتی که قدیما برای ذات اقدس الهی است آنها صفات ذاتیه هستند مثل علم و قدرت و حیوه از جهتی که این ها عین ذات هستند و متصف بضد آنها ممکن نیست خدای تعالی بشود و اما صفات فعلیه خدای تعالی آنها معتبر نیست که قدیم باشند بلکه قدیم بودن آنها محال است مثل خلق و اماته و رزق و امثال این ها پس معنی ندارد بگوئیم خدای تعالی متصف باین صفات بوده است در قدیم و صفت تکلم صفت فعل است نه صفت ذات و لذا متصف به ضدش می شود کما آنکه گفتیم کلم اللّه موسی و لم یکلم شداد و چه محذوری دارد که خدای تعالی ایجاد کند کلام را کما آنکه سایر بندگانش ایجاد می کنند کلام را بله قدرت بر ایجاد که قدرت از صفات ذاتیه است کما آنکه گذشت قدیم است و متحد با ذات است و نفس خود کلام حادث است کما در کلام باقی مخلوقات

سوم آنکه اطلاق تکلم بر خدای تعالی صحیح است و اینکه خدای تعالی متکلم است بلا اشکال و این هیئت هیئت اسم فاعل است که وضع شده است از برای ذاتی که مبدأ به او قیام وصفی داشته باشد کما اینکه قبلا گفتیم و از این جهت اطلاق نمی شود و استعمال نمی شود متحرک و ساکن و نائم الا بر کسی که متلبس به حرکت است یا متلبس بسکون یا متلبس بنوم است و کسی که ایجاد بکند حرکت و سکون را یا نوم را اطلاق بر او نمی شود.

و این مطلب واضح است که کلام لفظی ممکن نیست خدای تعالی متصف به او بشود چون ذات اقدس الهی قدیم است و اتصاف او بامر حادث مثل کلام لفظی محال است پس چاره ای نداریم مگر آنکه بگوئیم کلام قدیم است و همچنان که خود ذات اقدس الهی قدیم است صفت او هم قدیم است جواب آنکه مبدأ در صیغه متکلم کلام نیست بجهتی آنکه مبدأ قائم بمتکلم نیست مثل قیام صفت به موصوف خودش مثل ضارب و قائم و غیره حتی در غیر خدای تعالی بجهت آنکه کلام کیفیتی است که عارض می شود صوت را و آن صوت هم از تموج هوا پیدا می شود و کلام قائم به هوا است نه بمتکلم و مبدأ در صیغه او تکلم است و تکلم همچنان که گذشت ایجاد کلام است چه از برای خالق و چه از برای مخلوق.

و اما اینکه هیئت اسم فاعل را گفتید وضع شده است برای قیام مبدأ بالذات مثل قیام وصف بموصوف خودش این اشتباه و غلط است بجهت آنکه در باب مشتق قبلا گذشت که هیئت نسبت می دهد مبدأ را بذات نسبت ناقصه و قائم است مبدأ بذات نحوی از قیام و اما خصوصیات قیام مبدأ به ذات ایجادی

باشد یا حلولی یا غیر این ها این مطالب از هیئت استفاده نمی شود بلکه از ماده مشتق و موارد آن استفاده می شود و قاعده کلی در این باب نداریم ما از این جهت است که عالم و نائم اطلاق نمی شوند بر کسی که موجد علم است و موجد نوم است لکن قابض و باسط که اسم فاعل هستند و نافع اطلاق می شوند بر کسی که موجد این مبادی است.

پس بنابراین متحرک که اطلاق نمی شود بر ذات اقدس الهی بلکه اطلاق می شود بر شخصی که موجد حرکت است مستلزم نیست که اطلاق متکلم هم بر- خدای تعالی نشود و حاصل آنکه کلام نفسی که اشاعره می گویند امر خیالی است هیچ دلیلی بر او از وجدان یا برهان نداریم دلیل چهارم آنها بر کلام نفسی برای خدای تعالی که آن کلام قدیم است آیات شریفه در قرآن شریفه است مثل قوله تعالی فَأَسَرَّهٰا یُوسُفُ فِی نَفْسِهِ و قوله تعالی وَ إِنْ تُبْدُوا مٰا فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحٰاسِبْکُمْ بِهِ اللّٰهُ و غیر از این آیات و مثالهای عرفیه مثلا می گویم من که در نفس خودم و در ذهن خودم کلامی دارم که می خواهم اظهار کنم آن را و این ها کلام نفسی است که همه داریم.

روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است

جواب از این مطلب هم گذشت که این ها تماما کلام ذهنی است و بلکه خصوصیت بکلام هم ندارد و هر امری را و فعلی را خواسته باشیم ایجاد کنیم تصور و فائده آن لازم است کما آنکه گذشت و آیات شریفه هم هیچ ربطی بکلام نفس ندارد بلکه در مقام بیان صفات است کما لا یخفی و مناسبت دارد روایتی که از امام صادق علیه السلام روایت شده در این موضوع نقل کنیم(روی الشیخ الکلینی(ره)باسناده عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد اللّٰه(ع)یقول لم یزل اللّٰه

و قد انقدح مما حققناه ما فی استدلال الاشاعره علی المغایره بالامر مع عدم الاراده کما فی صورتی الاختبار و الاعتذار من الخلل

فانه کما لا اراده حقیقته فی الصورتین لا طلب کذلک فیهما و الذی یکون فیهما انما هو الطلب الانشائی الایقاعی الذی هو مدلول الصیغه او الماده و لم یکن بینا و لا مبینا فی الاستدلال مغایرته مع الاراده الانشائیه

و بالجمله الذی یتکفله الدلیل لیس الا الانفکاک بین الاراده الحقیقیه و الطلب المنشأ بالصیغه الکاشف عن مغایرتهما و هو مما لا محیص عن الالتزام به کما عرفت و لکنه لا یضر بدعوی الاتحاد اصلا لمکان هذه المغایره و الانفکاک بین الطلب الحقیقی و الانشائی کما لا یخفی

عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدره ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشیاء و کان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم و السمع علی المسموع و البصر علی المبصر و القدره علی المقدور قال:قلت فلم یزل اللّه متحرکا قال:فقال تعالی اللّه عن ذلک ان الحرکه صفه محدثه بالفعل قال:فقلت فلم یزل اللّه متکلما قال؛فقال ان الکلام صفه محدثه لیست بازلیه کان اللّه عز و جل و لا متکلم)«اصول الکافی باب صفات الذات»ص 51»

قوله:و قد انقدح مما حققناه الخ گفتیم طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوما و مصداقا حقیقتا و انشاء در هر سه مرحله متحد هستند و لکن اشاعره مخالفت نمودند و گفته اند که طلب و اراده مغایر همدیگرند و حال دلیل اشاعره را بیان می کنیم و او اینست که:

اشاعره گفته اند در دو صوره طلب هست ولی اراده حقیقی نیست

یکی در صوره اختبار یعنی امتحان در جائی که امر می کنیم بشخصی که کاری را انجام دهد ولی ما اراده حقیقی بر کار او نداریم بلکه غرض ما امتحان

اوست.

و صوره دوم اینکه در صوره اعتذار از خلل است یعنی برای عذر آوردن مثلا مولائی امر می کند به انجام کاری درحالی که اراده برآن کار ندارد و فقط غرض او بر اینکه عذر داشته باشند از عبدش که بر تأدیب او عذر داشته باشد که اشاعره می گویند در این دو صورت طلب هست ولی اراده نیست و در این موارد گفته شده است که کلام نفسی هست ولی اراده حقیقی نیست.

قوله:فانه کما لا اراده الخ جواب اینکه همان طوری که اراده نیست حقیقه در این دو مثال طلب حقیقی هم نیست همچنین در این دو مثال و فقط چیزی که هست در این دو مثال همان طلب انشائی ایقاعی است که پیدا می شود از مدلول و معنای صیغه امر یا ماده امر یا از خود لفظ طلب و در استدلال بر مغایره ظاهر نشده است و ظاهر هم نکرده اند که طلب انشائی با اراده انشائی مغایره داشته باشند.

قوله:و بالجمله الخ و حاصل آنکه آنچه که دلیل اشاعره دربر دارد اینست که انفکاک و جدائی می اندازد بین اراده حقیقیه و طلب انشائی که این طلب پیدا می شود بصیغه امر که کاشف است از مغایره اراده حقیقی با طلب انشائی و ما هم ناچاریم که قبول کنیم این حرف را و قبلا گذشت که این ها مغایره دارند با همدیگر اما این دلیل اشاعره بر مغایره طلب و اراده ضرر نمی زند به دعوای اتحاد ما که گفتیم طلب و اراده متحد هستند با هم در مفهوم و وجود حقیقی و انشائی چونکه مکان اراده حقیقی با طلب انشائی مغایره دارد و یکی نیست.

ثم إنّه یمکن مما حققناه ان یقع الصلح بین الطرفین و لم یکن نزاع فی البین بان یکون المراد بحدیث الاتّحاد ما عرفت من العینیه مفهوما و وجودا حقیقیا و انشائیا و یکون المراد بالمغایره و الاثنینیه هو اثنینیه الانشائی من الطلب کما هو کثیرا ما یراد من اطلاق لفظه و الحقیقی من الاراده کما هو المراد غالبا منها حین اطلاقها فیرجع النزاع لفظیا فافهم

قوله:ثم إنّه یمکن الخ بعد از آنچه که تحقیق نمودیم در معنی طلب و اراده ممکن است صلح بدهیم بین طرفین اشاعره و عدلیه و معتزله و کاری کنیم که اصلا نزاعی در بین نباشد به اینکه بگوئیم مراد از حدیث اتحاد از آنچه که شناختی این بود که طلب و اراده مفهومی و وجود حقیقی و وجود انشائی متحد هستند در این سه مورد و مراد از مغایره و دو معنی بودن طلب و اراده در اینست که طلب انشائی که از اطلاق لفظ و ظهور لفظ طلب پیدا می شود کما آنکه گذشت با اراده حقیقی که او هم از اطلاق و ظهور لفظ اراده پیدا می شود مغایره دارند که ما هم قبول داریم این مطلب را پس رجوع می شود بنزاع لفظی فافهم.

در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها

مخفی نماند که طلب و اراده دو لفظی می باشند با دو معنای متباین و معنای طلب و مفهوم آن عمل خارجی است مثل طلب ماء یعنی کسی که دنبال آب بگردد و طلب کسی که مال او را برده اند کسی را می گویند که گردش کند و دنبال طلبکارش بگردد و همچنین طلب ضاله و گم شده بهمین معنی است چه آنکه طلب شخصی و سعی خود انسان باشد یا طلب از غیر و سعی غیر را طلب کند و این جهاتی که ذکر نمودیم تماما صفت افعال خارجیه است که معنای طلب است و صفت فعل است بخلاف اراده که از صفات نفسانیه است و کم فرق بینهما و اراده ای که تعبیر شده است به او بشوق مؤکد با مقدماتش اول پیدا می شود و بعد از آن طلب است و اراده و طلب علت و معلول می باشند و علت و معلول بلا اشکال دو شیء خارجی می باشند

و از اینجا معلوم شد که کلام مصنف که فرمود طلب و اراده اتحاد دارند

دفع وهم:لا یخفی انه لیس غرض الاصحاب و المعتزله من نفی غیر الصفات المشهوره و انه لیس صفه اخری قائمه بالنفس کانت کلاما نفسیا مدلولا للکلام اللفظی کما یقول به الاشاعره ان هذه الصفات المشهوره مدلولات للکلام:

ان قلت فما ذا یکون مدلولا علیه عند الاصحاب و المعتزله.

قلت اما الجمل الخبریه فهی داله علی ثبوت النسبه بین طرفیها او نفیها فی نفس الامر من ذهن او خارج کالانسان نوع او کاتب

و اما الصیغ الانشائیه فهی علی ما حققناه فی بعض فوائدنا موجده مفهوما و انشاء و خارجا در هر سه حال صحیح نیست و ممکن نیست چونکه اراده را ممکن نیست آن را انشاء بکنیم بجهت آنکه اراده از امور خارجیه است و موجودات خارجی کما آنکه می آید ایجاد آنها باسباب خاصه آنهاست نه بانشاء کما لا یخفی.

قوله:دفع وهم الخ مخفی نماند بر اینکه غرض اصحاب و معتزله که نفی صفات غیر مشهوره نموده اند و قائل باین شدند که صفاتی که انسان دارد از علم و تمنی و ترجی و اراده و غیر این ها از صفات مشهوره انسان است و غیر از این صفات صفت دیگری نداریم که آن صفت قائم بنفس باشد و آن را کلام نفسی بنامیم و مدلول و معنای کلام لفظی باشد کما آنکه اشاعره باین کلام نفسی قائل بودند و می گویند این صفات مشهوره مدلولات و معانی کلام لفظی می باشند ولی اصحاب و معتزله منکر هستند و می گویند مدلولات کلام و معانی کلام انشائیه یا خبریه معانی دیگری است که ذکر خواهیم نمود و این صفات مشهوره نیستند.

قوله:ان قلت الخ اگر کسی اشکال کند که بنا بر گفته شما صفات مشهوره مثل اراده و ترجی و تمنی کما آنکه گذشت اگر این ها معانی جمل خبریه یا انشائیه نباشند نزد اصحاب و معتزله پس معانی کلام خبریه و انشائیه چیست

لمعانیها فی نفس الامر

قوله:قلت الخ جواب آنکه اما جمل خبریه پس معنای آن ثبوت نسبت است بین دو طرفش که موضوع و محمول باشد یا نفی آن نسبت در نفس امر و واقع و دال بر نسبت بین طرفینش می باشد چه نسبت ثبوتیه باشد یا سلبیه و آن نسبتی که در نفس امر می باشد یا در ذهن است و خارجی نیست مثل الانسان نوع که نوع یکی از کلیات خمس است و وجود آنها ذهنی است نه خارجی یا آن نفس امر خارجی است مثل الانسان کاتب که کتابت وجود خارجی دارد مثل سایر اوصاف خارجی انسان.

قوله:و اما الصیغ الانشائیه الخ مخفی نماند که موجودات بر دو قسم هستند موجود ذهنی و موجود خارجی و موجودات خارجیه هم بر دو قسم هستند موجود حقیقی و موجود اعتباری اما موجودات حقیقیه خارجیه وجود آنها ممکن نیست بانشاء و بلفظ موجود بشوند بلکه وجود آنها باسباب خارجیه است مثل جواهر خمس و اعراض تسع جواهر مثل عقل و نفس و جسم و صوره و ماده و اعراض تسع مثل الوان و غیره که این ها وجود خارجی دارند و موجود شدن آنها بلفظ و انشاء ممکن نیست بلکه وجود آنها باسباب خارجیه است.

مثلا اگر ما نان خواستیم یا آب خواستیم آب و نان یا کتاب و غیره بمجرد لفظ پیدا نمی شود بلکه اسباب خارجیه و مقدمات خارجیه دارند که به واسطه آنها موجود می شود خارجا اما غیر موجودات خارجیه حقیقیه از امور اعتباریه آنها ممکن است ایجاد بشود بانشاء و بلفظ مثلا لفظ بعت و اشتریت که این ها امور خارجیه و حقیقیه می باشند ولی به واسطه انشاء باینها یک امر اعتباری عقلائی پیدا می شود.

از این دو لفظ که آن را ملکیت می نامند و همچنین زوجیت و وجوب و حرمه و سایر احکام شرعیه و عقلائیه مثل این ها که ذکر نمودیم وجود خارجی حقیقی ندارند بلکه آنها وجود اعتباری دارند که عقلاء آنها را معتبر می دانند و آثاری هم بر آنها مترتب می شود یعنی مثلا بعت و اشتریت که گفتیم ملکیت کتاب مثلا متعلق بشما بوده قبلا و الآن متعلق بمن می باشد.

و همین معنی است که مصنف می فرماید«ربما یکون هذا منشأ»یعنی این امور اعتباریه اگر از منشأ اعتبارش ایجاد بشود مثلا صیغه از شخص عاقل بالغ و غیره از شرائط آن ایجاد بشود نه از هرکس این امر اعتباری احکام شرعیه یا عرفیه بر آنها مترتب می شود و این امور اعتباریه اسباب آنها بعض موارد اختیاریه است مثل مثلهایی که زدیم مثل ملکیت و زوجیت و غیره.

و بعض موارد اسباب غیر اختیاریه دارند و بلا اختیار ایجاد می شود مثلا موت میت سبب می شود که وارث او مالک شوند اموال میت را ولی مالک شدن آنها باختیار وارث و مورث نبوده است و همچنین تلف مال مردم موجب ضمان می شود و این مفهوم ضمان امر اعتباری است که بعض موارد بدون اختیار ایجاد می شود مثل اتلاف مال غیر بدون اراده و اختیار مثل آنکه سهوا و بلا اختیار مال غیر را تلف نمود و این امور اعتباریه بلا اشکال اسباب آنها مثل بعت و اشتریت و غیر این ها وجود خارجی حقیقی دارند و آیا خود این امور اعتباریه هم وجود خارجی دارند یا نه محل خلاف است بین اعلام

و بعضی از اعلام قائلند به اینکه این ها هم امور حقیقیه می باشند ولی ادعاء موجود می شوند که انشاء آنها اعتباریست نه منشأ آنها و این جهت هم باز اشکال

ای قصد ثبوت معانیها و تحققها بها و هذا نحو من الوجود و ربما یکون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا او عرفا آثار کما هو الحال فی صیغ العقود و الایقاعات.

ندارد و اتفاقیست که بعد از وجود امور اعتباریه آثار حقیقیه بر آنها مترتب می شود- مثلا بعد از ایجاد ملکیت برای زید آثار حقیقیه بر ملکیت مترتب می شود مثل اکل و شرب و سایر تصرفات خارجیه که مترتب می شود بر ملکیت و همچنین حلیت وطی مترتب می شود بر زوجیت و غیره.

قوله:ای قصد ثبوت معانیها الخ معنای انشاء و خبر یکی است که آن ایجاد معنی است نظیر لفظ بعت انشائا یا خبرا که ماده آن دال بر معنای طبیعت لا بشرط است و هیئت آن دال بر نسبت ماده است بمتکلم علی نحو الحکایه در خبر و بر نحو ایجاد ماده است در انشاء و قصد انشاء یا خبر نظیر قصد آلیت و استقلالیت است در باب اسم و حرف که گذشت که این ها از شئون استعمال است نه معنی و نه مستعمل فیه بلکه از شرائط استعمال است

ولی فرقی که دارند آنست که جمله خبریه دال بر ثبوت نسبت است بین موضوع و محمول یا عدم ثبوت نسبت و صیغ انشائیه بنا بر آنچه که ما تحقیق نمودیم در بعض فوائده درباره او صیغ انشائیه ایجاد می کنند معانی را در نفس امر یعنی صیغ انشائیه قصد به آنها می کنند ثبوت معانی را و تحقق پیدا کردن آن معانی را در واقع بنا بر آنچه که داعی انسان باشد که دواعی مختلف است بنابراین مثلا صیغه امر یا ماده آن یا لفظ طلب استعمال در معنای انشائی می شود ولی دواعی مختلف است نه معنای صیغه کما آنکه گذشت و می آید در صیغه های امر ان شاءالله تعالی.

نعم لا مضایقه فی دلاله مثل صیغه الطلب و الاستفهام و الترجی و التمنی بالدلاله الالتزامیه علی ثبوت هذه الصفات حقیقه اما لاجل وضعها بعض اوقات می شود که این امور اعتباریه را شرعا یا عرفا آثاری برای آنها مترتب می شود کما آنکه گذشت مثل صیغ عقود که دو طرف می خواهد مثل بیع و عقد نکاح و صیغه های ایقاعات که یک طرف می خواهد مثل عتق و طلاق و غیره و همچنین اوامر و نواهی که یک امر اعتباری از این ها ایجاد می شود مثل ملکیت و زوجیت و این امور اعتباریه آثاری بر آنها مترتب می شود شرعا یا عرفا اگر با شرائطش تحقق پیدا بکند

قوله:نعم الخ بله مضایقه نداریم ما در اینکه صیغه طلب و استفهام و ترجی و تمنی که از صفات نفسانیه می باشند این ها به دلالت التزامیه دال بر این صفات نفسانیه حقیقیه هستند و اما دلالت مطابقی این ها همان ایجاد معنی است که گفتیم.

تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها

قوله:و اما لاجل وضعها الخ ظاهر لاجل وضعها منافات دارد معنای انشاء و اخبار با آن معنائی که در باب اسم و حرف گذشت ولی با قرائن کلام اینجا معلوم می شود همان معنای قبلی است و حاصل آنکه این دلالت کردن بر این صفات نفسانیه یا بجهت وضع آنهاست برای این معانی اگر داعی ما ثبوت این صفات باشد و یا اینکه وضع آنها عام است و انصراف دارد بر این معانی در حال اطلاق مثل لفظ آب که در حال اطلاق انصراف در آب شیرین دارد در حالی که در آبهای شور و غیره هم حقیقت است و مجاز نیست.

پس بنابراین صیغه های طلب و استفهام یا غیره مطلق بودن این ها و بدون قرینه بودن دال بر صفات نفسانیه هستند یا بوضع و یا به اطلاق که انصراف

لایقاعها فیما اذا کانت الداعی الیه ثبوت هذه الصفات او انصراف اطلاقها داشته باشند در آن معانی مخفی نماند بر اینکه معنای انشاء و اخبار که مصنف فرموده است برای آنها صحیح نیست کما آنکه در مطالب قبلی ما ذکر نمودیم و بیان آن ثانیا بدون فائده و استفاده نیست و حق آنست که معنای انشاء ایجاد معنی بلفظ نیست برای آنکه موجودات خارجیه یا حقیقی می باشند و تکوینی مثل حجر و مدر و نان و آب و غیر این ها که به واسطه لفظ این ها موجود نمی شوند بلکه اسباب خارجیه و مقدماتی دارند که به واسطه آنها موجود می شوند

و لفظ علت برای ایجاد آنها نیست بله ممکن است اراده تکوینیه الهیه سبب از برای ایجاد آنها بشود و اما موجود اعتباری مثل ملکیت و زوجیت و رقیت و وجوب و حرمه و امثال این ها وجود آنها بنظر معتبر است و به اراده متکلم است که اگر اراده کرد در نفس خودش و در ذهن خودش این ها موجود می شوند و لفظ علت برای ایجاد آنها نیست بله این معانی که در ذهن متکلم است و اراده نموده آنها را مخاطب خبر از آنها ندارد و مظهری می خواهند مظهر آن معنای نفسانی یا لفظ است که اکثر مطالب خارجیه بین متکلم و مخاطب به واسطه الفاظ بیان می شود و الفاظ مظهر آن معانی می باشند و لو به کتابت و اشاره و غیر این ها

ممکن است آن معانی بیان بشود و اظهار بشود ولی الفاظ مظهر معانی می باشند و چون مظهر معانی هستند غالبا حسن و قبح معانی سرایت می کند بالتبع پس آنچه که مشهور قائلند و مصنف که الفاظ انشائیه موجد معنی می باشد و معانی به واسطه الفاظ

الی هذه الصوره فلو لم تکن هناک قرینه کان انشاء الطلب او الاستفهام او غیرهما بصیغتها لاجل قیام الطلب و الاستفهام و غیرهما بالنفس وضعا او اطلاقا.

پیدا می شوند این مطلب اصلی ندارد و بدون مدرک است

تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن

و اگر بنا باشد صیغه انشاء ایجاد معنی به واسطه او بشود جمله خبریه هم بهمین قسم است و باید ایجاد معنی از جمله خبریه هم بشود بلکه مفردات هم همین طور باید ایجاد معنی بشود و حال آنکه در جمله خبریه و مفردات نمی گویند مثل لفظ زید و قائم و عمرو و غیره و بلا اشکال مشهور در جمله خبریه و مفردات نمی گویند که ایجاد معنی می شود.

و حاصل آنکه این معانی اعتباریه بدون مظهر و بدون لفظ عقلا اعتباری بر آنها نمی کنند و آثاری بر آنها مترتب نمی نمایند بلکه باید معانی با مظهر لفظی باشد لفظ بدون معنی مثل آنجا که قصد این معانی را نکند متکلم اعتباری ندارد نزد عقلا کما آنکه مجرد معنی بدون لفظ و بدون مظهر اعتباری ندارد نزد عقلا و امضاءات شرعیه که در باب معاملات و غیره داریم بر امضاءات عقلائیه که آثاری بر معانی مترتب می کنند معانی با الفاظ است نه معانی تنها بدون لفظ و نه لفظ بدون معانی کما لا یخفی.

بیان معنای جمله انشائیه گذشت اما جمل خبریه صحیح آنست که معنای جمل خبریه دلالت می کنند بر قصد حکایه و قصد اخبار از ثبوت یا نفی شیئی در واقع و جمل خبریه وضع نشده است بر ثبوت نسبه فی الواقع یا نفی نسبه فی الواقع بلکه فقط قصد حکایه آن شیء را می رساند و این مطلب بدو دلیل ثابت می شود

دلیل اول آنکه جمل خبریه بنفسه و با قطع نظر از حال مخبر و قطع نظر از قرائن خارجیه دال بر ثبوت نسبه خارجی یا عدم ثبوت نسبه خارجی و لو ظنا

نیست با اینکه بنا بر قانون وضع الفاظ بر هر معنائی که وضع شده اند جدا از آن معنی نمی شوند چونکه اگر لفظی را استعمال نمودیم ولی دال بر موضوع له خودش نبود وضع بدون فائده است.

مثلا گفتیم آب بیاور ولی لفظ آب معنی آب را نداد بلکه یک معنای دیگری داد این وضع لفظ آب بر موضوع له او بی فائده بوده است و وقتی که فرض کردیم ما جمله خبریه بما هی هی یعنی بنفسه دال بر تحقق نسبت در واقع نیست و کاشف نیست از واقع اصلا حتی ظنا هم دال بر واقع نیست پس معنی و موضوع له این جمله خبریه چیست بلکه این وضع لغو است و بی فائده است و از واضع حکیم صادر نمی شود چنین وضعی و این جمل خبریه اگرچه موقع اطلاق موجب تصور ثبوت شیء یا تصور نفی شیء در واقع می باشد.

ولی این معنی و مدلول جمل خبریه نیست چونکه تصور نمی باشد معنی و مدلول برای جمله تصدیقیه بالضروره بلکه کلام معنای آن فائده تامه ای است که صحیح باشد سکوت بر او و این معانی که از جمل خبریه فهمیده می شود غیر از معانی تصوریه بیش از این نیست و حال آنکه جمله خبریه معنای او معنای تصدیقیه است نه تصوریه

و حاصل اینکه هر لفظی بر هر معنائی که وضع شد قانون وضع می گوید این لفظ نمی تواند تخلف از این معنی کند در موقع استعمال نظیر مفردات مثل زید و عمرو و بکر و آب و نان معانی مفرده آنها که معنای تصوریه باشد بلا اشکال در ذهن می آید و منفک از لفظ نمی شود پس اگر جمل خبریه وضع شده بودن برای دلالت کردن بر نسبه خارجی هرآینه می بایست دال برآن معنی باشد لا محاله

و منفک از آن معنی نشود مثل معانی مفرده که گذشت و چون جمله خبریه دال بر نسبه خارجیه نیست پس وضع بر او هم ندارد بلکه وضع آن همان قصد حکایت از واقع است که گذشت

دلیل دوم اینکه وضع بنا بر آنچه که ما اختیار نمودیم در باب آن اینست که وضع عبارت است از تعهد و التزام نفسانی و معنای تعهد اینست که هر متکلمی از هر لغتی وقتی که خواست معنائی را بفهماند لفظ مخصوص برای آن معنی استعمال می کند و این لفظ او مفهم معنی است و دال بر اینست که متکلم اراده نموده آن معنی را بنا بر قانون وضع پس تعهد این شد که تعهد و التزام کند انسان

مثلا اگر فلان شیء را خواستم بفلان اسم استعمال می کنم آن را و از واضحات است که تعهد و التزام متعلق بفعل اختیاری هستند یعنی انسان اگر مجبور باشد تعهدی اختیاری نمی تواند بدهد چونکه مجبور است و چونکه ثابت شدن نسبت یا نفس شیء در واقع خارج از اختیار ماست یعنی ثابت شد امر واقع بدست ما نیست پس تعهد و التزام متعلق بثبوت نسبت یا نفی نسبت در واقع می باشد یعنی وضع نشده است

جمله خبریه برای اثبات واقع چونکه واقع اختیاری ما نیست از این جهت وضع بر آنها ندارد نظیر آنکه کسی تعهد بدهد که هر علمی من پیدا می کنم تمام علم من مطابق واقع است و خلافی در آن واقع نمی شود و حال آنکه مطابق بودن علم با واقع اختیاری شخص نیست و لو در حین علم خلاف واقع را نمی داند و آنچه که ممکن است تعلق بگیرد تعهد و التزام بآن قصد حکایت در اخبار است چونکه قصد حکایت امر اختیاری است و می تواند جمله خبریه وضع برآن

بشود پس آنچه را که باختیار متکلم است ابراز و اظهار قصد حکایت است در جمل خبریه و ابراز و اظهار امر نفسانی است در انشاء و این هر دو امر اختیاری متکلم است

موقعی که متکلم خبری را می دهد این جمله خبریه به مقتضای تعهد واضع دلالت می کند که غرض متکلم قصد حکایت همان معنای جمله است و این معنای جمله بنفسه می باشد مصداق برای حکایت باین معنی که براه های دیگر مثل اشاره و کتابت و غیره می تواند قصد حکایت از واقع بکند و این معنی جمله منفک از جمله نمی شود حتی اگر متکلم اراده قصد حکایت هم نداشته باشد.

البته در جائی که نصب قرینه برخلاف آن نکند نهایه امر اینست که متکلم خلاف مقتضی تعهد و التزام نموده چونکه به مقتضای تعهد اینست که قصد حکایه داشته باشد ولی چون بدون قصد بوده و قرینه هم نیاورده خلاف بناء عقلاء نموده ولی بااین حال که قصد نداشته متکلم باز کلام متکلم آن معنی را در بر- دارد و این ظهور کلام متکلم حجت است برآن معنی به واسطه بناء عقلا از جهه التزام و تعهد

بله اگر نصب قرینه نمود برخلاف کلامش دلالت این عوض می شود مثلا قرینه آورد بر اینکه مراد او از زید عالم ارشاد یا سخریه یا استهزاء یا هزل یا در مقام تعداد جمله بوده یا در کلام مثل می خواسته بزند و گفته زید عالم دیگر دلالت بر معنای قصد حکایه واقع را ندارد بلکه می رساند که غرض متکلم ایجاد معنای دیگری بوده غیر قصد حکایه و دیگر اینکه جمله خبریه متصف بصدق و کذب نیست کما اینکه مشهور و مصنف می گفتند و آنچه را که متصف بصدق و

کذب است معنی و مدلول جمله است و قصد حکایه در هر دو حال موجود است سواء آنکه این معنای جمله صادق باشد یا کاذب

مثلا اگر گفتیم زید عادل دلالت می کند بر اینکه متکلم در مقام قصد حکایه از ثبوت عدالت برای زید است اما آیا واقعا هم زید عادل است یا نه این حرف دیگری است و از اینجا ظاهر می شود که فرق نیست بین جمل خبریه و بین جمل انشائیه در دلالت وضعیه

پس همچنان که جمله انشائیه متصف بصدق و کذب نمی شود بلکه معنای آن ابراز امری است از امور نفسانی همچنین جمله خبریه آنهم متصف بصدق و کذب نمی شود بلکه مبرز قصد حکایت از واقع است اثباتا یا نفیا و آنچه که متصف بصدق و یا کذب است آن قصد حکایت و معنی است که اگر مطابق واقع شد صادق است و اگر مخالف شد کاذب است و در دو حالت صدق و کذب معنای جمله خبریه موجود است.

و از اینجا معلوم شد که اگر جمله را گفتیم متصف بصدق و کذب می شود مجازا می باشد و حقیقتا معنای جمله احتمال صدق و کذب دارد و مراد از نفس الامر وجود ذهنی یا خارجی نمی باشد بلکه اعم از این ها است چونکه قضایای ما شامل واجب و ممکن و ممتنع و امور اعتباریه می باشد و این محمولات است که اعتبار وجود آنها نه وجود خارجی است که جواهر و اعراض باشد و نه وجود ذهنی بلکه امور اعتباریه ای است که عقلاء آنها را معتبر می دانند نظیر ملکیت بر زوجیت که گذشت

و از آنچه را که ما بیان نمودیم در معنای جمله انشائیه و خبریه معلوم شد

که معنای جمله خبریه و انشائیه دو چیز می باشند و تفاوت دارند با هم نه آنکه یک معنی باشد هر دو و به واسطه دواعی مختلف شوند کما آنکه مصنف بیان کرد بلکه با هم مختلف هستند معانی آنها و از جاهائی که دلالت می کند بر اینکه معنای جمله خبریه غیر انشائیه است صحیح نیست جمله اسمیه خبریه را در جای جمله فعلیه خبریه استعمال کنیم

مثلا در بعضی روایات رسیده است که شخصی در نماز خود منافی نماز را بجا آورده است امام می فرماید یعید صلاته این جمله فعلیه خبریه استعمال در جمله انشائیه شده است و باید بفرماید فلیعد صلاته ولی بااین حال جمله اسمیه خبریه را جای جمله فعلیه استعمال کنیم و بکنیم معید صلاته یا در جاهای دیگر

مثلا جمله زید قائم را در مقام طلب قیام استعمال کنیم و بگوئیم زید قائم بجای لیقم زید و این از موارد غلط است و اصلا صحیح نیست چه برسد به اینکه جمله خبریه و انشائیه یک معنی باشد بله در بعض موارد استعمال شده است جمله اسمیه در جمله انشائیه مثل در عتق رسیده است«مثلا انت حرّ فی وجه اللّه»یا در مقام طلاق«هند طالق»و این موارد موارد خاصه ای است که قیاس به همه جا نمی توانیم نمود کما لا یخفی

مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نافعه قبل از آن

مخفی نماند بر اینکه بمناسبت مطالب مصنف که در طلب و اراده می آید و مسئله جبر در اعمال بندگان که بعضی گفته اند ما سه مطلب را بیان می کنیم اول مسئله حبر در اعمال بندگان و ادله آنها را بر طرفین دوم تفویض در اعمال بندگان سوم امر بین الامرین اما مسئله جبر مقدمه مسئله ای را ذکر می کنیم و آن آنست که اموراتی که بر انسان وارد می شود و تمیز خوب و بد آنها را می خواهد

بفهمد و از یکدیگر جدا کند آنها را به واسطه قوه ای است که خدای تعالی به انسان عطا فرموده است که آن قوه ممیز بین خوب و بد اشیاء می باشد و به واسطه آن قوه بشر برتری دارد بر حیوانات و آن قوه اسمش را وجدان می خواهی بگذار یا فطرت یا عقل هرچه که خواهی بگذار چون فعلا در صدد اصطلاح نیستیم بلکه می خواهیم بگوئیم به واسطه این قوه بشر خدا را می شناسد و معاد و غیره از اصول دین و فروع دین را و تمیز می دهد به واسطه این قوه دینهای حقه و دینهای باطله را.

مثلا طبیعیها می گویند این عالم مخلوق کسی است که عقل و شعور و اراده ندارد انسان با فطرت و عقل و وجدان می گوید تمام این ها باطل و کذب محض است چونکه آن قوه ای که در انسان است قبول نمی کند این ها را و می گویند خلقت این عالم از طبیعت بی شعور و بی اراده و بی عقل محال و باطل است از این جهت است که ما در ادله عقلیه توحید در کتاب زبده العلوم«عربی»بیان نمودیم که اگر کسی منکر وجدانیات و منکر عقل و فطرت خود شد و پا روی آنها گذاشت لیس له الا الجحیم التی اعدت للجاحدین و المنکرین بعد از این مقدمه فعلا ما می خواهیم بدانیم آیا افعالی که انسان در خارج بجا می آورد و آن افعال از انسان صادر می شود از خوردنیها آشامیدنیها و زدن و کشتن و حرفه ها و صنایع و تمام اعمال انسان آیا این ها را به اختیار بجا می آورد و با اختیار این افعال از او صادر می شود یا آنکه مجبور و بلا اختیار است در افعال

مثلا اگر کسی دست او فلج است و دست او حرکت می کند و اختیار آن را ندارد که نگاه بدارد آن را و هرچه سعی می کند که خود را نگاه بدارد ممکن

او نیست آیا تمام اعمال بشر که صادر می شود از او مثل ید افلیجی است که اختیار در آنها ندارد یا فرق دارد بالوجدان و بالفطره و عقل این قوه حاکم است که فرق دارد اگرچه بعضی قائلند به اینکه افعال انسان بلا اختیاری است و مثل ید افلیج می ماند و هیچ اختیاری انسان در اعمال خود ندارد که آن را جبر می نامند و پیروان آن را مذهب جبریه می نامند که آنها اشاعره از اهل سنت می باشند

ولی آن قوه انسان که گذشت می گوید تمام این ها کذب محض است و بلکه تمام اعمال بشر به اختیار خود صادر می شود و مجبور در اعمال نیست بلی ممکن است بعض موارد شخصی انسان را مجبور کند به یک فعلی یا در بعض اعمال مجبور باشد و بلا اختیار آن فعل را بجا بیاورد ولی مثل این مورد خارج از بحث ماست و ما هم قبول داریم که در این موارد مجبور است ولی سایر موارد دیگر بلا اشکال باختیار خود انسان است ممکن است ایجاد کند آن فعل را و ممکن است ایجاد نکند و اختیار در فعل یا ترک آن را دارد و دلیل بر این مطلب همان وجدان و فطرت و عقل است که حاکم است که انسان در تمام حالات فعلی را که می خواهد بجا بیاورد اختیار برآن فعل یا ترک آن را در تمام حالات دارد

مثلا اگر شخصی اراده کرد حیوانی را ذبح کند قبل از آنکه این عمل را بجا بیاورد اختیار در فعل و ترک آن دارد و همچنین وسط آن عمل که مثلا کاردی بدست گرفته و می خواهد الآن آن حیوان را ذبح کند و کذا تا آخر این عمل از اول که اراده نداشته و بعد از آنکه اراده می آید و در حین عمل تمام این افعالی که از او صادر می شود و سبب ذبح این حیوان می شود تمام این اعمال باختیار انسان

است می تواند در اول یا وسط یا آخر ترک کند و می تواند بجا بیاورد و معنای اختیاری که گفتیم در افعال همین است یعنی در هیچ کدام از این مقدمات ذبح مجبور نبوده است.

بله افعالی که از او صادر شده و گذشته فرضا قدری رگهای حیوان را بریده در حین بریدن اختیار دارد ولی بعد از بریدن البته فعل واقع شده است و این مورد هم محل بحث ما در جبر نیست فقط بحث ما در آنست که اول فعل و وسط فعل آخر فعل تمام حالات انسان اختیار دارد بر فعل ذبح و بر ترک آن و حاصل آنکه شوق مؤکد که آن را اراده می نامند علت تامه برای افعال خارجیه نیست بجهت آنکه بالوجدان و بالفطره و بالعقل ما می دانیم بین اراده و فعل یک اختیاری داریم که واسطه است بین اراده و فعل و لو آن اراده و شوق به اعلا مراتب باشد برای اینکه اختیار معنای آن طلب خیر است و از باب افتعال است و باب افتعال در آن طلب می باشد.

مثلا اکتساب طلب کسب است استعلام طلب علم است اختیار طلب خیر است و معنای آن در اینجا اعمال قدرت است در فعل یا در ترک یعنی مکلف می تواند فعل را بجا بیاورد و می تواند ترک کند آن فعل را به واسطه آن قوه ای که خدای تعالی به او عطا نموده است که اختیار باشد و بدیهی است که اختیار باین معنی فعلی از افعال نفسی است و شوق مؤکد که آن را اراده می نامند صفتی از اوصاف نفس است مثل سایر اوصاف نفس مثل علم و شجاعت و سخاوت و غیره.

و ما قبلا گفتیم که فرق است بین کسی که ید افلیجی دارد که ید او حرکت

می کند و ممکن نیست که اختیار او را داشته باشد و جلوی حرکت او را بگیرد و بین افعال دیگری که از انسان صادر می شود و اگر شوق مؤکد علت تامه باشد از برای فعل البته تخلف معلول از علت ممکن نیست و حال آنکه بالوجدان ما بیان کردیم که بعد از شوق مؤکد و اراده انسان اختیار دارد در فعل و ترک آن

ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی

مخفی نماند که فلاسفه و حکماء و ظاهر کلمات صاحب کفایه کما آنکه می آید در این کتاب قائلند به اینکه شوق مؤکد که اراده باشد علت تامه است از برای افعال انسان و بعد از اراده اختیار از انسان بیرون می رود و ممکن نیست فعلی که اراده کرده است آن فعل از اراده او تخلف پیدا بکند و جواب این ها قبلا داده شد در مثل ذبح حیوان که قبل از اراده و وسط فعل و آخر آن و حاصل در تمام حالات انسان اختیار دارد در فعل و در ترک فعل و هیچ موردی نیست که ملجأ و مجبور شود در فعل کما آنکه مثل آن گذشت چون اراده را علت تامه از برای افعال می گیرند اختیاری فعل را چون مسبوق به اراده است و قبلا باید انسان اراده کند و بعد فعل را بجا بیاورد از این جهت می گویند افعال اختیاری است چون مسبوق به اراده است ولی نفس خود اراده که شوق مؤکد باشد آن اراده اختیاری انسان نیست چون اگر مسبوق به اراده دیگری باشد یا دور لازم می آید و یا تسلسل و هر دو این ها باطل است پس بنابراین نفس اراده غیر اختیاری انسان است.

و ممکن است ما جواب بدهیم از اینکه اراده غیر اختیاری انسان است و بگوئیم تمام افعال اختیاری بودن آنها به واسطه مسبوق به اراده است و هر فعلی که اگر اختیاری انسان بخواهد بشود باید به اراده باشد و بدون اراده آن فعل

اختیاری انسان نیست همچنان که می گویند و چگونه ممکن است نفس خود اراده بدون اختیار خود انسان باشد مگر نه این است که در حکمت ثابت شده است و خود فلاسفه و حکما قبول دارند ما بالعرض باید منتهی الا ما بالذات بشود

مثلا اگر چربی برنج یا دست یا غیره پیدا بشود

می گوییم از چربی روغن است و چربی روغن ذاتی است و همچنین در باب حجج و ادله ذکر نمودیم که هر حجت و دلیلی باید منتهی بقطع بشود و حجیت قطع ذاتی است و همچنین سایر اعراضی که منتهی بما بذات می شوند و اگر فعلی اختیاری شد به واسطه اراده قهرا و ناچار خود اراده هم باید اختیاری باشد و اگر اراده غیر اختیاری باشد پس قهرا فعل هم غیر اختیاری می شود چون علت اگر غیر اختیاری شد معلول هم غیر اختیاری می شود و افعال معلول اراده می باشند.

و ما بیان نمودیم در ذبح حیوان که در تمام حالات ذبح قبل از اراده و حین اراده و بعد از آن اختیار دارد انسان در فعل و ترک آن و عبارت خودآموز کفایه دال بر این مطلب است که ما گفتیم و آن عبارت اینست:

مخفی نماند که این مطلب ضرر بتکالیف و صحه آنها ندارد زیرا که ما بالوجدان خود را در افعال و اراده آن افعال قادر بر فعل و ترک می بینیم و هر عاصی خود را در حین عصیان بالوجدان قادر می داند و این مقدمه بالنسبه بفعل بدیهی و بالنسبه به اراده اگرچه محل کلام است ولی وجدان هر عاقلی شاهد صدق این مدعی است«و من شاء فلیراجع الی وجدانه فی الافعال و ارادتها یری نفسه فیها مختارا ای قادرا علی فعلهما و ترکهما مع ما هو علیه من صفاته النفسانیه و

و ملکاته الحسنه او الخبیثه

مدرک اختیاری بودن نفس اراده بر افعال

این عبارت از مرحوم آیه اللّه آقای آشیخ عبد الکریم خوئینی که یکی از شارحین کفایه الاصول است بنام خودآموز کفایه و شاهد مثال ما در کلام ایشان آنست که می فرماید این مقدمه یعنی اختیاری بودن فعل بدیهی است

و بعد می فرماید و بالنسبه به اراده یعنی آیا اراده هم اختیاری است یا نه اگرچه محل کلام است ولی وجدان هر عاقلی شاهد صدق این مدعا است الی آخر کلام ایشان که ذکر نمودیم و ایضا شارح مذکور در باب تعبدی و توسلی که آیا ممکن است قصد امر جزء موضوع گرفته شود یا نه می فرماید عبارت ایشان اراده بالوجدان اختیاری است انسان قادر است بر فعل و ترک آن و اختیاری اشیاء به اراده است و اختیاری او بنفسه است نه بمسبوق بودن به اراده دیگری تا تسلسل شود و خود مصنف در بحث تجری اذعان نموده که اراده و عزم اختیاریست و لهذا بر آنها عقاب ملتزم شده در بحث تجری و انقیاد و من شاء فلیراجع منتهی کلام مرحوم شارح.

پس وجدان هر عاقلی دال است بر اینکه نفس خود فعل و اراده هر دو اختیاری می باشند اگرچه در اراده که شوق مؤکد باشد ممکن است در بعض موارد انسان بعض اشیاء را طبعا میل و اراده ندارد ولی به واسطه مرور زمان می تواند بعض اشیائی را که اراده و شوق بآن نداشته است پیدا کند کما آنکه در معتادین مثل تریاک و شراب و غیره این ها معلوم می شود.

و علی کل حال کسانی که می گویند اراده علت تامه فعل مکلف است و اراده اختیاری مکلف نیست در محذور عقاب واقع شده اند که عقاب بچه جهت است و چطور مولی حکیم عقاب می کند مذنبین را که اعمال آنها قهرا یعنی جبرا

صادر شده است چون علت عمل آنها که اراده باشد اختیاری نبوده است و کسی که افعال اضطراری از او صادر شود مستحق عقاب نیست کما اینکه عدم اطاعت چون اراده نداشته معصیت نیست و بنابراین اگر مولی عقاب کند کسی را که اختیار نداشته است در فعلش،این ظلم است و مؤاخذه بدون عذر است و خدای تعالی پاک و منزه است از این کارها.

رد ادله اول و دوم جبریها

جواب داده اند از این مطلب عده ای اول آنها رئیس اشاعره ابو الحسن بصری گفته که ثواب و عقاب بجهت کسب عبد و اکتساب عبد است نه بجهت فعل خارجی او و استناد نموده بقوله تعالی «الْيَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ لاٰ ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللّٰهَ سَرِيعُ الْحِسٰابِ» این جواب را داده ابو الحسن بصری

و ما می خواهیم بدانیم که اکتساب و فعل آیا دو چیز هستند یا یکی که ابو الحسن گفته عقاب بجهت کسب است نه فعل در اینجا جواب اینست که اگر اراده کرده باشد ابو الحسن بصری از اینکه کسب و اکتساب اختیار داشتن عبد است فعل را و اعمال قدرت است در آن فعل یعنی می تواند فعل را انجام دهد و یا انجام ندهد این حرف مناقض جبر است چونکه در اول گفته بود فعل اختیاری مکلف نیست و اینکه عبد اختیار بر فعل ندارد پس چطور می تواند اراده کند که کسب این است که مکلف اختیار فعل را داشته باشد و اگر اراده کرده باشد که کسب و اکتساب شیء هستند که مغایر با فعل خارجی هستند پس این خلاف وجدان است چونکه کسب و اکتساب با فعل خارجی یک شیء هستند در خارج اگرچه فعل اعم از کسب است و اگر این اراده را نموده باشد.

جواب او اینست که این کسب یا اختیاری است و یا اختیاری نیست اگر

اختیاری باشد اکتساب پس فرقی بین اکتساب و فعل نیست که شما بگوئید اکتساب اختیاری هست و فعل اختیاری نیست بلکه هر دو مثل هم هستند و اگر اراده کرده باشد که اکتساب اختیاری نیست پس مصحح عقاب چیست چونکه فعل را می گوید اختیاری نیست و کسب را هم می گوید اختیاری نیست پس مولا عقاب کند بجهت فعلی که اختیاری نبوده.

دلیل دوم جبریها آنچه است که ذکر کرده باقلانی از اینکه گفته عقاب و ثواب بجهت اطاعه و عصیان است اگرچه فعل از خدا پیدا می شود و اختیاری نیست و مخفی نماند که اطاعه و عصیان از دو حال خارج نیستند یا اطاعه و عصیان دو امر انتزاعی و وصفی هستند که تابع موصوف هستند و تابع محل انتزاعشان هستند اگر مأتی به یعنی آن فعلی که ما در خارج می آوریم مطابق شد با آن امری که مولا گفته است اطاعت از این فعل انتزاع می شود و اگر مطابق نشد فعل خارجی با امر مولا عصیان از او پیدا می شود این معنای اول

و یا اینکه اطاعه و عصیان دو امری هستند که ربطی بفعل ندارند و اصلی و مستقل هستند پس اگر اطاعه و عصیان بنا بر اول،ناچاریم که بگوئیم اطاعه و عصیان اختیاری نیستند چونکه منشأ انتزاع آنها که فعل باشد اختیاری ما نیست و این ها صفتی هستند تابع موصوف و چون موصوف اختیاری نیست این ها هم اختیاری نیستند بنا بر قول آنها

و اگر بنا بر معنای دوم شد که این ها مستقل هستند و ربطی بفعل ندارند از دو حال خارج نیستند یا اینکه این ها را خدای تعالی ایجاد نموده و اختیاری ما نیست که اگر این طور باشد باز محذور متقدم برمی گردد که پس مصحح عقاب

چیست و یا اینکه این ها بدست عبد است و اختیاری مکلف است پس اعتراف بصواب نموده اید چونکه ما هم می گوئیم این ها بدست مکلف است و اختیاری اوست و همچنین مثالهای دیگر از افعال خارجی آنها هم مثل اطاعت و عصیان هستند.

سوم از ادله جبریها اینست که انکار حسن و قبح عقلیین نموده اند و گفته اند هرچه که صادر می شود از خدای تعالی ظلم نمی باشد چونکه محال است ظلم پیدا بشود از خدای تعالی بجهت آنکه معنای ظلم عبارت است از تصرف در ملک غیر و چونکه هر شیء ملک خدای تعالی است پس تصرف در ملک غیر محال است تحقق پیدا کند و تصرف خدای تعالی در ملک خودش است.

پس اگر یکی از انبیاء را خدای تعالی در آتش قرار دهد یا یک شقی را در بهشت قرار دهد نعوذ باللّه مرتکب فعل قبیح نشده است چون تصرف در عبد و ملک خودش نموده و ظلم نیست پس برای خدای تعالی است که هر کاری را بخواهد بجا بیاورد و سؤالی از فعل او نمی شود و اما آیاتی که نفی ظلم می کند از خدای تعالی مثل «وَ مٰا رَبُّکَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبِیدِ» یا غیر از این آیات این ها بجهت اینست که ظلم از خدای تعالی محال است پیدا بشود نه اینکه می تواند ظلم کند ولی بجهت قبیح بودن ظلم بجا نمی آورد و اضافه بر این چطور می شود که خدای تعالی محکوم بندگانش قرار بگیرد و بندگان حکم بر او بکنند و معنی ندارد که عقل حکم بکند که ظلم از خدای تعالی صادر نمی شود چون گفتیم خدای تعالی محکوم هیچ شیء واقع نمی شود.

رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال

و جواب اینکه ظلم بمعنی اعوجاج و عدم استقامت در عمل است یعنی

اگر شیء را در محل خودش قرار ندهیم ظلم است کما اینکه عدل هم استوار در عمل است یعنی هر شیء را در محل و جای خودش قرار دادیم عدل است و ظلم کردن فقط مختص بتصرف در ملک غیر نیست بلکه اگر کسی مال خودش را در غیر موضع خودش بگذارد و صرف بکند این ظلم است و از همین جا است که اگر کسی تجاوز در نفس خودش یا قصور در حفظ جانش بکند می گویند ظلم به خودش نموده در حالی که تصرف در مال غیر هم نیست.

پس بنابراین اگر مولا عبد مطیعش را عقاب کند و عبد عاصیش را ثواب به او بدهد این ظلم است اگرچه ملک خودش می باشد و تصرف در ملک غیر نیست چونکه عقل سلیم درک می کند که ثواب دادن عبد مطیع و مؤاخذه نمودن عبد عاصی دو امری هستند که در محل خود واقع شده اند پس ظلم منحصر بتصرف در ملک غیر نیست بله غصب پیدا نمی شود از خدای تعالی چونکه غصب عبارت است از تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالک آن و چون ما سوا اللّه ملک خدای تعالی است و غیر او مالکی نیست غصب از او تحقق پیدا نمی کند.

ما گفتیم ظلم قبیح است بر خدای تعالی و شما اشکال نمودید که خدا را محکوم قرار می دهید.

جواب اینکه معنای بودن ظلم قبیح است بر خدای تعالی حکم نیست بر خدا که خدا را محکوم قرار داده باشیم بلکه معنای او آنست که عقل ما درک می کند که ظلم مناسبت با خدای تعالی ندارد و درک می کند که سزاوار نیست ظلم از خدا صادر بشود و این حکم بر خدای تعالی نمی باشد پس اشکال نکنید که محال است خدا محکوم بندگانش قرار بگیرد و مضافا بسوی این مطلب ظلم اگر جایز باشد بر خدای تعالی

بنا بر قول شما پس دلیل فرستادن پیمبران و نازل کردن کتابهای آسمانی و اینکه مردم را بخوانند بسوی اطاعت خدا چیست و چرا پیامبران مردم را بترسانند از مخالفت خدا بنا بر حرف شما فرستادن پیامبران و نازل کردن کتب آسمانی هر دو لغو و بی فائده است چونکه بنا بر حرف شما هریک از مطیع و عاصی احتمال دارد عقاب بشود کما اینکه احتمال هم دارد ثواب به او داده شود پس احتیاج به اطاعت نداریم چون ممکن است یک عمر اطاعت نموده باشد شخصی و بعد عقاب بشود بنا بر حرف شما چون شما جایز می دانید که عاصی را ثواب بدهد و مطیع را عقاب کند و یا یک عمری تمام معاصی را بجا بیاورد و بعد به بهشت برود.

و ایضا لازم می آید از این حرف شما که تمام موالی که در بین عقلاء هستند و به زیر دستان خود و بعبید خود آنچه که وعده به ثواب و اجر و مزد و احسان به آنها می دهند و همچنین خوف عذاب و آنچه که آنها را می ترساند از جزای بد هیچ کدام از این ها ترتیب اثری در بین عقلاء داده نشود چون در جائی که خدای تعالی که مولای حقیقی است و کذب بر او نعوذ باللّه جایز باشد و خلف وعده موالی مجازیه بطریق اولی این عمل را دارا می باشند و حال آنکه بالضروره و بالوجدان خلاف آن ثابت است

و اگر اشکال کنید که خدای تعالی وعده داده که مطیعان را ثواب بدهد و مخالفان را عذاب بدهد جواب می گوئیم که بنا بر حرف شما ما از کجا اطمینان بحرف خدا پیدا کنیم چون شما قبیح نمی دانستید کذب را بر خدا«نعوذ باللّه» و همچنین خلف وعده را قبح نمی دانید بر خدای تعالی و خدای تعالی پاک و منزه

است از این حرفها

و حاصل اینکه جایز دانستن اینکه خدای مرتکب ظلم بشود از حرفهائی است که از بین می برد اساس شرایع و ادیان را و حرف بیهوده ای است و ملخص ما تقدم این شد که کسانی که ملتزم هستند به اینکه اراده که شوق مؤکد باشد این اراده علت تامه باشد برای صدور افعال خارجیه صحیح نیست با این لوازماتی که بیان کردیم که مترتب برآن می شود از خلاف اجماع تمام انبیاء و عقلاء دنیا و خلاف ضروره است کما لا یخفی

دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن

ادله قائلین بجبر چند چیز است که استدلال کرده اند بر مدعای خودشان که اعمال بشر و افعال آنها اختیاری نیست

اول از دلیلهای آنها آنست که هر فعلی در خارج مادامی که واجب نشود آن فعل یافت و ایجاد نمی شود و استناد کرده اند به قاعده مسلمه که در علم حکمت و در علم فلسفه گفته اند الشّیء ما لم یجب لم یوجد و این قانون را در تمام اعمال و افعال جاری می کنند و فعل خارجی که از انسان صادر می شود چون آن فعل یکی از ممکنات است و هر ممکنی احتیاج به علت دارد در مقام وجود خودش و علت تامه آن فعل اراده است و این اراده یا منتهی بذات می شود که از خود انسان پیدا می شود این اراده و یا به اراده دیگری است که آن اراده هم لازم می آید از او اراده دیگر که یا دور یا تسلسل لازم می آید و هر دو باطل است.

و از این جهت اراده غیر اختیاری است و ذاتی انسان می شود و الذاتی لا یعلل و یا آن فعل خارجی منتهی به اراده ازلیه الهی می باشد و آن اراده ازلیه غیر اختیاری ما است و هر دو اراده یعنی اراده انسان و اراده ازلیه هر دو غیر

اختیاری انسان می باشد و چون افعال از آن دو اراده یا از یکی این ها پیدا می شود آن افعال هم غیر اختیاری انسان است.

جواب از این قاعده مذکور آنست که افعال خارج از اختیار انسان است قبول داریم ما در مثل احراق نار که سوزاندن آتش به اختیاری انسان نیست و بعد از اینکه علتش تمام شد اثر خود را می بخشد از اینجا است که می گوئیم الشیء ما لم یجب لم یوجد که علت آن بلا شعور می باشد اما این قاعده نسبت بافعال اختیاری انسان که تمام این افعال تحت قدرت انسان است آن قاعده را قبول نداریم و درست نیست چونکه افعال خارجیه انسان لازم بحد وجوب ندارد بلکه افعال توقف دارد بر فاعل و فعل خارجی بدون فاعل محال است و بتحقیق که اشاره نموده است بآن خدای تعالی در قرآن مجید بقوله ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون پس ثابت نموده خدای تعالی که فعل خارجی محتاج بفاعل و خالق است.

و اما فاعل افعال خارجیه نفس انسان است که اعمال قدرت می کند در طرف ایجاد فعل یا ترک فعل و قبلا گذشت که بعد از اراده قدرت اختیار بدست خود انسان است می تواند بجا بیاورد فعل را و می تواند ترک کند و بلکه اعمال قدرت توقف ندارد بر اراده و شوق مؤکد و ما قبلا در ذبح حیوان مثل زدیم که بالوجدان انسان اختیار دارد در فعل و ترک آن ذبح قبل از اراده و وسط اراده و بعد از آن در تمام حالات قدرت دارد که ترک کند یا بجا بیاورد.

پس علت از برای افعال قدرت انسان است در فعل بله غالبا در ترجیح افعال در اینکه بیاوریم یا نیاوریم نفس شوق ممکن است،و بعد از شوق

مؤکد که آن را اراده می نامند بالوجدان فعل یا ترک از اختیاری انسان خارج نمی شود و در تمام حالات باختیار انسان است.

رد کسانی که می گویند ترجیح بلا مرجح محال است

و اینکه گفتیم که غالبا برای فعل یا ترک آن مرجحی می خواهد رد برآن کسانی است که می گویند ترجیح بلا مرجح قبیح است یعنی می گویند اگر در فعل خارجی که لازم است یکی از آنها را ایجاد کند انسان بدون مرجح محال است و این حرف غلط و اشتباه است و ما یک مثلی برای شما می زنیم وجدانا که ببینید آیا اینجا مرجحی دارد یا نه

مثلا اگر شخص گرسنه ای یا تشنه ای رسید بسر چند قرصه نان و همچنین چند ظرف آب که همه نانها اندازه هم و مثل هم هستند و همچنین کاسه آبها هیچ کدام مرجحی و مزیتی بر دیگری ندارند آیا این شخص عاقل در این بین چون می بیند این نانها و آبها مرجح و مزیتی بر دیگری ندارند آیا از گرسنگی و تشنگی می میرد اینجا و اگر فرضا آمد و نه نان خورد و نه آب آیا عقلاء او را مدح می کنند یا ذم بلا اشکال اگر ترک فعل کرد مذمت آن را می کنند و یکی آنها را بلا مرجح عمل کرد مدحش می کنند.

و همچنین اگر کسی از شیری فرار کرد و بر جاده دو راهی رسید و هیچ کدام بر دیگری مزیتی ندارد بلا اشکال و بالوجدان یکی از این دو راه را می گیرد و می رود و خودش را حفظ می کند و کذا نظائر آنها و خلاصه آنکه انسان زمانی که برای او شوق مؤکد حاصل شد که آن شوق مؤکد را اراده می نامند آن اراده و شوق مؤکد علت تامه از برای افعال خارجیه انسان نمی باشد بلکه اختیار که قوه ای است که خدای تعالی بانسان عطا فرموده است آن قوه در تمام حالات موجود است و

هر فعلی را می تواند بجا بیاورد و می تواند ترک آن کند و مدرک این مطلب وجدان و فطرت و عقل است کما آنکه گذشت

و باز مثل دیگری را ما بیان کنیم اگرچه نظائر آن گذشت و آن مثلا آنست که اگر انسان اراده طریقی را نمود یکی از آنها مایل بطبع انسان است و میل دارد که بآن طرف برود و دیگری میل ندارد و ملائم طبع او نیست آیا آن طریقی را که مطابق طبعش می باشد و مطابق میلش هست و آن را اختیار کرد آیا مجبور باین طریق است که ممکن نیست آن دیگری را برود و یا آنکه بالاختیار است و بالوجدان هر طریقی را که برود و دیگری را ترک کند باختیار خود عمل کرده است کما لا یخفی

اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود

دلیل دوم جبریها که می گویند اعمال بشر اختیاری بشر نیست و مجبور در افعالش می باشد آنست که بیان کردیم فعل خارجی یا به اراده انسان است و اراده هم اختیاری انسان نیست و بیان آن و جواب آن گذشت و یا به اراده ازلیه الهی است یعنی در ازل خدای تعالی اراده نموده است

مثلا این فعل را من بجا بیاورم اگر این فعل را من بجا آورم قهرا فعل خارجی مطابق اراده ازلیه الهی می باشد و مطلوب ما هم همین است و اگر بنده و عبد مخالف اراده ازلیه نموده و خدای تعالی اراده فعل را نموده بود و این بنده آمد و اراده ترک آن را نمود لازم می آید از این مطلب که نعوذ باللّه خدای تعالی عاجز باشد در این عمل و عبد قدرت خودش را برخلاف اراده ازلیه خدا نموده است و از این عمل لازم می آید نعوذ باللّه خدای تعالی قدرت نداشته باشد و عاجز باشد در افعال خارجیه تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا

جواب از دلیل آنها آنست که اراده ازلیه الهی نسبت به افعال خارجیه بشر و آن اعمالی که از انسان صادر می شود هیچ ربطی ندارد بوجود آنها یا عدم آنها بلکه خدای تعالی قدرتی بانسان عطا فرموده است که اختیار در فعل و در ترک دارد و بیان نموده است خدای تعالی طرق صحیحه را از فاسده بارسال رسل و انزال کتب و عقل انسان و بجا آوردن عبد هریک از فعل یا ترک را باختیار و اراده خود عبد است

بله بعض موارد ممکن است موانع خارجیه پیدا بشود مثل آنکه انسان عملی را در خارج می خواست بجا بیاورد و مانعی پیدا شد از آن عمل مثل نزول باران و غیره البته در این موارد فعل خارجی از اختیار انسان بیرون است و مثل اینجاها از محل کلام ما خارج است ما فقط در آن مواردی بحث داریم که تمام خصوصیات فعل بقدرت انسان است

علاوه بر این ها می گویند اراده ازلیه است و اراده را از صفات ذاتیه می گیرند و از صفات فعل قرار نمی دهند این مطلب صحیح نیست چونکه معنای اراده اعمال قدرت است در آن شیء که می خواهد آن را ایجاد کند و این معنی حادث است از او صفات فعل است و بیان این مطلب آنست که قبلا گذشت که فرق بین صفات فعل و صفات ذات اقدس الهی آنست که هر صفتی را اگر متصف بضد آن ممکن باشد آن صفت صفت فعل است نه صفت ذات و اگر ممکن نباشد متصف بضد آن صفات ذات است

مثلا قدرت و علم از صفات ذات است و ممکن نیست بگوئیم ان اللّه لم یکن قادرا یا لم یکن عالما قادرا اما صفت اراده ممکن است متصف بضد

آنکه بگوئیم خدای تعالی اراده نموده حیوه زید را و اراده ننموده است حیوه عمرو را و همچنین در باقی افعال

پس معلوم می شود که اراده صفت فعل است از افعال الهی نه از صفات ذات و اما اگر رجوع کنیم باخباری که در این باب وارد شده است می بینیم اخبار وارده بیان می کند که اراده از صفات فعل است نه صفات ذات که ازلی باشد چونکه وارد شده است ان اللّه کان عالما و قادرا و لم یکن مریدا فاراد

و در بعض روایات بیان شده است که حکم بکفر کسی که ادعا دارد که اراده ازلی است و اراده از صفات فعل نیست مخفی نماند بر آنکه اگر اراده الهی را یک نوع از علم گرفتیم کما آنکه متقدمین از علما علم کلام گفته اند و ما هم در صفات ثبوتیه در کتاب زبده العلوم عربی بهمان قائل شدیم قهرا اراده بصفات ذاتیه برمی گردد و جواب آن در دلیل سوم جبریها داده می شود.

و اما اگر قائل شدیم به آنکه اراده از صفات فعل است کما آنکه حق همین است پس جواب آن ایضا داده شد کما لا یخفی.

علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان

دلیل سوم جبریها آنست که گفته اند علم ازلی خدای تعالی تعلق گرفته است به افعال عبدش و موقعی که علم خدای تعالی متعلق به افعال بندگان شد محال است بندگان کاری برخلاف آنچه که خدا می داند انجام دهند چونکه اگر بندگان کاری انجام دهند که غیر ما هو المعلوم عند اللّه باشد لازم می آید که خدای تعالی جاهل باشد به اعمال بندگانش و این هم محال است

پس بنابراین چون خدای تعالی علم دارد بر افعال بندگانش بندگان اختیار ندارند بر افعال،جواب از این دلیل سوم آنست که علم خدای تعالی ربطی به اراده

تکوینیه برای افعال خارجیه بندگان ندارد و علت برای فعل بندگان نمی شود و ممتنع نیست تعلق گرفته باشد علم خدای تعالی به فعلی که عبد بجا می آورد یا ترک آن می کند و واقع افعال و اعمال بشر از خدای تعالی معلوم و واضح است و علم نسبت بمعلوم خودش نیست مگر انکشاف واقع و ظاهر شدن واقع برای عالم

مثلا اگر یکی از ماها علم داریم که زید فردا فلان عمل را بجا می آورد یا ترک می کند آیا این علم ما علت شده است برای بجا آوردن زید آن فعل را یا ترک آن فعل را یا آنکه علت آن فعل یا ترک آن فعل بدست خود زید است فقط قبل از علم ما نمی دانستیم چه می کند و بعد از علم ظاهر شد برای ما یک طرف فعل زید عمل آن یا ترک آن ولی آن فعل یا ترک آن علتش خود زید است نه علم ما.

و حاصل آنکه علم ذات اقدس الهی مثل علم بندگان است به سایر اشیاء و علم علت از برای ایجاد یا ترک فعل نمی باشد بالضروره و بالوجدان

و باز مثل دیگری بزنیم اگر شخصی در شب وارد در یک اطاقی شد ولی اشیائی که در اطاق هست نمی بیند آنها را اگر چراغی حاضر کرد و آنها را بچشم دید آیا این چراغ یا دیدن شما علت شده است که این اشیاء در اتاق باشد یا نباشد بعض اشیاء دیگری و یا بلکه علت وجود آن اشیائی که در اطاق هست یا بعض چیزهای دیگری که در اطاق نیست علت آنها چیز دیگری است و فقط چراغ برای ما روشن نموده وجود آنها را یا عدم آنها علم هم کشف واقع است برای انسان یا برای ذات اقدس الهی و این ها هیچ کدام علت از برای

وجود خارجی منکشف نمی شوند کما اینکه مخفی نیست این مطلب.

و حاصل آنکه اشاعره نفی کرده اند وجود سلطنت عبد را در افعال خارجیه برای اینکه صفتی از برای خدا اثبات کنند صفات کمال که خدای تعالی تمام موجودات عالم بید اوست و فعل و ترک حتی افعال انسان به اراده او است.

و گفته اند انسان هیچ قدرتی در افعال خود ندارد و تمام بندگان مثل آلتی می باشند بدست کسی که قدرت بر اعمال دارد و از این جهت واقع شده اند در خلاف ضرورت و خلاف بنای عقلای دنیا و نفی عدالت از ذات اقدس الهی نموده اند و عقاب بندگان را بر افعالی که باختیار آنها نیست صحیح دانسته اند و ظلمی که بالاترین ظلمها هست حاکم برای خدای نعوذ باللّه ثابت نموده اند و عقل و فطرت و وجدان را اصلا حاکم نمی دانند و حکم فرما نمی بینند بلکه حسن و قبح اشیاء را به امر و نهی مولا می دانند و تمام این ها اجمالا رد آنها و باطل بودن آنها بالضروره و بالوجدان ثابت شد کما لا یخفی.

در بیان شبهه مفوضه و مفاسد آن

التفویض در اینجا شبهه دیگری هست و آن اینست که مفوضه قائلند به اینکه خدای تعالی قدرت را بدست بندگان داده و آنها استقلال در عمل دارند که هرچه را خواستند بجا بیاورند بدون اینکه خدای تعالی قدرت بر اعمال آنها داشته باشد ولی چون قدرت بدست بندگان داده بجا آوردن عمل هم بدست آنهاست که عمل خوب بجا بیاورند یا عمل بد و عقابی که خدا می کند آنها را بجهت آنست که اختیار داشته اند و عمل قبیح انجام داده اند اگرچه مفوضه قائلند به عدالت خدا چون می گویند خدا هر عملی که بنده انجام دهد جزاء آن عمل را می دهد

ولی مفوضه در اشکال و محذور واقع شده چونکه نفی سلطنت نموده اند

از خدای تعالی چون می گویند قدرت بدست بنده است و از این جهت لازم دانسته اند بوجود شریک برای خدای تعالی یعنی افعال خارجیه را مستقلا بجا می آورند بدون قدرت خدا در آن

و از همین جهت هست که روایات بر لعن مفوضه و مذمت آنها وارد شده و روایات وارد شده که مجوس امت اسلام همین مفوضه هستند چون امت مجوس قائل به دو خدا هستند و می گویند که اعمال خوب را خدای خیر که یزدان نام دارد انجام می دهد و اعمال بد را خدای شر که اهریمن نام دارد انجام می دهد و این مفوضه هم چون قائلند به اینکه قدرت را خدا بانسان داده و انسان هر عملی را ایجاد می کند قائلند بتعدد اللّه بتعدد بشر یعنی انسان و اللّه هر دو خالق هستند و نهایه امر آنکه می گویند که اللّه خالق انسان است و انسان خالق افعال متعدد دیگر.

و این مفوضه بعد از آنکه رد نموده اند جبری ها را دلیل برای تفویض خودشان آورده اند و گفته اند که ممکنات در موقع حدوث احتیاج به علت موجده دارند ولی بعد از وجود در بقا آنها احتیاج به علت ندارند.

پس بنابراین بندگان بعد از آنکه وجود پیدا کردند دیگر احتیاج به علت ندارند در بقایشان و بنابراین اعمال بندگان مستند به خود آنها است نه مستند به علت محدثه و موجود که از خدا بانها می ترسد و بنابراین لازم می باشد که سلطنت خدای تعالی بر بندگان نفی بشود و خدا قدرت بر اعمال بندگان نداشته باشد

در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند

و جواب این مفوضه اینست که ممکنات همان طور که در موقع حدوث احتیاج به علت موجده دارند در بقاء هم احتیاج به علت بقاء دارند که آنها را نگهداری

کند چونکه بعد از وجودشان امکان ذاتی باقی هست و معنای امکان یعنی احتیاج ذاتی در تمام حالات هست قبل از وجود و بعد از وجود و الا اگر ایجاد بشوند و علت بقا نداشته باشند معدوم می شوند

مثل عرفی مثل اینکه یک کارخانه در موقع حدوث احتیاج به علت موجده دارد و بعد از وجود هم احتیاج بشخص دارد که او را نگهداری کند و الا معدوم می شود و از بین می رود پس چطور می شود که این ممکنات عالم در بقاء آنها هیچ علتی نباشد و هیچ کسی نباشد که آنها را نگهداری کند ممکن است کسی اشکال کند بر آنکه ممکن در بقاء خود محتاج به علت نیست با آنکه ما می بینیم در عالم صنایعی است که بعد از وجود آن محتاج به کسی که نگاه دارد آنها را ندارد و نظائر آن زیاد است در عالم مثل بناهای قدیمه و عمارات و پلها و وسائل نقلیه و غیرها.

جواب آنکه این صنایع و عمارات یک عملی در آنها بیش نشده و فقط تالیف در آنها شده نه ایجاد ماده و آن اثری که در ماده گذارده شده اگر برداشته شود قهرا از بین می رود نظیر آهن ربا که اگر از آن گرفته شود آن قوه مثل سایر آنها می شود و حاصل آنکه اشیاء موجود را خدای تعالی یک قوه ای به نسبت به خود آنها در آنها قرار داده که اگر آن قوه برداشته شود از بین می رود کما لا یخفی.

و کیف کان هر دو قول یعنی جبریها و تفویضیها غیر صحیح است چونکه جبریها نفی عدالت می کنند از خدای تعالی و اثبات می کنند که خدا سلطنت بر بندگان دارد و اعمال بندگان بدست او است و مجبورند بندگان و تفویضیها نفی سلطنت می کنند از او و می گویند خدا قدرت بر اعمال بندگان ندارد و اثبات

عدالت می کنند که خدا جزاء هر عمل انسانی را مطابق عملش می دهد و ما لابدیم که یک راه وسطی را اختیار کنیم که نه جبری باشد و نه تفویضی بل امر بین الامرین کما آنکه در اخبار وارد شده کما لا یخفی.

در معانی پنجگانه برای امر بین امرین

مطلب سوم که گفتیم سه مطلب را بیان می کنیم بمناسبت طلب و اراده کتاب و مطلب امر بین الامرین است و از برای امر بین الامرین معانی زیادی بیان نموده اند علماء رضوان اللّه تعالی علیهم و حاصل مطلب آنها در معنای امر بین الامرین آنست که خدای تعالی انسان را بوجود آورده و قدرتی هم به او عطا فرموده است چون ممکنات در موقع حدوث و در بقاء وجود هر دو احتیاج به علت دارند پس خدای تعالی می باشد موجد مقتضی در شخص و از این جهت هم هست که قدرت انسان مستند به خدای تعالی است همان طور که عمل هم مستند به عبد است باعتبار اینکه افعال عبد از روی اختیار خود او بوده است و قدرت خود را عبد در عمل بد و قبیح صرف نموده است کما اینکه می توانست قدرت را در عمل حسنه و خوب صرف کند چونکه خدا مانع او نشده در عملش و قدرت عبد را خدا محدود نکرده است در اعمال خاصه ای که خیر باشد فقط یا در شر فقط بلکه قدرتی که خدای تعالی بانسان داده است عام است عبد می تواند در عمل خوب صرف کند و می تواند در عمل بد و قبیح صرف کند و لکن سوء اختیار عبد باعث شده که مرتکب عمل قبیح بشود پس جزای او عقاب است.

و خدای تعالی اگرچه می توانست جلوی عبد را بگیرد که مرتکب این عمل بد نشود مثلا مانعی برای او ایجاد کند مثل آن پادشاه که دست برد بسوی زن ابراهیم و قصد سوء داشت که خدای تعالی بامر تکوینی جلوی او را گرفت

و دست او خشک شد ولی اکثرا خدای تعالی جلوی عبد را نمی گیرد که به اختیار عمل خود را اختیار کند چون اگر جلوی او را بگیرد عقابی ندارد چون مجبور بوده است پس خدای تعالی قدرت را بانسان داده است و می دهد در هر آنی و جلوی او را هم نمی گیرد که بنده اعمال را باختیار خود اختیار کند و خدا هم جزای آن عمل را به او می دهد و این راهی است که نه جبری هست و نه تفویضی که به آن امر بین الامرین می گویند که این مسیر عدلیه یعنی شیعه است و به این معنی سلطنت خدای تعالی را محفوظ داشته ایم و در تمام اعمال انسان،خدای- تعالی قدرت دارد جلوی اعمال را بگیرد بخلاف مفوضه که می گفتند قدرت خدا در اعمال بشر راهی ندارد و تمام اعمال خارجیه بقدرت خود انسان است بدون سلطنت الهی و همچنین محفوظ داشته ایم عدالت خدا را چونکه اصل قدرت بید خدای تعالی است ولی در اعمالش ما عمل می کنیم چه خیر باشد و چه شر و از این جهت خیر و شر اعمال نسبت بما داده می شود.

و حاصل آنکه اشاعره که جبریه باشند می گویند هیچ عملی بید قدرت عبد نیست و بندگان خدا نسبت باعمال خارجیه آنها یک آلتی می باشند در خارج و تمام اعمال خیریه یا شریه از خدای تعالی ایجاد می شود به آلت دست عبد که تالی فاسد آن را بیان کردیم و مفوضه قائلند به اینکه بعد از آنکه خدای تعالی بندگان را خلق نمود و ایجاد کرد اعمال خارجیه آنها ربط به خدای تعالی ندارد و خدای تعالی سلطنت و قدرت بر اعمال بندگان ندارد و تمام اعمال بقدرت خود انسان است این را هم جواب دادیم که البته قدرت خدای تعالی در تمام اعمال بندگان وجود دارد و ممکن است جلوی آن را بگیرد و به عبارت دیگر جواب از

مفوضه هر ممکنی بعد از حدوث و بعد از وجودش متساوی الطرفین است از حیث وجود و عدم و بعد از آنکه وجود پیدا کرد محتاج به علت دیگری می باشد که علت بقاء او باشد و علت محدثه علت بقاء او ممکن نیست باشد از این جهت است که همچنان که در اصل وجود انسان احتیاج به قوه الهی و افاضه وجود می باشد همچنان در بقاء انسان و بقاء افعال انسان آنا به آنا افاضه قدرت باید از طرف خدای تعالی به او بشود و الا معدوم می شود کما آنکه گذشت این مطلب قبلا و مثل آن در مصنوعات خارجیه است که علت محدثه از برای آن مصنوعات علت مبقیه نیست بلکه آنها علت دیگری می خواهند که نگهدار آنها باشد.

مخفی نماند بر آنکه برای امر بین الامرین معانی دیگری ذکر نموده اند علماء من جمله از معانی مرحوم علامه شبّر در حق الیقین ذکر نموده ما هم اجمال آنها را برای اتمام کلام ذکر می کنیم.

اول اینکه جبری که نفی شده از آن آنچه است که مجبره و اشاعره بسوی آن رفته اند و در اخبار نفی این معنی شده است و تفویض که نفی شده از آن اینست که می گویند مفوضه که عبد مستقل است در فعل یعنی قدرت اعمال بدست عبد است و خدا نمی تواند او را منع کند از افعالش کما اینکه معتزله مسلک آنها همین است ولی امر بین امرین اینست که خدای تعالی قرار داده بندگان را مختار در فعل و ترک که اختیار در دست بندگان داده در حالی که می تواند بندگان را از چیزی که اختیار نموده اند منع کند و می تواند آنها را مجبور کند بفعلی که نمی خواهند بجا بیاورند ولی این کار را نکرده است بلکه آنها را مختار قرار داده است.

دوم آنچه است که شیخ مفید«ره»در شرح بر اعتقادات گفته که بعد از قول

صدوق قول امام صادق(ع)را نقل کرده که حضرت فرموده اند نه جبر است در اعمال بندگان و نه تفویض بلکه امر بین امرین است که عباره منقول شیخ مفید اینست که جبر آنست که بندگان را مجبور و مضطر کنند بر عملی بقهر و غلبه و حقیقت جبر آنست که خدای تعالی اعمال را خلق نموده در میان بندگان بدون اینکه بندگان قدرتی داشته باشند که جلوی آن عمل را بگیرند و امتناع بورزند از آن و یک تعبیر دیگری هم شده و آن آنست که اعمالی که بندگان بجا می آورند به واسطه قدرتی است که خدا به آنها داده ولی بر وجه اکراه و مجبورا آن عمل را بجا می آورند که آن عمل را الجاء و تخویف نموده است خدا برای آنها و اصل در جبر آن است که اعمال را بندگان بجا می آورند بدون اینکه قدرت بر امتناع آن داشته باشند حسب آنچه که ما گفتیم و اذا تحقق القول فی الجبر علی ما وصفناه کان مذهب الجبر هو قول من یزعم ان اللّه تعالی خلق الطاعه فی العبد من غیر ان یکون للعبد قدره علی ضدها و الامتناع منها و خلق فیهم المعصیه کذلک فهم المجبره حقا و الجبر مذهبهم علی التحقیق و التفویض هو القول برفع الخطر عن الخلق فی الافعال و الاباحه لهم ما شاءوا من الاعمال و هذا قول الزنادقه و اصحاب الاباحات و الواسطه بین هذین القولین ان اللّه اقدر الخلق علی افعالهم و ملکهم من اعمالهم و حد لهم الحدود فی ذلک و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخویف و الوعد و الوعید فلم یکن بتمکینهم من الاعمال مجبرا لهم علیها و لم یفوض الیهم الاعمال لمنعهم من اکثرها و وضع لهم الحدود فیها و امرهم بحسنها و نهاهم عن قبیحها فهذا هو الفصل بین الجبر و التفویض علی ما بیناه

سوم از معنای امر بین امرین آنست که اسباب قریبه مثل رفتن آمدن خوردن و غیره بقدره عبد است و اسباب بعیده مثل آلات و ادوات و جوارح و اعضاء و قوای بدن و غیره بقدرت خدای تعالی است و این امر بین امرین است

چهارم از معنای امر بین امرین آنست که بعض اشیاء مثل افعال تکلیفیه بدست عبد است و بعضی اشیاء دیگر مثل صحه و مرض و نوم و غیره مثل این ها بدست خدای تعالی است

پنجم از معنای امر بین امرین آنست که تفویض که نهی شده و نفی شده از آن آنست که انسان قائل باین بشود که خدای تعالی خلق و رزق و تدبیر عالم را به بندگان واگذار نموده است کما اینکه غلاه این نسبت را به ائمه علیهم السلام می دهند که می گویند خدا تمام امورات را به ائمه واگذار نموده و مفوضه هم همین را می گویند و تأیید می کنند این مطلب را کما اینکه روایت کرده صدوق در عیون از یزید ابن عمیر که می گوید داخل شدم بر علی ابن موسی الرضا(ع) در مرو و عرض کردم یا ابن رسول اللّه روایتی از امام صادق(ع)بما رسیده که حضرت فرموده اند لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین معنای این جمله چیست حضرت فرمود معنای آن آنست که کسی که گمان کند خدای تعالی افعال ما را بجا می آورد و بعد عذاب می کند ما را مثلا معصیتی را در بین ما بجا می آورد و بعد ما را عذاب می کند او قائل بجبر است و جبری می باشد و کسی که گمان کند خدای تعالی امورات خلق و رزق را واگذار نموده به حجج خودش و کارها بدست حجتهای او است آن شخص قائل بتفویض است که قائل بجبر کافر است و قائل بتفویض مشرک است بعد می گوید عرض کردم یا ابن رسول اللّه معنای امر بین امرین چیست

فرموده امر بین امرین آنست که راهی پیدا کنیم ما که آنچه را که خدای تعالی امر فرموده به آنها بجا بیاوریم و آنچه را که نهی فرموده ترک کنیم الی آخر روایت

ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین

قول ششم در بابت امر بین امرین آنچه است که علامه مجلسی(ره)اختیار نموده و مطابق است برآن اکثر اخبار در این باب و او اینست که جبری که نهی شده از آن قول اشاعره و جبریه است کما عرفت و تفویض که نفی شده از آن قول معتزله است که می گویند خدای تعالی ایجاد نموده بندگان را و قدرت داده به آنها بر اعمالشان و اختیار اعمال را واگذار نموده ببندگان و بندگان مستقل هستند در ایجاد عمل بر وفق مشیتشان و قدرتشان و خدای تعالی هیچ دخالتی در اعمال آنها ندارد اما امر بین الامرین فهو ان لهدایته تعالی و توفیقاته مدخلا فی افعالهم بحیث لا یصل الی حد الالجاء و الاضطرار کما ان لخذلانه سبحانه مدخلا فی فعل المعاصی و ترک الطاعات لکن لا بحیث ینتهی الی حد لا یقدر معه علی الفعل و الترک و هذا امر یجده الانسان من نفسه فی احواله المختلفه و هو مثل ان یأمر السید عبده بشیء یقدر علی فعله و فهمه ذلک و وعده علی فعله شیئا من الثواب و علی ترکه قدرا من العقاب فلو اکتفی بتکلیف عبده بذلک و لم یزد علیه مع علمه بانه لا یفعل الفعل بمحض ذلک لم یکن ملوما عند العقلاء لو عاقبه علی ترکه و لا ینسب عندهم الی الظلم و لا یقول عاقل انه أجبره علی ترک الفعل و لو لم یکتف السید بذلک و زاد فی ألطافه و الوعد باکرامه و الوعید علی ترکه و اکد ذلک یبعث من بحثه علی الفعل و یرغبه فیه و یحذره علی الترک ثم فعل ذلک بقدرته و اختیاره فلا یقول عاقل انه أجبره علی الفعل الی آخره و فی الصحیح عن الصادق(ع)قال ان الناس فی القدر علی ثلاثه اوجه رجل یزعم ان اللّه تعالی

اشکال و دفع:اما الاشکال فهو انه یلزم بناء علی اتحاد الطلب و الاراده فی تکلیف الکفار بالایمان بل مطلق اهل العصیان فی العمل بالارکان اما ان لا یکون هناک تکلیف جدی ان لم یکن هناک اراده حیث إنّه لا یکون حینئذ طلب حقیقی و اعتباره فی الطلب الجدی ربما یکون من البدیهی و ان کان هناک اراده فکیف تتخلف عن المراد و لا یکاد یتخلف اذا اراد اللّه شیئا یقول له کن فیکون

اجبر الناس علی المعاصی فهذا قد ظلم اللّه فی حکمه فهو کافر و رجل یزعم ان الامر مفوض الیهم فهذا قد وهن اللّه فی سلطانه فهو کافر و رجل یقول ان اللّه کلف العباد ما یطیقون و لم یکلفهم ما لا یطیقون و اذا احسن حمد اللّه و اذا اساء استغفر اللّه فهو مسلم بالغ.

قوله:اشکال و دفع الخ گفتیم که طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوما و انشاء و حقیقتا یعنی طلب انشائی با اراده انشائی و طلب حقیقی با اراده حقیقی و طلب مفهومی با اراده مفهومی متحد هستند از این جهت اشکال می شود که اراده و طلب که متحد هستند با هم تکلیف کفار در ایمانشان چیست بلکه مطلق اهل عصیان در عمل بارکان که آیا خدا اراده داشته ایمان داشتن و عصیان نکردن بندگان را یا نه اگر بگوئیم که خدا تکلیف جدی بر ایمان اطاعت نداشته چون اراده نداشته است و طلب حقیقی نبوده است این صحیح نیست در بابت خدای تعالی چون طلب جدی داشتن خدای تعالی بر آنکه بندگان عصیان نکنند و اطاعت بکنند از بدیهیات و از واضحات است پس اراده جدی داشته است و بنا بر اینکه خدا اراده داشته که اطاعت بکنند و عصیان نکنند پس چطور تخلف از مراد می کنند و ممکن نیست تخلف اراده خدا از مرادش اذا اراد اللّه

و اما الدفع فهو ان استحاله التخلف انما تکون فی الاراده التکوینیه و هو العلم بالنظام علی النحو الکامل التام دون الاراده التشریعیه و هو العلم بالمصلحه فی فعل المکلف و ما لا محیص عنه فی التکلیف انما هو هذه الاراده التشریعیه لا التکوینیه فاذا توافقتا فلا بد من الاطاعه و الایمان و اذا تخالفتا فلا محیص عن ان یختار الکفر و العصیان

ان قلت اذا کان الکفر و العصیان و الاطاعه و الایمان بارادته تعالی شیئا یقول له کن فیکون پس چرا بندگان مخالفت او را می نمایند

قوله:و اما الدفع الخ جواب آنکه خدای تعالی دو اراده دارد:یک اراده تکوینی که حتمی است مثل روز شدن شب شدن باران آمدن یا غیره از این موارد که به اراده تکوینی ایجاد می شوند و یک اراده تشریعی دارد خدای تعالی که او باین معنی است که خدای تعالی اراده دارد که ما عمل خوب انجام دهیم ولی مجبور نکرده ما را و اختیار عمل را بدست ما داده و آنکه شما گفتید محال است تخلف از اراده خدای در اراده تکوینی است که معنای اراده تکوینی علم خدای تعالی است بر نحو کامل تام نه اراده تشریعی که اراده تشریعی معنای آن علم به مصلحت است در فعل مکلف که مکلف تکلیف دارد نه تکوینی و اراده تشریعی در حال معصیت هم هست نه اراده تکوینی پس اگر اراده تکوینی و تشریعی متفق شدند لابد است بنده که اطاعت کند و ایمان داشته باشد و اما اگر اراده تکوینی و تشریعی متحد نشدند و از هم جدا شدند و فقط اراده تشریعی داشته باشد خدای تعالی اختیار بدست عبد می باشد و در اینجا اختیار دارد که اطاعت کند یا عصیان بجا بیاورد.

قوله:ان قلت اذا کان الکفر و العصیان الخ اگر اشکال بشود بر اینکه زمانی که اطاعت و ایمان و کفر و عصیان به اراده خدای

التی لا تکاد تتخلف عن المراد فلا یصح ان یتعلق بها التکلیف لکونها خارجه عن الاختیار المعتبر فیه عقلا

قلت انما یخرج بذلک عن الاختیار لو لم یکن تعلق الاراده بها مسبوقه بمقدماتها الاختیاریه و الا فلا بد من صدورها بالاختیار تعالی باشد اراده ای که نمی شود تخلف از او نمود پس ما تکلیف نداریم چون از اختیار ما خارج بوده است چون خدای خواسته است انجام داده بشود یا اطاعت یا عصیان و تخلف از مراد او هم نمی شود پس ما تکلیفی نداریم چون اختیار نداریم و حاصل آنکه در هر تکلیفی باید آن فعل اختیاری عبد باشد عقلا و اگر آن فعل اختیار عبد نشد تکلیف در آنجا صحیح نیست و بنا بر قول شما تمام افعال از اختیاری عبد خارج است چون اراده تکوینی خدای تعالی به آنها تعلق گرفته است

قوله:قلت انما یخرج الخ جواب آنکه قبلا گذشت از خود مصنف که اراده تکوینی بافعال بندگان متعلق نیست بلکه آن اراده ای که متعلق بافعال بندگان است اراده تشریعی است کما لا یخفی و برفرض بنا بر قول شما اگر اراده تکوینی هم باینها تعلق گرفته باشد اراده تکوینی مطلقا نیست بلکه اراده تکوینی بافعال بندگان تعلق گرفته است در وقتی که آن افعال را به اراده خود بجا بیاورند و بدون اراده و اختیار نباشد و در این حال افعال بندگان اختیاری می شود و فعل و ترک باختیار آنهاست چون مسبوق به اراده خود آنها است این فعل یا ترک و اراده تکوینی در این حال با این افعال منافات ندارد که افعال باختیار ما باشد و مجبور بافعال نمی باشیم و لو اراده تکوین به آنها تعلق گرفته باشد

و الا لزم تخلف ارادته عن مراده تعالی عن ذلک علوا کبیرا

و الا لزم تخلف ارادته الخ اگر اراده تکوینی خدای تعالی تعلق گرفته باشد بافعال بندگان بدون اراده آنها لازم می آید تخلف مراد خدا از اراده خود چونکه اراده آن افعال مکلفین با اراده مکلفین بوده نه بدون اراده آنها کما لا یخفی

جواب دیگر آنکه بنا بر قول مصنف و اکثر فلاسفه آن است که اراده چه تکوینی باشد که خود مصنف فرمود هو العلم بالنظام الخ یا تشریعی باشد که فرمود هو العلم بالمصلحه الخ در هر دو حال اراده تکوینی و تشریعی علم می باشد- البته علم خاص و قبلا ما جواب دادیم که علم خدای تعالی ازلا علت برای ایجاد افعال خارجیه بندگان نمی شود چون حقیقت علم انکشاف واقع است و انکشاف علت برای منکشف نمی شود کما آنکه علم ما به بعضی افعال خارجیه علت ایجاد آن فعل نمی شود بلکه علت وجود خارجی آن افعال باسباب خارجیه است و اگر علم ازلی الهی علت ایجاد ممکن باشد لازم می آید قدیم عالم چونکه علم ازلی است قهرا عالم هم باید ازلی باشد و تمام مجبور در اعمال باشیم و این معنی عین مذهب جبر است.

و حاصل آنکه خدای تعالی در ازل می دانسته که این افعال را ما یا بجا می آوریم یا بجا نمی آوریم یا بعضی اوقات ترک می کنیم و بعضی اوقات بجا می آوریم که حصر عقلی آن همین سه قسم است در تمام این حالات علم خدای تعالی علت ایجاد آنها نمی شود کما آنکه گذشت و ایضا اگر علم ازلی علت برای ایجاد ممکن باشد و ما اختیار در افعال نداشته باشیم لازمه دارد بر آنکه علم خدای تعالی بافعال خودش علت ایجاد آنها شود و همچنان که ما مجبور در اعمال می باشیم

خدای تعالی هم مجبور در اعمال خود باشد تعالی اللّه عن ذلک و منقول است

رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی

از خیام این اشعار

من می خورم و هرکه چه من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

و قال المحقق فی جوابه:

این نکته نگوید آنکه او اهل بود زیرا که جواب شبهه اش سهل بود

علم ازلی علت عصیان کردی نزد عقلا ز غایت جهل بود

و جواب دیگر قبلا گذشت که صفات ذاتیه الهی مثل علم و قدرت و حیوه و غیره اگرچه در خارج متحد هستند و مصداق آنها ذات مقدس است الا آنکه مفهوم هرکدام از این ها غیر دیگری است مثلا مفهوم علم غیر قدرت است و بالعکس در اینجا هم بنا بر قول مصنف اگرچه علم مصداقا عین ذات اقدس الهی است ولی مفهوم اراده علم نیست کما آنکه علم هم مفهوم اراده نیست و بعضی از اعلام قائلند به اینکه اراده الهی هو الابتهاج و الرضا او ما یقاربها معا و اراده فعلیه که معنای ابتهاج باشد از اراده ذاتیه منبعث می شود و بنا بر- این قول اراده دو معنی دارد یکی صفت فعل است و یکی صفت ذات است و این هم صحیح نیست ایضا چونکه ابتهاج و رضا باز صفات فعل می باشد و قبلا

گذشت که فرق بین صفات فعل و صفات ذات آنست که صفات فعل بضد او متصف می شود مثلا می گوئیم خدای تعالی اراده نموده است حیوه زید را و صحت او را و غیر ذلک از این ها ولی اراده ننموده است حیوه عمرو را و آنچه که حق در این معنی است آنست که گفتیم اراده چه اراده تکوینیه باشد و چه اراده تشریعیه هر دو صفات فعل و صفات حادث است نه صفات ذات و اخبار هم دلالت بر همین معنی می کند در اصول کافی در باب اراده خدای تعالی که از صفات فعل است نقل می کند که روایت صحیحه عاصم بن حمید عن ابی عبد اللّه(ع)قال قلت لم یزل اللّه مریدا قال ان المرید لا یکون الا المراد معه لم یزل اللّه عالما قادرا ثم اراد و روایه الجعفری قال قال الرضا(ع)المشیه من صفات الافعال فمن زعم ان اللّه لم یزل مریدا شائیا فلیس بموحد و ایضا فی صحیحه صفوان بن یحیی قال(ع)الاراده من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و اما من اللّه تعالی فارادته احداثه لا غیر ذلک لانه لا یروی و لا یهم و لا یتفکر و هذه الصفات منفیه عنه و هی صفات الخلق فاراده اللّه الفعل لا غیر ذلک یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همه و لا تفکر و لا کیف کما انه لا کیف له

و این اخبار دال است بر اینکه اراده خدای تعالی مطلقا سواء آنکه تکوینی باشد یا تشریعی حادث است و صفت فعل است چونکه ما قبلا گفتیم اراده در ما شوق مؤکدی است که محرک قوه عامله می باشد و تحریک می کند اعضاء و جوارح را طرف مراد و تحقق این معنی برای اراده و وجود این معنی در نفس انسان توقف دارد بر مقدماتی مثل تصور مراد و تصدیق به فایده آن و نحو این ها و این معنای اراده که در ما پیدا می شود از واضحات است که در حق ذات اقدس

ان قلت ان الکفر و العصیان من الکافر و العاصی و لو کانا مسبوقین بارادتهما الا انهما منتهیان الی ما لا بالاختیار کیف و قد سبقتهما الاراده الازلیه و المشیه الالهیه و معه کیف تصح المؤاخذه علی ما یکون بالاخره بلا اختیار.

قلت العقاب انما یتبع الکفر و العصیان التابعین للاختیار الناشی عن الهی محال است و فاعلیت او تام و نقصانی در او نیست پس قهرا برمی گردد معنای اراده در ذات اقدس الهی باعمال قدرت در آن مراد که این معنی صفت فعل است نه صفت ذات کما لا یخفی.

قوله:ان قلت ان الکفر و العصیان الخ اشکالی دیگر شده بر اینکه کفر و عصیان از کافر و از عاصی و لو این ها از اعمالی پیدا می شود که آن اعمال و آن افعال مسبوق به اراده مکلفین است یعنی آن افعال به اراده مکلفین ایجاد می شود الا آنکه این اراده منتهی می شود به چیزی که در واقع باختیار مکلفین نیست و از اختیار آنها خارج است چونکه اراده مکلفین از ممکنات است و اراده تکوینی متعلق است بممکنات و از این جهت خارج از اختیار مکلفین است و ایضا قبل از اراده مکلفین بعصیان و کفر اراده ازلیه و مشیت الهیه به آنها تعلق گرفته است و بنابراین باز فعل از اختیار مکلفین خارج است و چگونه ممکن است مؤاخذه و عقاب برآن فعلی که بالاخره از اختیار مکلفین خارج است و عقاب در افعال غیر اختیاری می باشد و این مطلب عقلا درست نیست.

قوله:قلت العقاب الخ جواب آنکه عقاب و مؤاخذه تابع کفر و عصیان است یعنی اگر کسی کافر شد و عصیان کرد مؤاخذه و عقاب می شود و آن کفر و عصیان که از تبعیات اختیار و از لوازمات اختیار که ناشی می شود از مقدماتی که

مقدماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتیه اللازمه لخصوص ذاتهما فان السعید فی آن مقدمات منتهی می شود به شقاوت و سعادت ذاتیه انسان که این سعادت و شقاوت از لوازمات ذاتیه انسان هستند برای اینکه در روایات داریم فان السعید سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه و الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه کما اینکه در خبر وارد شده است و ذاتی شیء علت برای او نمی آورند مثلا چربی روغن را نمی گویند چرا چرب است چون ذات او باید چربی داشته باشد کما اینکه حرارت آتش را نمی گویند چرا حرارت دارد برای آنکه حرارت ذاتی آتش است در اینجا قطع می شود سؤال که چرا سعید را خدای- تعالی سعید قرار داده است و شقی را شقی قرار داده است برای اینکه السعید سعید بنفسه و الشقی شقی کذلک و اینست و جز این نیست که خدای تعالی سعید و شقی را ایجاد کرده است-قلم اینجا رسید و سر بشکست-چونکه بیرون ز حد خود بنوشت.

قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن

در اینجا چند نکته است که از کلام صاحب کفایه معلوم می شود

اول اینکه می گوید اراده تکوینیه خدای تعالی علت برای افعال ما شده است و محال است که ما تخلف از اراده خدای تعالی بکنیم و ما قبلا جواب او را دادیم که اراده تکوینیه الهیه بافعال مکلفین تعلق نمی گیرد و معنای جبر همین بود که جواب او داده شد بلکه اراده تشریعیه به آنها تعلق می گیرد

نکته دوم صاحب کفایه اینست که می گوید اراده عبد منتهی می شود به اراده ازلیه چونکه بقانون هرچه که به واسطه غیر باشد منتهی می شود آخرش بالذات و این هم صحیح نیست که می گوید اراده عبد تابع اراده ازلیه می باشد و ما جواب او را قبلا دادیم در معنای امر بین امرین که اگرچه قدرت و اسباب بدست خدای

سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه و الناس معادن کمعادن الذهب تعالی است و لیکن اعمال و فعل و ایجاد اراده فعل بدست بنده است که ایجاد کند فعل را یا ترک کند.

نکته سوم اینست که می گوید اراده خدا از صفات ذاتیه اوست مثل علم و قدرت و غیره و ما جواب دادیم که اراده خدا از صفات فعل اوست نه ذات او و برفرض صفات ذاتی هم باشد که علم خاص می باشد جواب گذشت که علم خدای تعالی علت از برای موجودات خارجی نمی شود

نکته چهارم صاحب کفایه اینست که می گوید سعادت و شقاوت ذاتی انسان هستند که جواب او را می دهیم

پنجم اینکه می گوید منشأ عقاب و ثواب انسان به واسطه شقاوه و سعادتی است که ذاتی انسان هستند و اما جواب از نکته چهارم مصنف اینست که سعاده و شقاوت که می گوئید ذاتی هستند اگر بگوئید ذاتی در باب کلیات هستند یعنی سعادت و شقاوت جنس و فصل انسان هستند که این واضح است که این طور نیست یعنی سعاده و شقاوه جنس و فصل انسان نیستند بدلیل اینکه اگر چنین بودند پس لابد می بایست ذات شخص سعید با ذات شخص شقی مباین باشد و این دوتا باید دو نوع از برای انسان باشند مثل غنم و بقر و حال آنکه انسان ذاتا یک نوع از حیوان است نه آنکه انسان دو نوع از حیوانات باشد پس لابد می گویید ذاتی بمعنی علت تامه هستند و این را هم جواب می دهیم به چهار دلیل ببرهان و وجدان و کتاب و سنت

اما برهان اگر شقاوه و سعاده ذاتی انسان باشند بنا بر حرف شما انسان دنبال ذات خودش می رود پس ادیان و شرایع و ارسال رسل و کتب بی فائده است چون بنا بر حرف شما اگر شخصی شقی باشد ذاتا هرچه ادیان و پیامبر

و الفضه کما فی الخبر و الذاتی لا یعلل فانقطع سؤال انه لم جعل السعید و کتب هم برای او نازل بشود شقی است و ذات خودش را نمی تواند تغییر بدهد پس خدا بیهوده پیامبران و کتب را نازل فرموده تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا و

از جهت دیگر اگر سعاده و شقاوت ذاتی انسان باشد حسن و قبح عقلی از بین می رود چون بنا بر حرف شما اگر کسی کار نیکوئی انجام داد حسن عقلی ندارد چون تابع ذاتش بوده و ذات او سعید بوده و کذا در شقی اگر کار بدی انجام داد تقبیح ندارد چون مجبور بوده و تابع ذاتش که شقی بوده است می باشد .

اما از جهت وجدان پس بدان که وجدان انسان حکم می کند بر اینکه انسان اختیار دارد و مجبور نیست و در ذات انسان چیزی نیست که انسان را مجبور کند که کفر و عصیان یا اطاعه و ایمان را اختیار کند بلکه خودش اختیار می نماید هرکدام را بخواهد و دلیل بر این مطلب اینست که ما می بینیم شخصی در اول عمرش شقی بوده بعد سعید شده و یا سعید بوده بعد شقی شده پس اگر بنا بر حرف شما سعاده و شقاوه ذاتی انسان باشد نباید تغییر کند چون ذاتی تغییر نمی کند پس معلوم می شود که سعاده و شقاوه ذاتی انسان نیستند و قبلا گذشت بعد از اراده تامه باز اختیار بید مکلف است که ایجاد کند فعل را یا ترک آن کند بلکه گذشت که نفس اراده هم باختیار مکلف است فراجع

و اما از جهت کتاب و اضافه به اینکه خود قرآن بنفسه دال بر اینست که جبر باطل است در قرآن آیاتی هست که دال بر اختیار داشتن انسان و امر بین امرین را می رساند و اینکه می رساند اعمالی که از انسان صادر می شود باختیار خود او بوده و بقهر و جبر نبوده است پس اگر سعاده و شقاوه ذاتی انسان باشد پس لابد

سعیدا و الشقی شقیا فان السعید سعید بنفسه و الشقی شقی کذلک و انما انسان در اعمال مجبور است کما آنکه بعض آیات آنها می آید.

و اما از جهت سنت،در میان روایات هم ما روایات متواتره ای داریم بر اینکه نظر جبریها و تفویضیها خطا و باطل است و روایات ثابت می کند که ما مختار در عمل هستیم و اثبات امر بین امرین را می کند و اضافه بر این اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشند پس دعاء کردن و طلب توفیق از خدا و طلب حسن عاقبت و اینکه خدا او را سعید قرار دهد لغو محض است و مجرد لقلقه لسان است چون بنا بر حرف شما انسان اگر دعاء هم بکند بی فائده است چون تابع ذاتش می باشد و محال است ذات تغییر کند اگر ذات او سعید است او هم سعید می شود و لو دعا نکند و اگر ذات او شقی است او هم شقی می شود اگرچه دعاء و طلب توفیق هم از خدای تعالی بنماید و این صحیح نیست پس معلوم می شود که سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیستند بلکه انسان مختار در عمل است و خود انسان است که باختیار شقی یا سعید می شود و روایتی که در صحیحه کنانی آمده از رسول اکرم(ص)که می فرماید الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه و یا الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه«البحار ج 5 ص 153»که دلالت می کند بر اینکه سعادت و شقاوت دو صفت ذاتی هستند بر انسان جواب از این روایت آنست که یک ظهوری در معنای خودش بیش نیست و ما در باب عمومات و مطلقات که مخصصات و مقیدات را مقدم می کنیم برای آن بود که آنها اظهر بودند از عمومات و مطلقات و قرینه خارجیه بودند بر اینکه اراده عموم یا اطلاق نشده است در اینجا هم قرینه قطعیه عقلیه داریم بر اینکه مراد این روایت ظاهرش اراده نشده است چونکه ما اگر ظاهر این روایت را بگیریم لازم دارد که تمام

اوجدهما اللّه تعالی قلم اینجا رسید سر بشکست قد انتهی الکلام فی المقام ادیان و شرایع و کتب آسمانی بی فائده باشد کما آنکه گذشت و قهرا به واسطه این قرائن دست از ظهور او برمی داریم.

و ثانیا همچنان که آیات قرآنی بعض آنها مفسر بعض دیگری هست هم چنین اخبار ائمه معصومین(ع)بعض مفسر بعض دیگری هست و در اینجا صحیحه ابن ابی عمیر وارد شده در بیان معنای آن روایت کنانی و مفسر او می باشد قال سالت ابا الحسن موسی بن جعفر(ع)عن معنی قول رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه فقال الشقی من علم اللّه و هو فی بطن أمه انه سیعمل اعمال الاشقیاء و السعید من علمه اللّه و هو فی بطن أمه انه سیعمل اعمال السعداء«نفس المصدر»این صحیحه ابن ابی عمیر مبین و مفسر صحیحه کنانی قبلی می باشد که مراد آن روایت اولی را خوب بیان می کند

سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن

و حاصل آن اینست که خدای تعالی می داند هر فرزندی که در رحم مادرش می باشد در آینده به واسطه اعمالی که بجا می آورد کدام طریق را می گیرد آیا سعادت را یا شقاوت را بلکه اعتقاد ما آن است که این فرزندی که در رحم مادر هنوز نیامده بود و بلکه قبل از وجود او در عالم در خدای تعالی می دانست که آینده او به کجا می رسد سعادت یا شقاوت و علم ازلی خدای تعالی قبلا گذشت مفصلا که سبب برای ایجاد ممکنات نمی شود کما آنکه ما اگر علم به چیزی پیدا کردیم سبب وجود خارجی او نمی شود بلکه سبب وجود خارجی آنها اشیاء خارجیه است چون علم فقط کشف واقع را می کند و علت از برای منکشف خارجا نمی شود و در همین صحیحه دلالت واضحه است که شقاوت و سعادت

الی ما ربما لا یسعه کثیر من الافهام و من اللّه الرشد و الهدایه و به صفات ذاتی انسان نیستند چونکه امام علیه السلام می فرماید این شخص که در رحم مادرش است بعدا اعمالی بجا می آورد اعمال اشقیاء را و از این جهت شقی می شود یعنی به واسطه عمل خودش،خودش را به شقاوت می کشاند و همچنین در سعادت کما آنکه در اعمال خارجیه عقلاء دنیا همین قسم می باشد ملکات نفسانیه طیبه یا خبیثه انسان تحصیل می کند از اعمال خارجیه خود اگر سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان بود چگونه ممکن است تغییر بدهد انسان آنها را مثلا آنکه ما حرارت آتش را برداریم و آثار رطوبت که از آثار ذاتی آب است جای او بگذاریم و بالعکس و اگر ذاتی باشد تغییر آنها بدست ما نیست بلکه تغییر آنها به واسطه اراده تکوینیه الهی ممکن است باشد ولی آنهم که قبلا جواب داده شد

و جوابی دیگر آنکه ملکات نفسانی و قوائی که در بدن انسان هست غیر از قوای شهوانی و قوای عقلیه و غضبیه و غیر آنها از قوای معروف صفت دیگری نداریم که آن را سعادت یا شقاوت بنامند قول مصنف آنکه ذاتی لا یعلل این مطلب کبرای آن ایضا صحیح نیست چونکه اولا در علم فلسفه عالیه اختلاف است اشیائی که موجود می باشند آیا اصل آنها ماهیت است و وجود امر اعتباری و عرضی است بر آنها یا بالعکس مثلا انسان یک ماهیتی دارد و یک وجودی که انسان موجود است آیا ماهیت در خارج حقیقی است و وجود انسان امر اعتباری است نظیر ملکیت و زوجیت که منشأ اعتبار آنها وجود دارد نه خود آنها کما آنکه گذشت یا آنکه اصل در خارج وجود است و ماهیت امر اعتباری است نظیر زوجیت و حق آنست که اصل در خارج وجود است و ماهیت امر اعتباری است و موجودات خارجیه باعتبار آثار آنها و منافع آنها در خارج هرکدام

الاعتصام.

یک اسمی بر آنها گذارده شد و لو حقیقت آنها را از جنس و فصل ما درک نکنیم کما آنکه گذشت در مشتق پس حقیقت اشیاء در خارج وجود آنها است باقسام وجودات آنها باعتبار آثار آنها و ماهیت نظیر اسم بر آنها می باشد و اراده تکوینی الهی متعلق است بوجود آنها نه به ماهیت چونکه ماهیت امر اعتباری می باشد و آنچه که منشأ آثار می باشد از وجود است نه امر اعتباری بنابراین مثلا انسان را که خدای تعالی خلق نموده آنچه که در او می باشد و منشأ آثار است آنها را خدا خلق نموده از ذاتی و لازم و ملزوم و لوازمات دیگر و اصل و فرع و غیره نه آنکه انسان ماهیت آن قبل از وجود بوده و وجود مثل لباس است که بر او پوشانیده شده منقول از بعض فلاسفه آن است که ماهیات مثل شیشه هائی می مانند که هرکدام رنگهای مختلفی داشته باشند قبل از وجودشان و بعد از وجود بآن رنگهای مختلف خود اثر می بخشند و بعد از وجود هر شیئی اثر خودش را می کند و ممکن نیست تغییر در آن و از اینجا است که مصنف فرموده و انما اوجدهما اللّه تعالی

و جواب آنها آنکه تمام آثار اشیاء بید قدرت خالق آنها می باشد و ممکن است اثری را از شیء بگیرد نظیر حرارت که به واسطه امر یا نار کونی بردا و سلاما گرفته شد از آتش و لو عرض ذاتی باشد و همچنین شیء ثقیل روی آب نمی ماند بلکه فرومی رود ولی اولیاء اللّه بر روی آب راه می رفتند و غیر آنها از معجزات انبیاء(ع)و غیره و اگر ما بگوئیم آثار ذاتی شیء ممکن نیست تغییر کند لازمه آن آنست که انکار تمام معجزات کنیم و اصل مدرک انبیاء معجزه است لا غیر کما لا یخفی

وجوه عشره بر مفاسد جبریها بغیر آنچه که ذکر شد

مخفی نماند بر اینکه مفاسد مذهب جبریها را ما قبلا مجملا بیان کردیم ولی باز مفصلا بعض مفاسد آنها را بیان می کنیم

اولا اینکه هر عاقلی شکی نیست در او که فرق می گزارد بین حرکات اختیاری و بین حرکات اضطراری و این حکم در عقل هر عاقلی مرکوز و ثابت است بلکه در قلوب اطفال و مجانین هم هست مثلا اگر طفلی را به واسطه عصائی زدیم آن طفل مذمت ضارب را می کند نه عصا را چون عصی مجبور بوده و اختیاری از خود نداشته است و یا بچه را به واسطه آجر زدیم مذمت ضارب را می کند نه آجر را چون آجر هم بدون اختیار بوده است بلکه می توانیم ادعاء کنیم که این تشخیص دادن فعل اختیاری از اضطراری در میان حیوانات هم موجود است از این جهت است که نقل می کنند ابو الهذیل گفته که حمار بشر أعقل من بشر-یعنی حمار بشر عاقل تر است از بشر چون حمار اگر رسید بجدول بزرگی که نمی تواند از آن عبور کند اگر او را هم بزنیم اطاعت نمی کند چونکه می داند قدرت بر عبور این جدول بزرگ ندارد و اگر رسید بجدول کوچک عبور می کند چون می داند قدرت بر عبور جدول کوچک دارد و فرق می گذارد بین جدولی که قدرت بر او دارد و بین جدولی که قدرت بر او ندارد ولی بشر فرق بین آنچه که قدرت بر او دارد و بین آنچه که قدرت بر او ندارد نمی گذارد پس حمار بشر أعقل من بشر-حمار بشر عاقل تر از بشر است

دوم از مفاسد مذهب جبریها آنست که مکابره ضروره و منکری ضروری می باشند چونکه هر عاقلی فرق می گذارد بالضروره بین آن چرا که قدرت بر آنها دارد مثل حرکت نمودن بطرف راست یا چپ یا حرکت دادن دست که اختیارا بجا

می آورد و بین حرکت اضطراری مثل افتادن از بالا به پائین و یا حرکت نمودن دست و پای شخص فلج یا حرکت نبض انسان و غیره که اختیاری انسان نیست و جبریها می گویند تمام افعال بشر اضطراری و بلا اختیار است

سوم از مفاسد آنها اینست که انکار حکم ضروری می کنند که محسن را مدح کنیم و قبیح را مذمت کنیم پس به درستی که هر عاقلی حکم می کند به حسن مدح نمودن کسی که بجا می آورد طاعات را دائما و هیچ یک از معاصی را بجا نمی آورد و مبالغه می کند در احسان به مردم و غیره از افعال نیکو و اینکه اگر کسی چنین شخصی را مذمت کند به واسطه این افعال نیکویش عقلاء می گویند سفیه است و ملامت می کنند او را و حکم می کنند حکم ضروری بر قبح مدح نمودن کسی که مبالغه می کند در ظلم و جور و تعدی و در غصب و غارت اموال و قتل نفس و جلوی کار خیر را می گیرد اگر کسی چنین شخصی را مدح و تعریف نمود عقلاء او را سفیه می نامند.

چهارم از مفاسد مذهب جبریها آنست که قبیح است از خدای تعالی تکلیف کند بندگان را بفعل طاعات و اجتناب معاصی که فعل طاعت و معصیت از قدرت مکلف خارج باشد چونکه فاعل در افعال ما بر گمان آنها خدای تعالی می باشد برای آنکه بقول آنها معصیتی که از ما پیدا می شود ممتنع است در این حال اطاعت کردن را و بالعکس و ما نسبت به افعالمان به منزله جمادات می باشیم و البته این عمل قبیح است کما لا یخفی

پنجم اینکه لازمه قول آنها آنست که خدای تعالی اظلم ظالمین باشد«تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا»چونکه می گویند زمانی که خدا خلق بنماید معصیت را در

میان ما و ما هم اختیار بر منع آن معاصی نداشته باشیم بعد خدا ما را عذاب کند و عقاب نماید بر این معاصی که از خدا صادر شده در بین ما این نهایه جور و عدوان است تعالی اللّه عما یقولون

ششم اینکه قائل بجبر لازم می آید بر او مخالف قرآن عزیز و مخالف نصوص و آیات زیادی که دال است بر اینکه افعال از ما صادر می شود نه از خدا مثل الیوم تجزی کل نفس بما کسبت و یا آیه الیوم تجزون ما کنتم تعملون و آیه من یعمل سوءا یجز به یا مثل کل امرئ بما کسبت رهین و غیره از آیاتی که دال بر اینست که اعمال از ما صادر می شود نه از خدا و همچنین خدای تعالی ظلم را از ذات اقدس خودش نفی فرموده در جائی که فرموده ان اللّه لا یظلم مثقال ذره و آیه دیگر و ما ربک بظلام للعبید و یا و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون و یا مثل و لا ظلم الیوم و لا یظلمون فتیلا و همچنین آیات دیگر از آیاتی که دال است بر ابطال مذهب آنها آیاتی است که بیان می کند در آنها که بندگان خدا در افعالشان مخیر هستند و به مشیت خودشان هر عملی را بجا می آورند چه فعل باشد چه ترک مثل قوله تعالی فَمَنْ شٰاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شٰاءَ فَلْیَکْفُرْ و آیه دیگر اِعْمَلُوا فَسَیَرَی اللّٰهُ عَمَلَکُمْ وَ رَسُولُهُ و آیه دیگر فَمَنْ شٰاءَ اتَّخَذَ إِلیٰ رَبِّهِ سَبِیلاً و همچنین آیاتی که امر فرموده است بندگان را بافعال حسنه و مسارعت بانها مثل آیه وَ سٰارِعُوا إِلیٰ مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ و آیه دیگر أَجِیبُوا دٰاعِیَ اللّٰهِ وَ آمِنُوا بِهِ و آیه دیگر اِسْتَجِیبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ و اگر افعال بقدرت ما نباشد و باختیار ما نباشد چگونه خدای تعالی امر فرموده در این آیات که اجابت پروردگار کنید و همچنین آیاتی که دال است بر اعتراف انبیاء به گناه خودشان و اضافه آن گناه را بنفس خودشان

مثل قوله تعالی رَبَّنٰا ظَلَمْنٰا أَنْفُسَنٰا سُبْحٰانَکَ إِنِّی کُنْتُ مِنَ الظّٰالِمِینَ رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی و غیر از این از آیات دیگر که نسبت گناه و ظلم را بنفس خود انبیاء داده است البته مراد از گناه و ظلم انبیاء ترک اولی است کما آنکه در محل خودش آمده است.

هفتم از مفاسدی که بر مذهب جبریه لازم می آید مذهب آنها مخالف اجماع تمام انبیاء می باشد چون بلا اشکال انبیاء احکامی از طرف خدای تعالی برای بندگان آورده اند از اوامر و نواهی و امر و نهی متضمن است قدرت مأمور را در آن فعل یا ترک آن و اگر مأمور قادر بر فعل یا در ترک آن نباشد کما آنکه جبریها می گویند این عمل لغو و بی فائده است بلکه عقلاء تعجب می کنند از این اوامر و نواهی و نسبت آن را بجهل و جنون و حمق می دهند و می گویند- به آمر تو که می دانی که این مأمور قدرت بر فعل یا بر ترک ندارد چگونه او را امر می نمایی و این مطلب و بطلان آن ببدیهی عقل واضح است

هشتم از مفاسد مذهب جبریها آنست که لازم می آید سد باب استدلال بر اینکه خدای تعالی صادق است و استدلال بر اینکه اثبات صانع بنمائیم و استدلال بر صحه نبوت و استدلال بر صحه شریعت و اما آنکه استدلال بر اینکه خدای تعالی صادق است بنا بر قول شما خدای تعالی اعمال قبیح را مانعی ندارد بجا بیاورد نعوذ باللّه جایز است کذب در اخبار خودش و وثوق بوعده او وعید او نداشته باشیم و اخباری که در احکام آخرت و احوالات زمانهای سابق فرموده است باینها اطمینان پیدا نکنیم و استدلال بر صحه نبوت بنا بر قول آنها لازمه دارد که معجزه را خدای تعالی بدست کسانی که ادعاء پیغمبری کرده اند از روی کذب

و دروغ به آنها معجزه داده شود و فرق بین نبی صادق و نبی کاذب بر ما نشود چونکه بنا بر قول آنها جایز است معجزه بدست کسی که ادعاء پیغمبری می کند و لو کذبا باشد و این ها قبیح نیست و اما استدلال بر اثبات صانع ما در تمام مصنوعات وقتی نظر کنیم می بینیم آنها یک صانعی و یک خالقی دارد و اگر افعال خودمان را که صانع می باشیم و ایجاد فعل می کنیم اگر منکر شدیم اصل را و گفتیم این افعال از ما نیست فرع او را که اثبات صانع کنیم بطریق اولی منکر خواهیم شد چون اعمال خودمان اصل است و فرع بر آنها مصنوعات دیگر است و اما اثبات صحت شریعت بعد از آنکه جایز است بنا بر قول آنها اعمال قبیح از خدای تعالی لازمه دارد که ما را امر به قبایح نماید مثل کفر و ضلال با این حال چگونه انسان اطمینان به شریعتی که از طرف خدای تعالی آمده بنماید.

نهم از مفاسد مذهب آنها لازمه دارد که نعوذ باللّه خدای تعالی را از سفهاء و جهال قرار بدهیم تعالی اللّه عما یقولون بجهت آنکه افعال بندگان مختلف است از شرک و اضداد و انداد و فحش و سب و مدح و مذمت حاصل آنکه افعال بندگان یک دسته ای خدا را مدح می کنند و دسته ای خدا را مذمت می کنند و دسته ای خدای تعالی را نعوذ باللّه فحش می دهند و دسته ای اصلا خدا را قائل نیستند و این اعمال بندگان به اختلافی که در عالم دارند چون بنا بر قول آنها این افعال و اعمال را تمام آنها را خدای تعالی بجا می آورد و اراده بندگان در آنها هیچ دخیل نیست و افعال بندگان نیست و لازمه حرف آنها آنست که این افعال از شخص سفیه و جاهل پیدا بشود و نفی علم و حکمت و غیره از خدای تعالی بنمائیم تعالی اللّه عن ذلک و این هائی که ذکر شد مختصری از لوازم مفاسد جبریه بود

و هم و دفع لعلک تقول اذا کانت الاراده التشریعیه منه تعالی عین علمه بصلاح الفعل لزم بناء علی أن تکون عین الطلب کون المنشأ بالصیغه فی الخطابات الالهیه هو العلم و هو بمکان من البطلان لکنک غفلت عن ان اتحاد الاراده مع العلم بالصلاح انما یکون خارجا لا مفهوما و قد عرفت کما لا یخفی.

دهم از مفاسد مذهب جبریه آنست که این مذهب مخالف قول تمام انبیاء و رسل(ع)و مخالف تمام عقلاء و اعمال آنها و مخالف تمام ادیان و کتب آسمانی و قول خدای تعالی می باشد و بیان مخالفت این ها از ما تقدم ظاهر می شود کما لا یخفی.

مخفی نماند بر آنکه وجوه عشره ای که ذکر شد اگرچه در بعضی آنها تداخل و تکرار ممکن است باشد ولی برای توضیح مطلب و بیان مفاسد مذهب جبریها مانعی ندارد،مطلب دیگر گذشت آنکه اگرچه ظاهر عبارت کتاب صاحب کفایه دال بر جبر ممکن است باشد ولی با قرائن قطعیه خارجیه که مصنف از علماء اعلام شیعه بلکه استاد فقهاء می باشد این ظهور منافات با عقیده مصنف ندارد و من اللّه الرشد و الهدایه و به الاعتصام.

در طلب و اراده است

قوله:و هم و دفع الخ شاید اشکال بکنید بر اینکه اراده تشریعیه از خدای تعالی اگر علم بصلاح فعل باشد که مصنف فرمود لازم می آید بنا بر اینکه اراده عین طلب باشد که انشاءات خدای تعالی در خطابات همان علم باشد یعنی لازم می آید که علم را خدا انشاء کند و این باطل است چونکه علم انشاء نمی شود چون انشاء متعلق باموارت اعتباریه است مثل احکام خمسه و زوجیت و ملکیت و غیره از امورات که در خارج مابازاء ندارند و امورات تکوینیه

ان المنشأ لیس الا المفهوم لا الطلب الخارجی و لا غرو اصلا فی اتحاد الإراده و العلم عینا و خارجا بل لا محیص عنه فی جمیع صفاته تعالی لرجوع الصفات الی ذاته المقدسه قال امیر المؤمنین علیه السلام و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه

انشاء بانها تعلق نمی گیرد مثل آب و نان و غیره و علم هم یکی امورات تکوینیه خارجیه است

جواب آنکه غافل شدی شما از اینکه اتحاد اراده با علم بصلاح که گفتیم خارجا است نه مفهوما یعنی اراده و علم در خارج متحد هستند و یکی هستند اگرچه در مفهوم دو چیز هستند ولی انشاء به آنها تعلق می گیرد و ما گفتیم که منشأ نیست الا در مفهوم نه در طلب خارجی یعنی نمی شود اشیاء خارجی را انشاء کند انسان بلکه اشیائی که در خارج مابازاء ندارند و مانعی ندارد که بگوئیم اراده الهی و علم الهی عینا و خارجا یکی هستند بلکه لابدیم بگوئیم یکی هستند در جمیع صفات ذاتیه خدای تعالی چونکه اراده و علم از صفات ذات اقدس الهی هستند و صفات ذات اقدس الهی در خارج متحد هستند و یکی هستند با ذات اگرچه مفهوما اراده و علم دو چیز هستند قال امیر المؤمنین(ع)و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه یعنی کمال توحید اخلاص بر اوست و کمال اخلاص نفی صفات از ذات اقدس الهی است در خارج نه مفهوما یعنی در خارج صفات ذاتیه الهیه با ذات اقدس الهی متحد و یکی است بخلاف صفات بنی آدم که با ذات دو چیز هستند و از این جهت است که در تتمه آن خطبه می باشد لشهاده کل صفه انها غیر الموصوف و شهاده کل موصوف انه غیر الصفه الی آخر خطبه شریفه مخفی نماند که قبلا گذشت که اراده و طلب دو چیز هستند چون اراده از

صفات نفسانی است و طلب از صفات فعل است و ایضا قبلا گذشت که اراده ایضا از صفات فعل الهیه است نه صفات ذات کما آنکه مصنف می گویند این آخر کلام ماست در جزء اول شرح فارسی کفایه الاصول که در سوم اردیبهشت سنه 1359 شمسی مطابق هفتم جمادی الثانی یک هزار چهارصد قمری می باشد و امید است خدای تعالی توفیق دهد که باقی مباحث الفاظ و مباحث عقلیه و شرح آنها هم تمام شود و مرضی عند اللّه و قبول صاحب شریعت باشد-و الحمد للّه اولا و آخرا.

بید اقل الاحقر محمد حسین نجفی دولت آبادی.....اصفهانی

ص:300

فهرست

4-در خطبه و موضوع و حد و غرض هر علمی است

5-واسطه در عروض،واسطه در ثبوت،واسطه در اثبات

6-موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن

7-اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع

8-اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند

9-تمایز علوم بغرض آن علم است نه بموضوع یا محمول

10-هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد

11-باطل بودن تمایز علوم بموضوع یا محمول

12-قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد

13-در قانون الواحد الی آخره

14-تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است

15-ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد

16-بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست

17-مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن

صفحه عنوان

18-رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول

19-موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است

20-اشکال بر تعریف علم اصول بر قول مشهور

21-وجوه اولویت تعریف مصنف بر قول مشهور

22-بودن اصول عملیه از موضوع علم اصول

23-اشکال بر تعریف قول مصنف

24-معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ

25-دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست

26-تقسیم وضع بر چهار قسم

27-در کلی بودن معانی حرفیه

28-جواب اشکال بعض اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص

29-امکان وضع خاص و موضوع له عام

30-ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع

31-رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه

32-تصور و صوره ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست

33-در اقسام سه گانه کلی

34-اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن

35-شرط کردن واضع در استعمال اسم و حرف

36-اتحاد معنای خبر و انشاء

37-وجود ذهنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد

ص:302

صفحه عنوان 38-ملخص معانی اسمیه و حرفیه
39-اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف
40-تحقیق در معانی حرفیه و مختار آن
41-در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما
42-در عدد علاقه ها بیست پنج گانه مجاز لغوی
43-استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص
44-اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی
45-بیان اشکالات استعمال لفظ در لفظ
46-جواب اشکال دو جزء بودن قضیه
47-در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد
48-در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را
49-اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را
50-اشکالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ
51-دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود
52-دلالت الفاظ بر معانی تصوریه است نه تصدیقیه
53-حکایت از شیخ الرئیس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ
54-دلالت تصدیقه الفاظ تابع اراده متکلم است
55-تحقیق در موضوع له الفاظ و آنکه دلالت تصدیقیه است
56-در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است

58-در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن

ص:303

صفحه عنوان 59-در معنای تبادر و اشکال در آن
60-معنای تبادر و آنکه اصاله عدم القرینه در شک در مراد است
61-در عدم صحه سلب و فرق بین حمل ذاتی و حمل شایع صناعی
63-اشکال در صحه سلب و عدم آن
64-در اطراد و عدم آن و اشکال در آن
65-احوالات پنجگانه برای لفظ تجوز و اشتراک و غیره
66-در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن
67-در اشکالات بر وضع معاطاتی
68-در معنای تعیینی و تعینی و معاطاتی
69-در ثبوت حقیقت شرعیه و اشکال در آن
70-در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه
71-در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه
72-اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه
73-بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس
74-تعارض استصحابین با مثبتیت آن
75-اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم
76-تصویر نزاع بنا بر قول عدم حقیقت شرعیه
77-تصویر نزاع قول باقلانی
78-اتحاد معنای صحیح نزد تمام علماء

79-صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند

ص:304

صفحه عنوان 80-لازم است قدر جامع برای دو قولین
81-اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط
82-عدم جریان برائت بنا بر جامع بسیط
83-در اشکالات بر جامع بسیط
84-در قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد بر جامع صحیحی
85-تصویر جامع بنا بر اعمیها و رد آن
86-اشکالات وارده بر جامع اعمیها
87-جامع دوم اعمیها و رد آن
88-جامع سوم اعمیها که موضوع له آن وضع اعلام شخصیه است
89-جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است
90-در آنکه خصوصیات در صلاه معتبر است بخلاف معاجین
91-جامع پنجم اعمیها که موضوع له نظیر اوزان و مقادیر است
92-تحقیق در جامع اعمی و حق در آن
93-در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است
94-جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی
95-جواز تمسک باطلاق مقامی حتی بنا بر صحیحی
96-جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد
97-در آنکه اوامر روی صحیح موضوعات است و لو اعمی باشیم
98-جواب دو اشکال بر اعمیها و انحلال علم اجمالی

99-ثمره بین صحیحی و اعمی و اشکال در آن

100-ادله صحیحیها از تبادر و صحه سلب و اخبار و رد آنها

101-سوم دلیل صحیحیها اخبار و آثار صحیح از آنها است

102-جواب ادله صحیحیها و مورد اصاله الحقیقه

103-دلیل چهارم صحیحیها و رد آن

ص:305

صفحه عنوان 104-ادله اعمیها از تبادر و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره
105-دلیل بر اعمیها روایه بنی الاسلام علی الخمس
106-تمسک اعمیها باخبار و رد آن
107-در معانی اوامر ارشادیه که امر بجزء یا شرط شده
108-امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمی شود
109-در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود
110-در صحیح و اعم اسامی معاملات است
111-اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات
112-در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس
113-در معنای انشاء بیع و نبودن سبب و مسبب در آن
114-وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود
115-شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود
116-موضوع مرکب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد
117-دخیل بودن اجزاء و شرایط در صدق موضوع
118-استحباب بعض اشیاء در واجب یا در مستحب
119-در خصوصیاتی که دخیل در موضوع صحیحی است
120-در اشتراک است و تعیین موضوع آن
121-در اشکالاتی که وارد بر لفظ مشترک شده.
122-در بیان امکان اشتراک لفظی است

123-در عدم تناهی الفاظ و معانی

124-استعمال لفظ در اکثر از معنی

125-وجه امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنی

126-رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اکثر از معنی

ص:306

صفحه عنوان 128-در حقیقت و مجاز تثنیه و جمع است
130-اشکال هفت یا هفتاد معانی بر قرآن و رد آن
132-اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان
133-وضع الفاظ بر سه وجه ذکر شده
134-ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی
135-بحث در مشتق است
137-انواع اتحاد مشتق با ذات
138-عموم نزاع در مشتق و لو جامد یا عرضی باشد
139-اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا
140-فائده بحث مشتق در زوجه کبیره و صغیره
142-در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است
143-خروج افعال و مصادر از بحث مشتق
144-دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین
146-دلالت فعل بر زمان در فاعل زمانی
148-در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له
150-قصد آلی و استقلالی در حرف و اسم از عوارض معنی است
153-در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا
154-مراد از حال،حال تلبس است نه حال نطق
158-اصل در مسئله مشتق نیست

160-عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه
162-ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدا
168-اشکال بر صحه سلب و جواب آن
171-ادله اعمیها از تبادر و جواب آن
172-دلیل سوم اعمیها اخبار لا ینال عهدی الظالمین

صفحه عنوان 173-اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است
176-لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت
179-بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب
180-معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق
183-در آنکه ناطق فصل حقیقی نیست در منطق
186-بیان وصف عنوانی بر ذات موضوع بقول شیخ و فارابی
188-رد صاحب فصول که تمام قضایا را بضروریه برگردانیده
194-در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است
195-فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد
198-رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبدئه
199-ملاک حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است
202-حمل صفات الهی بر ذات اقدس
204-تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقیقت
205-تلبس مشتق به مبدأ بر انواعی است از حیث ماده و هیئت
207-صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الا بی معنی است
209-حمل محمول بر موضوع بر سه قسم می شود
211-مقصد اول در اوامر است و در آن چند فصل است
212-اشتباه معانی ماده امر بمصداق آن
217-اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر

219-ادله حقیقت بودن ماده امر در وجوب

224-تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری

226-در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا

227-در مقدمات اراده حقیقیه از خطور و میل و هیجان و غیره

229-بیان اختلاف دواعی در انشاءات

ص:308

صفحه عنوان 230-فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل
231-در معنای کلام نفسی و مفاسد آن
232-تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائیه
234-ادله کلام نفسی عشائره و رد آنها
237-روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است
239-در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها
241-تحقیق در امور اعتباریه و آثار مترتبه بر آنها
245-تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها
246-تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن
251-مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نافعه قبل از آن
255-ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی
257-مدرک اختیاری بودن نفس اراده بر افعال
258-رد ادله اول و دوم جبریها
261-رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال
263-دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن
265-رد کسانی که می گویند ترجیح بلا مرجح محال است
266-اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود
868-علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان
270-در بیان شبهه مفوضه و مفاسد آن

272-در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند
273-در معانی پنجگانه برای امر بین امرین
278-ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین
283-رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی
290-قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن
291-سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن
293-وجوه عشره بر مفاسد جبریها بغیر آنچه که ذکر شد
299-در طلب و اراده است
ص:309

عنوان مدارک کتاب

مدارک شرح فارسی کفایه الاصول که یا برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است از قرار ذیل است.

1-نهایه الدرایه فی شرح کفایه آیه اللّه العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره.

2-حقایق الاصول استادنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاجی سید محسن حکیم نور اللّه مرقده

3-منتهی الاصول آیه اللّه سید میرزا حسن موسوی بجنوردی اعلی اللّه مقامه الشریف.

4-محاضرات فی اصول الفقه استادنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاج سید ابو القاسم خوئی دام بقائه العالی.

5-بدائع الافکار فی الاصول آیه اللّه العظمی آقا میرزا هاشم آملی دام عزه العالی.

6-حاشیه علی کفایه الاصول محقق مدقق شیخ محمد سلطان العلماء اراکی.

7-الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه اللّه حاجی سید محمد حسینی شیرازی دام ظله.

8-عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه اللّه سید مرتضی حسینی فیروزآبادی دام عزه.

9-خودآموز کفایه حضرت آیه اللّه آقای شیخ عبد الکریم خوئینی قمی.

10-شرح کفایه الاصول مرحوم آیه اللّه شیخ عبد الحسین رشتی.

11-حاشیه کفایه محقق مدقق حجه الاسلام و المسلمین میرزا ابو الحسن مشکینی طاب سراه.

12-حق الیقین فی معرفه اصول الدین علامه آیه اللّه سید عبد اللّه شبّر قدس سره استفاده شده در جبر و تفویض.

تالیفات مؤلف که چاپ شده

1-شرح فارسی مباحث الفاظ کفایه تماما سه جلد.

2-زبده العلوم عربی العلوم دو جلد در یک جلد اول یک دوره اصول دین استدلالی.دوم تلخیص جامع السعادات یک دوره علم اخلاق.

3-ثواب و عقاب فارسی و عربی بیست واجب تماما اخبار و آیات آنها چاپ دوم.

4-اثبات صانع عالم با پانزده دلیل فارسی فطری که از اخبار و آیات گرفته شده.

ص:312

ص:313

ص:314

ص:315

تألیفات صاحب کتاب که چاپ شده

1-کتاب زبده العلوم عربی،یک دوره اصول دین استدلالی و مخصوصا اثبات امامت باخبار صحاح عامه 2-جلد اول شرح فارسی کفایه مرحوم آخوند خراسانی

3-تلخیص سه جلد جامع السعادات مرحوم نراقی رحمه اللّه علیه،در علم اخلاق در یک جلد،عربی4-جلد دوم شرح فارسی کفایه تا اوامر کتاب

5-کتاب ثواب و عقاب فعلی که در دست شما است،دارای بیست واجب و ثواب و عقاب آنها 6-اثبات وجود صانع عالم با پانزده دلیل فطری و وجدانی

تألیفات المؤلف الغیر المطبوعه

1-شرح کفایه الاصول للمرحوم الآخوند الخراسانی غیر تام

2-شرح المکاسب المحرمه ایضا غیر تام

3-تقریرات استاذنا الاعظم السید عبد الهادی الشیرازی قدس اللّه اسراره فی مطهریه الماء و الوضوء و الجبیره و الجنابه و الحیض و الاستحاضه و النفاس و مسّ المیّت و التیمّم و التعادل و التراجیح و الاجتهاد و التقلید و بعض احکام الخمس

4-تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السید محسن الحکیم نوّر اللّه مرقده،فی النفاس و غسل مسّ المیّت و احکام الاموات و غیرها

5-تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السید ابو القاسم الخوئی ادام اللّه ظلّه علی رءوس الانام،فی مباحث الالفاظ و الادله العقلیه و غیرها

6-تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السید محمود الشاهرودی قدس اللّه اسراره فی الخیارات و احکامها

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی جلد 2

مشخصات کتاب

سرشناسه:نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور:شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی/ تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر:[قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، 14ق. = - 13.

مشخصات ظاهری:ج.نمونه

یادداشت:ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت:فهرستنویسی براساس جلد چهارم، 1363

یادداشت:کتابنامه

مندرجات:ج. 1. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده .-- ج. 2. از اول ماده امر تا آخر اوامر .-- ج. 3. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه .-- ج. 4. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی .-- ج. 5. از اول ادله برائت و اصول عملیه تا آخر استصحاب .-- ج. 6. در مباحث تعادل و تراجیح .--

عنوان دیگر:کفایه الاصول. شرح

موضوع:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره:BP159/8/آ3ک704228 1300ی

رده بندی دیویی:297/312

شماره کتابشناسی ملی:م 68-3609

ص :1

ادامه مقصد اول

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه و آله اجمعين و لعنه اللّه على اعدائهم الى يوم الدين.

فبعد اين كتاب جزء دوم شرح فارسى كفايه الاصول مرحوم آخوند خراسانى است در مباحث الفاظ بانضمام مختصرى از اقوال علماء متأخرين از صاحب كفايه بقلم يكى از محصلين مدرسه جعفريه دولت آباد با تصحيح اينجانب محمد حسين نجفى دولت آبادى اصفهانى اميد است كه خداى تعالى آن را قبول و مرضى صاحب شرع مقدس و امام عصر عجل اللّه تعالى فرجه الشريف باشد و مورد قبول علماء و طلاب كرام صانهم اللّه تعالى عن آفات الارض و السمائى بوده و اگر اشتباه لفظى يا معنوى بنظر آنان رسيد بلطف خود تصحيح و غمض عين نمايند و على اللّه التوكل و به الاعتصام.

ص:2

فصل دوم آنچه که مربوط به صیغه امر است

اشاره

الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغه الامر و فیه مباحث الاول انه ربما یذکر للصیغه معان قد استعملت فیها و قد عد منها الترجی و التمنی و التهدید و الانذار و الاهانه و الاحتقار و التعجیز و التسخیر الی غیر قوله:الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغه الامر و فیه مباحث الاول الخ

فصل دوم در آنچه است که متعلق بصیغه امر است و در این فصل مباحثی عنوان می شود.

بحث اول: معانی صیغه امر و بیان آنها

اشاره

بحث اول در بابت معانی است که برای صیغه امر بیان کرده اند که صیغه امر اعم است از اینکه ثلاثی باشد یا رباعی صحیح باشد یا معتل لازم باشد یا متعدی آنچه که معانی صیغه امر از او استفاده می شود که این صیغه امر در آنها استعمال می شود و مثل لفظ عین مشترک لفظی می باشد و حقیقت در آنها است و بعضی از آنها را مصنف ذکر نموده که ما ذکر می کنیم آنها را.

1-ترجی،مثل اغفر لی ذنوبی.

2-تمنی،مثل الا ایها اللیل الطویل الا انجلی.

3-تهدید،مثل قوله تعالی: اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ.

4-انذار،مثل قوله تعالی: تَمَتَّعُوا فِی دٰارِکُمْ.

5-اهانت،مثل قوله تعالی: ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْکَرِیمُ.

6-احتقار،مثل قوله تعالی: أَلْقُوا مٰا أَنْتُمْ مُلْقُونَ.

7-تعجیز،مثل قوله تعالی: فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ.

ص:3

ذلک و هذا کما تری ضروره ان الصیغه ما استعملت فی واحد منها.

بل لم تستعمل الا فی انشاء الطلب الا ان الداعی الی ذلک کما یکون تاره هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی یکون اخری احد هذه الامور کما لا یخفی.

8-تسخیر،مثل قوله تعالی: کُونُوا قِرَدَةً خٰاسِئِینَ و غیره از این معانی مثل ارشاد و تکوین و امتنان و تسویه و اباحه و غیره از این معانی پانزده گانه که در حاشیه معالم ذکر می کند.

دواعی صیغه امر جزء معانی امر نیست و تحقیق در آن

قوله:و هذا کما تری الخ.

و این مطلب همین طور است که می بینی یعنی صیغه امر دال بر این معانی نیست ضروری است که صیغه امر استعمال در هیچ کدام از این معانی نشده است بلکه صیغه امر استعمال نمی شود الا در انشاء طلب ولی دواعی او مختلف است ممکن است داعی و غرض انسان ترجی باشد یا تمنی یا انذار یا غیره مثل کسی که قصد دارد به مسافرت برود ولی داعی او مختلف است ممکن است برای تفریح برود یا برای تجارت یا برای سرقت و یا غیره که دواعی او زیاد و مختلف است اینجا هم صیغه امر استعمال در انشاء طلب می شود ولی داعی او ممکن است بعث و تحریک باشد که مطلوب واقعی از امر همین تحریک و بعث بر کاری است و یا ممکن است یکی دیگر از این معانی داعی او باشد کما لا یخفی و مشهور اغراض و دواعی که ذکر شد جزء معانی ذکر کرده اند.

از این جهت گفته اند صیغه امر معانی زیادی دارد و حال آنکه این چنین نیست مثلا اگر زید را زدیم ما برای تأدیب و غرض ما تأدیب او بوده است معنی ضرب نه آنست که برای تأدیب آمده باشد بلکه ضرب همان معنی زدن است ولی علت و دواعی او مختلف است و همچنین نماز را می خوانیم برای تقرب الی اللّه یا برای اطاعت خدا یا رضای خدا و غیره آیا ممکن است بگوئیم معنی نماز یعنی اطاعت خدا یا رضای خدا بلکه این ها علت ایجاد نماز می شوند.

و قصاری ما یمکن ان یدعی أن تکون الصیغه موضوعه لانشاء الطلب فیما اذا کان بداعی البعث و التحریک لا بداع آخر منها فیکون انشاء الطلب بها بعثا حقیقه و انشائه بها تهدیدا مجازا و هذا غیر کونها مستعمله فی التهدید و غیره فلا تغفل.

ایقاظ لا یخفی ان ما ذکرناه فی صیغه الامر جار فی سائر الصیغ الانشائیه فکما یکون الداعی الی انشاء التمنی او الترجی او الاستفهام بصیغها تاره هو ثبوت هذه الصفات حقیقه یکون الداعی غیرها اخری فلا وجه للالتزام بانسلاخ صیغها عنها و استعمالها فی غیرها اذا وقعت فی کلامه تعالی لاستحاله مثل هذه المعانی فی حقه تبارک و تعالی مما لازمه العجز او الجهل و انه لا وجه له فان المستحیل انما هو الحقیقی منها لا الانشائی الایقاعی الذی

صیغه امر حقیقت در انشاء طلب و در غیره مجاز است

قوله:و قصاری ما یمکن الخ.

و نهایت چیزی که می شود ادعاء نمود در بابت صیغه امر اینست که بگوئیم صیغه امر وضع شده برای انشاء طلب در جائی که داعی او بعث و تحریک باشد نه داعی دیگری که بنابراین حال می باشد حقیقت در اینجا و غیره از این معانی اگر داعی شد مجاز است مخفی نماند که این معنی با معنای اول فرقی دارد معنای اول یک معنی بود ولی دعاوی مختلف داشت ولی معنی دوم حقیقت در بعث و تحریک حقیقی است و در باقی مجاز است.

قوله:ایقاظ الخ مخفی نماند آنچه که ذکر کردیم ما در صیغه امر که گفتیم برای انشاء طلب است و دواعی او مختلف است و معنی یکی است این حرف و معنی در سائر صیغه های انشائیه جاری است پس همان طور که می باشد در انشاء طلب داعی او تمنی یا استفهام بداعی استفهام حقیقی یا ترجی بداعی ترجی حقیقی یا تمنی بداعی تمنی حقیقی بعضی اوقات هم می باشد داعی بر این ها غیر از استفهام حقیقی یا تمنی یا ترجی حقیقی

پس وجهی ندارد که بگوئیم این صیغها منسلخ و جدا شده اند از معنی

یکون بمجرد قصد حصوله بالصیغه کما عرفت ففی کلامه تعالی قد استعملت فی معانیها الایقاعیه الانشائیه ایضا لا لاظهار ثبوتها حقیقه بل لامر آخر حسب ما یقتضیه الحال من اظهار المحبه الانکار او التقریر الی غیر ذلک و منه ظهر ان ما ذکر من المعانی الکثیره لصیغه الاستفهام لیس کما ینبغی ایضا.

اصلیشان و در معنی دیگری استعمال شده اند مجازا در موقعی که در کلام خدای تعالی بیایند بلکه اختلافی که دارند اختلاف دواعی است و معنی و موضوع له یک معنی بیشتر نیست کما آنکه در صیغه امر هم همین معنی را گفتیم که اختلاف در دواعی است نه در موضوع له چون این معانی استفهام یا ترجی یا غیره بمعنی حقیقیشان محال است در حق خدای تعالی برای اینکه در ترجی و تمنی لازمه عجز و در استفهام لازمه جهل برای خدای تعالی دارند و آن معنی که محال است در حق خدای تعالی معنی حقیقی اینهاست نه انشائی ایقاعی که می باشد فقط بمجرد قصد حصول بصیغه یعنی فقط قصد ایجاد صیغه است کما اینکه شناختی پس در کلام خدای تعالی به تحقیق که استعمال شده اند این معانی در معانی ایقاعیه انشائیه ایضا نه برای اظهار ثبوت این معانی حقیقه بلکه برای امر دیگری آمده اند بحسب مقتضای حال

مثلا برای اظهار محبت در کلام خدا با موسی مثل: «ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ» و اظهار انکار یا تقریر در استفهام آمده است الی غیر ذلک از این معانی و از این جهت ظاهر شد که این معانی که برای استفهام ذکر کرده اند کما آنکه در کتاب مغنی هشت معنی برای استفهام ذکر کرده است این ها معانی استفهام نیست که انشاء ایقاعی باشد و این معانی که ذکر کرده اند دواعی او هستند

تقسیم طلب انشائی بر هفت قسم و اختلاف آنها بر دواعی می باشد

مخفی نماند که انشاء بر دو قسم است انشاء طلبی و آن گفتاری است که مطلوبی را طلب کند که هنوز در خارج واقع نشده است و انشاء طلبی بر هفت قسم تقسیم می شود تمنی،ترجی،امر،نهی،استفهام،عرض،ندا،و انشاء غیر طلبی را در هفت مورد بیان کرده اند مدح و ذم و عقود و ایقاعات و قسم و تعجب و رجاء

اشکال بر مصنف شده است چونکه مصنف فرمود صیغه امر انشاء طلب است

ص:6

المبحث الثانی فی ان الصیغه حقیقه فی الوجوب او فی الندب او فیهما او فی المشترک بینهما وجوه بل اقوال و لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینه.

یعنی لفظ ایجادکننده معنی است بنا بر مشهور اشکال بر مصنف شده که ما قبلا گفتیم لفظ ایجادکننده معنی نیست بلکه معنی به واسطه اراده در ذهن شما ایجاد شده است و لفظ مظهر آن معنی است

و بنابراین دواعی جزء معنی می شوند مثلا ابراز آنچه که در نفس انسان است که اعتبار ماده است بر ذمه مخاطب این معنی با ابراز آنچه که در نفس است از تحدید یا تصغیر یا تعجیز این ها با یکدیگر مخالف هستند و صیغه امر مصداقی برای طلب و بعث می شود در معنی اول و مصداقی برای تحدید و مصداقی برای تصغیر و غیر ذلک از معانی که ذکر شد می شود و بعد آیا در این معانی که ذکر شد حقیقت است که مشترک لفظی باشد چون بلا اشکال معانی با یکدیگر مختلف هستند و یا در بعضی حقیقت و در باقی مجاز بعید نیست که قسم دومی صحیح باشد چونکه اطلاق صیغه بدون قرینه ظهور و تبادر دارد در بعث حقیقی و در غیر آنها از معانی که ذکر شد محتاج به قرینه است.

و ایضا قبلا در باب حروف گذشت که افعال چه انشاء و چه خبر دو وضع دارند وضع ماده که آن وضع شخصی یا نوعی است علی اختلافی که گذشت و البته این وضع وضع اسمی دارد و یک وضعی دیگر دارد افعال وضع هیئت که نسبت ماده را بمخاطب می دهد و این وضع وضع معانی حرفیه است و از این جهت ملحق بحروف می شود کما آنکه گذشت و بهمین قسم است انشاءات دیگر از استفهام تمنی و ترجی و غیره.

بحث دوم:تحقیق در معنای انشاء و آنکه دواعی جزء معنی نمی شود

قوله:المبحث الثانی الخ بحث دوم در اینست که صیغه امر یا صیغ دیگری که معنی انشاء دارند آیا حقیقت در وجوب هستند و در ندب مجاز یا در ندب حقیقت و در وجوب مجاز یا در هر

و یؤیده عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال اراده الندب مع الاعتراف بعدم دلالته علیه بحال او مقال.

و کثره الاستعمال فیه فی الکتاب و السنه و غیرهما لا توجب نقله الیه او حمله علیه لکثره استعماله فی الوجوب ایضا مع ان الاستعمال و ان کثر فیه الا انه کان مع القرینه المصحوبه و کثره الاستعمال کذلک فی المعنی المجازی لا توجب صیرورته مشهورا فیه لیرجح او یتوقف علی الخلاف فی المجاز المشهور

دو حقیقت که مثل لفظ عین مشترک لفظی باشد یا مشترک معنوی در این بابت وجوهی و احتمالهائی هست بلکه اقوالی هست و صیغه امر در موقع استعمال بدون قرینه تبادر در وجوب دارد و تبادر هم علامت حقیقت است پس لفظ امر حقیقت در وجوب است و تأیید همین مطلب را می کند عدم صحت عذر عبد که مخالفت امر مولا نموده و با اینکه اعتراف دارد عبد بر عدم دلالت صیغه امر بر ندب به قرینه حالیه یا مقالیه باز بگوید من احتمال می دادم اراده ندب را نموده است از او قبول نمی کنند این حرف را عقلا،پس معلوم می شود لفظ امر دال بر وجوب است و حقیقت در اوست

حال ممکن است اشکال کنید مثل صاحب معالم که اشکال کرده که صیغه امر در ندب زیاد استعمال می شود در کتاب و سنت و غیره به نحوی که معنای آن از مجاز راجح شده و بااین حال حمل بر وجوب مشکل است.جواب می گوییم که این کثره استعمال موجب نمی شود که نقل بدهیم او را در ندب و در ندب حقیقت بشود یا حمل برآن ندب بکنیم بجهت مجاز مشهور چون صیغه امر در وجوب هم زیاد استعمال می شود و جواب دیگر اینکه اگرچه صیغه امر در ندب زیاد استعمال می شود ولی با قرینه که همراه اوست و کثره استعمال این طوری در معنی مجازی معنای اصلی و حقیقی صیغه امر را که وجوب است از بین نمی برد و او را بگرداند در ندب مجاز مشهور تا اینکه ترجیح بدهیم مجاز مشهور را بر معنی حقیقی یا توقف بکنیم بنا بر خلافی که در مجاز مشهور هست

کیف و قد کثر استعمال العام فی الخاص حتی قیل ما من عام الا و قد خص و لم ینثلم به ظهوره فی العموم بل یحمل علیه ما لم تقم قرینه بالخصوص علی اراده الخصوص.

قوله:کیف و قد کثر استعمال العام فی الخاص الخ یعنی درحالی که استعمال عام در خاص زیاد است حتی اینکه گفته شده ما من عام الا و قد خص ولی باز با این حال ظهور لفظ را در عام از بین نمی برد بلکه هرجا که لفظی آمد حمل بر عام می کنیم مادامی که قرینه بخصوص بر اراده خاص نداشته باشیم

قول مصنف که فرمود صیغه تبادر در وجوب دارد این معنی را قبول نداریم برای آنکه تبادری که دلالت بر معنی حقیقی می کند آن تبادری است که از حاق لفظ باشد و از خود لفظ باشد نه جهاتی دیگر.

و اما وجوبی که استفاده می شود از صیغه ممکن است از مقدمات حکمت باشد کما آنکه بعضی از اعاظم علما فرموده اند یا از جهت حکم عقل باشد کما آنکه حق همین است و از این جهت است که اگر امری از مولا صادر شد لازم است اطاعت او عقلا مادامی که قرینه برخلاف نباشد و اما تأیید مصنف استفاده وجوب را ببناء عقلاء ممکن است بناء عقلاء هم از جهت حکم عقل باشد کما آنکه ذکر کردیم نه من باب وضع صیغه در وجوب و اما قول مصنف که فرمود استعمال لفظ عام در خاص و لو زیاد باشد این معنی بعدا می آید از خود مصنف استعمال لفظ عام در خاص مجاز نیست بلکه بتعدد دال و مدلول است علاوه بر این ها الفاظی که دال بر عام است زیاد است و مختلف است

مثلا لفظ کل یکی از الفاظ عام است و لفظ الف و لام یکی از الفاظ عام است و همچنین الفاظ دیگر و البته یکی از این الفاظ اگر استعمالش در خاص زیاد شد دلالت نمی کند که در باقی الفاظ هم همین طور است بلکه هر کلامی را علی حده ملاحظه باید نمود چونکه هرکدام از این الفاظ عام وضع علی حده دارند بخلاف صیغ امر که آن تماما یک وضع بیشتر ندارد کما لا یخفی

المبحث الثالث هل الجمل الخبریه التی تستعمل فی مقام الطلب و البعث مثل یغتسل و یتوضا و یعید ظاهره فی الوجوب او لا لتعدد المجازات فیها و لیس الوجوب باقواها بعد تعذر حملها علی معناها من الاخبار بثبوت

مبحث سوم:استعمال جمل خبریه در معنای انشاء و طلب

قوله:المبحث الثالث هل الجمل الخبریه التی تستعمل فی مقام الطلب الخ مبحث سوم در جمل خبریه در اینست که جمل خبریه که استعمال می شوند در مقام طلب و بعث مثل الفاظ یغتسل و یتوضأ و یعید آیا ظهور در وجوب دارند یا نه یعنی لفظ یغتسل مثلا معنای او اغتسل است یا نه بعد از آنکه معنای حقیقی جمل خبریه اراده نشده است و معانی مجازیه متعدد است مثل مطلق طلب و ندب و غیره مثل صیغه امر که در ترجی و تمنی و تهدید و انذار و غیره استعمال می شود و وجوب در میان معانی مطلق طلب و ندب و غیره اقوی نیست بلکه مساوی با آنهاست بعد از آنکه متعذر هستیم حمل کنیم بر معانی اصلی خودشان که معنی اصلی آنها خبر دادن بثبوت نسبه است در خارج و حکایه از وقوع نسبت،و ظاهر اینست که جمل خبریه ظاهر در وجوب است بلکه ظهور جمل خبریه در وجوب اظهر است از صیغ انشائیه در وجوب.

و لکن مخفی نماند که جمل خبریه در وجوب در معنای اصلیشان استعمال شده اند نه اینست که در غیر معنای اصلیشان استعمال شده باشند الا اینکه داعی آن اعلام نیست بنابراین دواعی جمله خبریه بعضی موارد بمضمون جمله که مخاطب با خبر شود معنای آن را مثل زید قائم است یا داعی از جمله آنست که متکلم خبر دهد که منهم عالم هستم بمضمون آن مثل قد حفظت القرآن و یا داعی از جمله انشاء باشد کما آنکه در مثال ما نحن فیه هست بلکه در اینجا بداعی بعت بنحو آکد است بجهت آنکه در باب معانی اسمیه و حرفیه گذشت که جمله بعت مثلا چه استعمال در انشاء بشود و چه استعمال در خبر هر دو یک معنی هستند که نسبت ماده و بیع را بفاعل می دهد.

النسبه و الحکایه عن وقوعها الظاهر الاول بل یکون اظهر من الصیغه.

و لکنه لا یخفی انه لیست الجمل الخبریه الواقعه فی ذلک المقام ای الطلب مستعمله فی غیر معناها بل تکون مستعمله فیه الا انه لیس بداعی الاعلام بل بداعی البعث بنحو الآکد حیث إنّه اخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه اظهارا بانه لا یرضی الا بوقوعه فیکون آکد فی البعث من الصیغه کما ولی دواعی مختلف است داعی بعت انشائی ایجاد معنی است و داعی بعت خبری نسبت معنی است در خارج کما آنکه معنی اسمی ابتداء و من یکی است و استقلالا در معنی اسمی است و آلیت که در معنی حرفی است و این ها از عوارض معنی هستند نه از ذات معنی کما مر و اما وجه تأکید جمله خبریه در معنی انشاء زیادتر بودن آنست که چون خبر می دهد که فلانی مثلا این کار را می کند و مثل آنکه هیچ شکی در بابت او ندارد و اظهار می کند که راضی نیست الا بوقوع این مطلب.

پس معلوم می شود که حتما آن کار بجا آورده می شود و تأکید این مطلب بیشتر است از امر در صیغه انشاء کما اینکه همین طور است اختلاف دواعی در صیغ انشائیه که شناختی از اینکه صیغ انشائیه همیشه در یک معنی که ایقاعیه است استعمال می شوند ولی دواعی آنها مختلف است و دواعی آنها یکی از این چند که گفتیم می شود کما مر.

مخفی نماند قبلا گذشت که باب انشاء ایجاد معنی بلفظ نیست بلکه انشاء اعتبار شارع است فعل را بر ذمه مکلف و ابراز و اظهار آن فعل در خارج بقول یا فعل و امثال این ها پس معنای انشاء اعتبار شیء است بر ذمه مکلف بقول یا بفعل و گذشت معنای جمله خبریه ایضا که آن قصد حکایه و اخبار از واقع نفیا یا اثباتا می باشد و این دو تا معنی یعنی معنای انشاء و اخبار متباین هستند با یکدیگر چگونه ممکن است اخبار در معنای انشاء استعمال شود.

و اما اینکه صاحب کفایه می فرماید جمله خبریه آکد است در معنای وجوب از جمله انشائیه آنهم درست نیست چونکه قبلا گذشت معنای وجوب که از صیغ

هو الحال فی الصیغ الانشائیه علی ما عرفت من انها ابدا تستعمل فی معانیها الایقاعیه لکن بدواع اخر کما مر.

لا یقال کیف و یلزم الکذب کثیرا لکثره عدم وقوع المطلوب کذلک فی الخارج تعالی اللّه و اولیاؤه عن ذلک علوا کبیرا.

فانه یقال انما یلزم الکذب اذا اتی بها بداعی الاخبار و الاعلام لا لداعی البعث کیف و الا یلزم الکذب فی غالب الکنایات فمثل زید کثیر الرماد او مهزول الفصیل لا یکون کذبا اذا قیل کنایه عن وجوده و لو لم یکن له رماد انشائیه فهمیده می شود بحکم عقل است و عقل حاکم است که اطاعت مولا را لازم است انجام بدهیم و این معنی چه مولا بجمله انشائیه بیان کند مطلب خود را یا بجمله خبریه و وجوبی که استفاده می شود از جمله انشائیه و خبریه هر دو بحکم عقل است و فرقی در بین آنها نیست.

و اما فائده بحث آنست که در مثل جمله یغتسل للجمعه و الجنابه چونکه بحکم عقل وجوب فهمیده می شود و از خارج قرینه بر جواز ترک غسل جمعه داریم وجوب غسل جنابت بحال خود می باشد ولی قول مصنف و مشهور باید توقف کنند یا عموم مجاز در مثل این موارد قائل شوند چونکه مستعمل فیه مطلق طلب است که آن جامع بین وجوب و ندب است.

قوله:لا یقال کیف و یلزم الکذب الخ اشکال نشود بر اینکه از حرف شما که گفتید جمله خبریه به معنای انشاء می آید و برگشت آن معنی باین می شد که مثلا این کار را انجام می دهد لازم می آید کذب کثیرا چونکه زیادی از جاها گفتید این کار را می کند فلانی و واقع نشده است مطلوب پس کذب لازم می آید و خدای تعالی و اولیاء او پاک و منزه هستند از این حرف ها.

قوله:فانه یقال انما یلزم الکذب الخ جواب اینکه دروغ در جائی واقع می شود که داعی ما اخبار باشد و اعلام نه اینکه داعی ما بعث و انشاء باشد یعنی اگر ما گفتیم زید این کار را می کند و داعی ما اخبار

او فصیل اصلا و انما یکون کذبا اذا لم یکن بجواد فیکون الطلب بالخبر فی مقام التأکید ابلغ.

فانه مقال بمقتضی الحال هذا مع أنّه اذا اتی بها فی مقام البیان فمقدمات الحکمه مقتضیه لحملها علی الوجوب فان تلک النکته ان لم تکن موجبه لظهورها فیه فلا اقل من کونها موجبه لتعینه من بین محتملات ما هو بصدده باشد کذب لازم می آید ولی اگر داعی ما انشاء باشد صدق و کذب بر او صادق نیست و الا اگر کذب لازم بیاید باید در غالب کنایات هم کذب لازم بیاید مثل اینکه بگوئیم زید کثیر الرماد یا مهزول الفصیل درحالی که زید اصلا رماد ندارد یا فصیل ندارد اگر اینجا بعنوان جود و سخاوت زید گفتیم کذب لازم نمی آید و لو اینکه اصلا رماد هم نداشته باشد ولی اگر جود و سخاوت ندارد و گفتیم کذب لازم می آید پس معلوم شد که طلب بخبر در مقام تأکید ابلغ است از انشاء چونکه قولی است به مقتضای حال

قوله:هذا مع أنّه اذا اتی بها فی مقام البیان الخ قبلا گفتیم که جمل خبریه در مثل یغتسل و یعید و غیره دال بر وجوب است و ظهور در آن دارد و اگر گفتیم ظهور در آن ندارد آیا با مقدمات حکمت ظهور در وجوب دارد که ظهور اطلاقی باشد یا نه.

مصنف می فرماید که جمل خبریه در موقعی که مولا در مقام بیان باشد به واسطه مقدمات حکمت که قرینه نیاورده بر مطلق طلب یا ندب و با شرائط دیگر مقدمات حکمت جمله خبریه حمل می شود بر وجوب و این نکته که یعنی در مقام بیان بوده و معنای خبری را ننموده است اگر این نکته موجب ظهور لفظ در آن وجوب نباشد لا اقل موجب برای تعیین وجوب در بین محتملات دیگر است که ندب و مطلق طلب باشد پس به درستی که شدت مناسبت داشتن اخبار بوقوع و ثبوت نسبت در خارج با وجوب یکی هستند چون هر دو یعنی وقوع و وجوب ثبوت هستند از این جهت موجب می شود که در بین محتملات وجوب تعیین شود زمان که مولا در مقام بیان باشد و قرینه خاصه ای هم نصب نکند بر مطلق طلب یا ندب لفظ در آن وقت حمل بر وجوب می شود فافهم

فان شده مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبه لتعین ارادته اذا کان بصدد البیان مع عدم نصب قرینه خاصه علی غیره فافهم.

المبحث الرابع انه اذا سلم ان الصیغه لا تکون حقیقه فی الوجوب

بحث چهارم: وجوهی که گفته شده که ظهور صیغه در وجوب دارد و در آنها

قوله:المبحث الرابع الخ بحث چهارم در اینست که زمانی که قبول کنیم که صیغه نمی باشد حقیقت در وجوب،آیا ظهور در وجوب دارد یا ندارد گفته شده که ظهور در وجوب دارد به چند دلیل.

اول:اینکه استعمال الفاظ در وجوب زیادتر از ندب و مطلق طلب است.

دوم:اینکه وجود وجوب زیادتر است از دیگران چون ممکن است وجوب بغیر صیغه هم ثابت بشود مثل جمله خبریه یا اسمیه یا ماده امر و امثال این ها که وجوب از آنها استفاده بشود.

سوم اینکه در میان مطلق طلب و ندب وجوب اکمل است ولی تمام این ها همین طور است که می بینی یعنی صحیح نیست که مدرک برای ظهور صیغه در وجوب بشود ضروری است که استعمال در ندب و همچنین وجود ندب کمتر از وجوب نیست اگر نگوئیم زیادتر است مثلا یک واجب آمده در شرع ولی چندین برابر خودش مستحبات آمده با او مثل نماز که هر جزئی از آنها که یک واجب است مثل حمد و سوره و رکوع و سجود هرکدام از این ها چندین مقابل مستحبات در آنها وارد شده است پس استعمال ندب و وجود ندب در اقل نیست.

اما اکملیت که برای وجوب آوردید اکملیت موجب برای ظهور نمی شود و الا لازم می آید که در تمام مطلقات و عمومات اکمل آنها را بگیریم و افراد دیگر را رها کنیم چون ظهور در جائی می آید که لفظ با معنی زیاد انس داشته باشد به حیثی که لفظ وجهه و صورت برای آن معنی بشود ولی در اینجا الفاظ انس زیاد با وجوب ندارند بلکه با ندب انس زیاد دارند و مجرد اینکه وجوب اکمل است از ندب و غیره

هل لا تکون ظاهره فیه ایضا او تکون قیل بظهورها فیه اما لغلبه الاستعمال فیه او لغلبه وجوده او اکملیته و الکل کما تری ضروره ان الاستعمال فی الندب و کذا وجوده لیس باقل لو لم یکن باکثر و اما الاکملیه فغیر موجبه للظهور اذا لظهور لا یکاد یکون الا لشده انس اللفظ بالمعنی بحیث یصیر وجها له و مجرد الاکملیه لا یوجبه کما لا یخفی.

نعم فیما کان الامر بصدد البیان فقضیه مقدمات الحکمه هو الحمل علی الوجوب فان الندب کانه یحتاج الی مئونه بیان التحدید و التقیید بعدم المنع من الترک بخلاف الوجوب فانه لا تحدید فیه للطلب و لا تقیید فاطلاق اللفظ و عدم تقییده مع کون المطلق فی مقام البیان کاف فی بیانه فافهم.

المبحث الخامس ان اطلاق الصیغه هل یقتضی کونه الوجوب موجب ظهور لفظ در وجوب نمی شود بلکه اکملیت افراد نسبت به سایر افراد باهم بذهن می آیند کما لا یخفی.

قوله:نعم فیما کان الامر بصدد البیان الخ بله اگر مولا در مقام بیان بوده باشد و قرینه ای هم بر مطلق طلب یا ندب نیاورد و به واسطه دیگر مقدمات حکمت لفظ حمل بر وجوب می شود چونکه ندب احتیاج دارد به قرینه ای و قید عدم منع از ترک،بخلاف وجوب که احتیاج به قرینه و قید ندارد پس اطلاق لفظ و عدم تقیید آن لفظ با اینکه می باشد مولا در مقام بیان کافی است که لفظ حمل بر وجوب بشود

و حاصل آنکه اراده مطلق طلب از صیغه یا خصوص ندب امر زائدی است که محتاج به قرینه است و چون قرینه نداریم بر هیچ کدام از آنها حمل بر وجوب می کنیم که آن بلا قید است و لا یخفی بر اینکه حق این مبحث رابع قبل از بحث سوم می باشد یعنی متمم صیغ انشائیه می باشد فافهم.

بحث پنجم:در وجوب تعبدی و توصلی و معنای آنها است

اشاره

قوله:المبحث الخامس الخ بحث پنجم اینکه اطلاق صیغه آیا اقتضاء می کند که وجوب توصلی باشد

توصلیا فیجزی اتیانه مطلقا و لو بدون قصد القربه أو لا فلا بد من الرجوع فیما شک فی تعبدیته و توصلیته الی الاصل لا بد فی تحقیق ذلک من تمهید مقدمات

إحداها الوجوب التوصلی هو ما کان الغرض منه یحصل بمجرد حصول الواجب و یسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدی فان الغرض منه لا یکاد یحصل بذلک بل لا بد فی سقوطه و حصول غرضه من الاتیان به متقربا به منه تعالی،

یا تعبدی یعنی امر مولی در حال مطلق بودن و بدون قرینه بودن تعبدی هستند یا توصلی مخفی نماند که برای امر توصلی و تعبدی معانی زیادی نموده اند علماء، که در جای خود بیان آنها خواهد آمد ان شاءالله تعالی ولی فعلا بنا بر قول مصنف کما آنکه می باید معنی توصلی آنست که تکلیف بمجرد بجا آوردن فعل ساقط می شود.

مثلا لباسی که نجس است بمجرد اینکه فرورفت در آب پاک می شود چه اختیارا باشد و چه غیر اختیاری چه با نیت باشد و چه بی نیت و لو بدون قصد قربت هم باشد پاک می شود این معنی توصلی است و یا اینکه اطلاق صیغه نمی رساند توصلی را لابدیم ما در موقعی که شک می کنیم در امری که آیا تعبدی است یا توصلی رجوع کنیم باصل که اصل هم بر دو قسم است اصل لفظی و اصل عملی در اینجا اصل لفظی است و اصل لفظی آنست که ببینیم از اطلاق لفظ می توانیم چیزی را بر داریم یا نه اگر از اصل لفظی نتوانستیم عمل کنیم رجوع می کنیم باصل عملی از اصول اربعه و ما برای تحقیق این مطلب لابدیم از ذکر مقدماتی.

اشکالات هشتگانه بر قصد امر در موضوع آن

قوله:إحداها الخ اول اینکه وجوب توصلی آنست که غرض از آن حاصل می شود فقط بمجرد حصول واجب و بمجرد وجود آن فعل تکلیف ساقط می شود و قصد قربت یا قصد دیگری نمی خواهد بخلاف تعبدی چونکه غرض از تعبدی فقط بمجرد حصول فعل تکلیف ساقط نمی شود بلکه از برای امر تعبدیه لابدیم که به قصد قربت بیاوریم تا تکلیف ساقط شود.

ثانیتها ان التقرب المعتبر فی التعبدی ان کان بمعنی قصد الامتثال و الاتیان بالواجب بداعی امره کان مما یعتبر فی الطاعه عقلا لا مما اخذ فی نفس العباده شرعا و ذلک لاستحاله اخذ ما لا یکاد یتأتی الا من قبل الامر بشیء فی متعلق ذاک الامر مطلقا شرطا او شطرا فما لم تکن نفس الصلاه متعلقه للآمر لا یکاد یمکن اتیانها بقصد امتثال امرها

قوله:ثانیتها الخ دوم قصد قربه که معتبر است در تعبدی اگر به معنای قصد امتثال و قصد امر مولا باشد آوردن واجب بداعی امر آن از چیزهائی است که عقلا معتبر است چونکه عقل حاکم است که تحصیل غرض مولا لازم است پس قصد امر در اوامر تعبدیه عقلا واجب است نه شرعا نه اینکه جزء عباده باشد شرعا چونکه محال است چیزی که می آید از قبل امر به شیء گرفته شود در متعلق امر چه شرطا و چه شطرا باشد.

و حاصل آنکه تا امر نباشد قصد بامر نمی توانیم بکنیم و امر فرض آنست که حکم است و متأخر از موضوع خودش می باشد و قصد امر دو مرتبه متأخر از موضوع امر می باشد و چیزی که متأخر است به رتبتین چگونه ممکن است مقدمش قرار بدهیم و جزء موضوع یا شرط موضوع قرار داده بشود چون رتبه موضوع با اجزاء و شرائط آن مقدم بر امر و حکم موضوع می باشد و اشکالاتی که وارد شده است بر اینکه قصد امر را جزء موضوع امر یا شرط آن قرار بدهیم چند وجه است.

اول:آنکه حکم متأخر است از موضوع و چگونه ممکن است جزء یا شرط موضوع قرار داده بشود کما آنکه گذشت.

دوم:آنکه امر معلول است از برای مصلحت و مصلحت علت از برای امر می شود پس امر محال است که مقوم مصلحت بشود و علت مصلحت بشود بلکه مصلحت علت امر است نه امر علت از برای مصلحت باشد از اینجا است که می گوئیم صلاه چون مصلحت دارد مأمور به می باشد و ممکن نیست بگوئیم صلاه بجهتی که امر شده به او دارای مصلحت است.

سوم:از اشکالات آنست که قصد امر به شیء و داعویت شیء مبنی بر آنست که آن شیء بنفسه موضوع برای امر باشد و اگر این داعویت و قصد شیء قید برای نفس خود شیء باشد این خلف است و دور است کما آنکه می آید در اشکال مصنف که قصد امر جزء موضوع بشود نه شرط موضوع.

چهارم:آنکه امر داعی می شود که مکلف متعلق آن را که موضوع باشد بتمام قیوده بیاورد و امتثال کند و اگر این داعویت یکن از قیود متعلق امر باشد و یکی از قیود موضوع امر باشد لازم می آید که امر داعی باشد به داعیت خودش و امر علت بشود از برای علیت خودش و شیء علت برای معلول خودش می شود نه برای علیت خودش.

پنجم:از اشکالات آنکه امر متعلق بذات مأمور به نیست علی الفرض بلکه مأمور به مقیدا بداعی امر مأمور به می باشد و امر جزء موضوع می باشد و بنابراین موضوعی است که در خارج امر و حکم ندارد چون فرض آنست که امر و حکم جزء یا شرط موضوع شد و موضوعی که حکم و امر ندارد چگونه ما آن را بیاوریم و این همان اشاره ای است که مصنف فرموده است فما لم تکن نفس الصلاه متعلقه للامر الخ.

ششم:از اشکالات اتحاد حکم و موضوع است چون علی الفرض قصد امر و حکم جزء یا شرط آن موضوع می باشد بنابراین موضوع و حکم متعهد هستند و قهرا موضوع بلا حکم می ماند.

اشکال هفتم:گرفتن قصد امتثال در موضوع امر موجب می شود برای تقدم شیء بر نفس خودش در مراحل ثلاثه انشاء و فعلیت و امتثال اما در مرحله انشاء آنچه را که گرفته شده است در متعلق تکلیف در قضایای حقیقیه لا بد است که آن شیء مفروض الوجود باشد و در حین تصور انشاء قصد امر را باید فرض کنیم که موجود باشد و همچنین در مرحله فعلیت که هر دو آنها باید مفروض الوجود باشد بنابراین تقدم شیء بر نفسه لازم می آید.

هشتم:آنکه قصد امر اختیاری مکلف نیست چونکه نفس امر فعل مولا می باشد

و توهم امکان تعلق الامر بفعل الصلاه بداعی الامر و امکان الاتیان بها بهذا الداعی ضروره امکان تصور الامر بها مقیده و التمکن من اتیانها کذلک بعد تعلق الامر بها و المعتبر من القدره المعتبره عقلا فی صحه الامر انما هو فی حال الامتثال لا حال الامر واضح الفساد ضروره انه و ان کان تصورها کذلک بمکان من الامکان الا انه لا یکاد یمکن الاتیان بها بداعی امرها لعدم الامر بها فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقیده بداعی الامر و لا یکاد یدعو الامر الا الی ما تعلق به لا الی غیره.

و فعل مولا بقدرت عبد نیست و اختیاری او نیست پس قصد امر متعلق تکلیف ممکن نیست واقع شود و لا یخفی وجوه هشتگانه که ذکر شد اگرچه بعضی آنها تداخل و مکرر است ولی برای توضیح مطلب ما بیان نمودیم مخفی نماند بر آنکه این اشکالها بنا بر شرط بودن قصد امر است و اما جزء بودن آن بعدا می آید اشکال آن

قوله و توهم امکان الخ گمان کرده اند بعضی که ممکن است تعلق بگیرد امر بفعل صلاه بداعی امر یعنی همان طور که ممکن است تصور او اتیان او هم ممکن است در خارج ضروری است که تصور امر بآن موضوع مقیده یعنی بداعی امر ممکن است چون برفرض محال هم باشد تصور محال محال نیست پس بعد از آنکه مولا می تواند امر بآن بکند از طرف مولا مانعی ندارد و امر بمقید شده است پس در خارج هم ممکن است اتیان پیدا بکند بعد از آنکه امر تعلق بگیرد بآن موضوع و قدره که از شرائط عامه است و معتبر است در هر تکلیفی عقلا در صحه امر در موقع امتثال لازم است باشد نه در حال امر اگرچه قبل از امر مولا عبد قدرت بر ایجاد موضوع ندارد در اینجا چون یک جزء موضوع نفس خود امر است و امر مولا بدست عبد نیست بلکه بقدره خود مولا است اما بعد از امر مولا عبد تمکن دارد که امتثال کند او را.

این توهم واضح الفساد است چونکه ضروریست که اگرچه تصور آن موضوع بداعی امر ممکن است و لکن ممکن نیست در خارج بیاید بداعی امر او چون امری

ان قلت نعم و لکن نفس الصلاه ایضا صارت مأمورا بها بالامر بها مقیده

قلت کلا لان ذات المقید لا تکون مأمورا بها فان الجزء التحلیلی العقلی لا یتصف بالوجوب اصلا فانه لیس الا وجودا واحدا واجب(واجبا-خ) بالوجوب النفسی کما ربما یأتی فی باب المقدمه.

ندارد و حسب الفرض ما امر تعلق گرفته بآن موضوع مقید بقصد امر و قصد امر شرط آن شده و امر دعوت موضوع خودش را می نماید نه غیر موضوعش را.

قوله ان قلت الخ اگر اشکال شود که بله صحیح است حرف شما و لکن نفس صلاه ایضا گردیده است مأمور به بآن امری که شرط موضوع شده که آن شرط قصد امتثال است و موضوع مقیده شده بآن بداعی امر بنابراین نفس صلاه هم مامور به است.

قوله:قلت الخ و جواب می گوییم که نه خیر این طور نیست چونکه ذات مقید مأمور به نیست چونکه جزء تحلیلی عقلی دارد یعنی اینکه آوردن اجزاء نماز مشروطا مثلا نیت را بیاورد مشروط به اینکه بعد از آن حمد باشد و حمد را هم بیاورد مشروط به اینکه بعد از آن سوره باشد و سوره را بیاورد مشروط به اینکه بعد از او رکوع باشد الی آخر نماز این تحلیل عقلی متصف بوجوب نمی شود اصلا و حاصل آنکه صلاه مقید بداعی امرش سه چیز پیدا می شود در اینجا.

اول:ذات صلاه.

دوم:تقید صلاه بداعی امرش.

سوم:داعی امر صلاه و لا اشکال در اینکه داعی امر صلاه بنا بر اینکه شرط باشد وجوب مقدمی دارد کما اینکه بعد در باب مقدمه ان شاءالله تعالی خواهد آمد و تقید صلاه بقصد امرش آن تقید امر عقلی است می باشد بنا بر قول مصنف متعلق امر واقع نمی شود و اما نفس صلاه هم ذاتا مأمور به نیست بلکه در حال تقیدش بقصد امرها مأمور به است نه مطلقا.

ان قلت نعم لکنه اذا اخذ قصد الامتثال شرطا و اما اذا اخذ شطرا فلا محاله نفس الفعل الذی تعلق الوجوب به مع هذا القصد یکون متعلقا للوجوب اذا المرکب لیس الا نفس الاجزاء بالاسر و یکون تعلقه بکل بعین تعلقه بالکل و یصح ان یؤتی به بداعی ذاک الوجوب ضروره صحه الاتیان باجزاء الواجب بداعی وجوبه

قلت مع امتناع اعتباره کذلک فانه یوجب تعلق الوجوب بامر غیر اختیاری مخفی نماند ذات قید و تقید اگرچه هر دو این ها از امور عقلیه هستند نظیر جنس و فصل که در خارج وجود جداگانه و منفصل از همدیگر نیستند الا آنکه مجرد عقلی بودن آن اجزاء سبب نمی شود که امر روی آنها نرود چونکه ایجاد قید و مقید اختیاری انسان هست و مأمور به لازم ندارد انحلال خارجی را کما آنکه در اکثر موضوعات شرعیه در مثل مطلق و مقید و غیره همچنین است کما لا یخفی.

قوله ان قلت نعم الخ اگر اشکال بشود بر اینکه صحیح است حرف شما که اشکال نمودید بر اینکه بداعی امر،امر عقلی است و اشکالهای دیگر و جوابهای این ها در موقعی بود که قصد امتثال شرط موضوع باشد و اما زمانی که قصد امتثال جزء موضوع بشود ناچار نفس فعل که تعلق گرفته است وجوب به او با این قصد امتثال هر دو می باشد متعلق برای وجوب یعنی صحیح است که نفس فعل آورده بشود بقصد امتثال چون مرکب نیست الا نفس اجزا بالأسر و تمامه و می باشد تعلق گرفتن وجوب بهر کدام یعنی تعلق گرفتن وجوب باجزاء همان تعلق گرفتن بکل است چونکه کل همان اجزاء است و صحیح است که آورده شود آن اجزاء بداعی این وجوب و این بدیهی است که صحیح است آوردن اجزاء واجب بداعی وجوبش.

قوله قلت الخ جواب می گوییم ما قبول نداریم که قصد امتثال جزء موضوع بشود چون ممتنع است قصد امتثال را جزء موضوع قرار بدهیم چون این حرف موجب می شود

فان الفعل و ان کان بالاراده اختیاریا الا ان ارادته حیث لا تکون باراده اخری و الا لتسلسلت لیست باختیاریه کما لا یخفی انما یصح الاتیان بجزء الواجب بداعی وجوبه فی ضمن اتیانه بهذا الداعی و لا یکاد یمکن الاتیان بالمرکب من قصد الامتثال بداعی امتثال امره

که وجوب تعلق بگیرد بامر غیر اختیاری چونکه فعل اگرچه اختیاری است به واسطه اینکه اراده بر سر اوست الا اینکه نفس اراده که روی فعل رفته است اختیاری نیست چون اگر اختیاری باشد لا بد باید این اراده اختیاری یک اراده غیر اختیاری دیگر داشته باشد و اگر اراده دومی هم اختیاری باشد احتیاج به اراده غیر اختیاری دیگری دارد و همین طور ما بقی و این تسلسل است و باطل است پس این اراده که روی فعل رفته است اختیاری نیست و تعلق گرفته است فعل به امر غیر اختیاری کما لا یخفی.

و جواب دیگر اینکه اگر قصد امتثال جزء موضوع بشود اگرچه صحیح است اجزاء دیگر را بجا بیاوریم بقصد امتثال ولی این جزء که خود قصد امتثال است نمی شود بقصد داعی خودش بیاوریم و بقصد امتثالش بیاوریم چون لازم دارد که قصد امتثال قصد امتثال دیگری را،و این همان اشکالی است که گذشت که قصد امر داعویت برای خودش بشود و این محال است که گذشت.

جواب از جواب اول که اراده اختیاری نیست قبلا در باب طلب و اراده گذشت که نفس اراده اختیاری انسان است و هر فعلی را که انسان ایجاد می کند قبل از اراده و حین اراده و بعد از اراده در تمام حالات آن فعل اختیاری انسان است و می تواند بجا بیاورد و می تواند ترک کند و این مطلبی را که گفتیم وجدانی و فطری هر بشری می باشد و قبلا گذشت از یکی از حواشی کفایه بنام خودآموز که صاحب آن فرمود اراده اختیاری است و برای تاکید عین عبارت او را ما بیان می کنیم.

فرموده است در همین بحث در سابق ذکر شد که اراده بالوجدان اختیاری است و انسان قادر است بر فعل و ترک آن و اختیاری اشیاء به اراده است و اختیاری او

بنفسه است نه بمسبوق بودن به اراده دیگری تا تسلسل شود و خود مصنف هم در بحث تجری اذعان نموده است که اراده و عزم اختیاری است و لهذا بر آنها عقاب ملتزم شده در بحث تجری و انقیاد و من شاء فلیراجع»این عین عبارت آیه اللّه مرحوم شیخ عبد الکریم بود که در خودآموز بیان فرموده است.

و اما یکی از شارحین کفایه الاصول که آیه اللّه آقا سید مرتضی حسینی فیروزآبادی در شرح کفایه بنام عنایه الاصول«عربی»در این بحث می فرماید«و فیه ان الاراده کما تقدم فی ذیل الطلب و الاراده اختیاریه باختیاریه بعض مقدماتها و لیست اختیاریتها باراده اخری کی یتسلسل و هی یعقل أن تکون اختیاریه الافعال بها و هی بنفسها لا تکون اختیاریه»و جواب هر دو بزرگوار آنست که ما بالعرض باید منتهی الی ما بالذات شود مثلا چربی هر چیزی به روغن است و چربی روغن بنفس خودش است نه به چیز دیگر و مثل روشنی هر چیزی بنور است و روشنی نور بنفس خود او می باشد و اختیاری بودن هر فعلی به اراده است و اختیاری بودن اراده بنفس خودش است نه بشیء دیگر کما اینکه گذشت این مطلب در باب طلب و اراده و تکرار آن چون مطلب مهم بود و بعضیها بمطالب طلب و اراده ممکن است نرسیده باشند لازم دانستیم ذکر کنیم آن را در این مقام.

جوابی دیگر از مصنف در بابت اراده که اگر اراده امر اختیاری مکلف نباشد چون قصد امر برمی گردد به اراده امر،بنابراین ممکن نیست اراده متعلق امر بشود چه امر شرعی باشد و چه امر عقلی و بنا بر قول مصنف که قبلا فرمود قصد امتثال امر عقلا معتبر است نه شرعا آنهم درست نیست چون در تمام تکالیف چه شرعی باشد و چه عقلی اختیاری بودن آن مسلم است و لازم است و اگر چیزی اختیاری انسان نشد متعلق امر واقع نمی شود چه امر شرعی باشد و چه امر عقلی چون قدرت که یکی از شرائط عامه است در تمام تکالیف معتبر است چه تکلیف شرعی باشد و چه تکلیف عقلی کما لا یخفی.

اما جواب مصنف اولا که قصد امر مستلزم است بقصد امر دیگر و قصد امتثال دیگر را

جواب آنست که مأمور به ما مثل صلاه اجزاء و شرائط آن بعضی از آنها تعبدی است و بعضی از آنها توصلی است مثلا طهارت لباس و طهارت بدن و قبله و امثال این ها توصلی است که قصد قربه در آنها معتبر نیست و بهر نحوی ایجاد بشود این شرائط مأمور به ساقط است و اما طهارت ثلاث وضو و تیمم و غسل البته نفس آنها تعبدی است که بدون قصد قربه آوردن آنها ساقط نمی شود.

اما تقید آنها به صلات و همچنین تقید اجزاء باجزاء دیگر آنها اجزاء عقلیه توصلیه می باشند یعنی قصد قربه در آنها معتبر نیست.

مثلا اگر کسی التفات به طهارت نداشت و نماز خواند و بعد از نماز ملتفت شد که با طهارت بوده البته این نماز او صحیح است و لو اینکه نمازی که مقید به طهارت باشد در حین صلاه التفات بآن نداشت تا چه رسد که قصد قربه از آن نماید و همچنین مثلا تکبیره الاحرام مقید است به آوردن آن بحمد بعد از آن و همچنین حمد مقید است به سوره بعد از آن و الی آخر اجزاء نماز مقید هستند به آوردن جزء دیگر و این تقیدات اجزاء عقلیه می باشند که قصد قربه در آنها معتبر نیست اگرچه در نفس اجزاء قصد قربه معتبر است بنابراین چه مانعی دارد که بعض اجزاء قصد قربه در آنها معتبر نباشد و قصد امر آنها توصلی است یعنی مثلا نفس جزء مثل تکبیر قصد قربه می خواهد اما نفس قصد قربه امر او توصلی است که محتاج بقصد قربه دیگر نیست بنابراین قصد امر احتیاج بقصد امر دیگری ندارد.

جواب مصنف ثانیا هر مأموربهی را اگر خواسته باشیم عبادی شود قصد امر او را بنمائیم عقلا بنا بر قول مصنف البته آن مأمور به عبادی می شود و اما نفس خود قصد امر آن ذاتا خودش عبادی است و احتیاج بعبادی بودن چیز دیگری نداریم نظیر چربی بودن هر شیء که به واسطه روغن است و چربی روغن به واسطه ذات اوست نه چیز دیگر کما اینکه نظیر آن گذشت و بنابراین عبادی بودن هر

ان قلت نعم لکن هذا کله اذا کان اعتباره فی المأمور به بامر واحد و اما اذا کان بامرین تعلق احدهما بذات الفعل و ثانیهما باتیانه بداعی امره فلا محذور اصلا کما لا یخفی فللآمر ان یتوسل بذلک فی الوصله الی تمام غرضه و مقصده بلا منعه.

شیء قصد امتثال می خواهد و قصد قربه می خواهد و قصد امتثال احتیاج بقصد امتثال دیگری ندارد چون ذاتا خودش عبادی می باشد.

و ثالثا جواب از مصنف:آیا اوامر توصلیه را ما می توانیم آنها را عبادی قرار بدهیم که موجب ثواب بشود یا نه و آیا عبادی بودن آن نه اینست که بقصد امر آنها آنها را می آوریم پس اگر مثلا مثل طهارت لباس یا بدن ممکن است آنها را عبادی قرار بدهیم و قصد امر آنها را بنمائیم تا عبادی شوند همچنین ما نحن فیه صلاه آیا امری دارد یا نه و اگر امری دارد و لو توصلی باشد قصد امر توصلی را می نماییم و اجزاء آن را عبادی قرار می دهیم کما لا یخفی.

بنا بر آنچه که ما ذکر کردیم مانعی ندارد بعض اجزاء مثل قصد امتثال امر بر آنها وارد بشود و بنا بر قول مصنف خود ایشان اقرار نمود که در مقام امر و تصور مانعی ندارد امر روی قصد امتثال برود و قدرتی که معتبر است در حین امتثال است نه در حین تصور امر پس بنابراین در مقام ثبوت مانعی ندارد که قصد امتثال متعلق امر واقع بشود و اگر در مقام اثبات مقدمات حکمت محقق شد البته تمسک باطلاق می نماییم و توصلی بودن مأمور به را ثابت می نماییم.

قوله:ان قلت نعم لکن هذا کله الخ اگر اشکال بشود بر اینکه این اشکال که نمودید بر اینکه آوردن موضوع بداعی امرش از چیزهائی است که عقلا معتبر است نه شرعا و همچنین اشکالها و جوابهای دیگر در جائی است که یک امر بوده باشد در مأمور به و اما اگر دو امر تعلق بگیرد در مأمور به یکی برای ذات فعل و دیگری بر اینکه آن فعل را بداعی امرش بیاوریم دیگر محذور و اشکالی باقی نمی ماند اصلا کما لا یخفی.

قلت مضافا الی القطع بانه لیس فی العبادات الا امر واحد کغیرها من الواجبات و المستحبات غایه الامر یدور مدار الامتثال وجودا و عدما فیها المثوبات و العقوبات بخلاف ما عداها فیدور فیه خصوص المثوبات و اما العقوبه فمترتبه علی ترک الطاعه و مطلق الموافقه.

ان الامر الاول ان کان یسقط بمجرد موافقته و لو لم یقصد به الامتثال کما هو القضیه الامر الثانی فلا یبقی مجال لموافقه الثانی مع موافقه الاول بدون قصد امتثاله فلا یتوسل الامر الی غرضه بهذه الحیله و الوسیله و ان لم یکد یسقط بذلک فلا یکاد یکون له وجه الا عدم حصول غرضه بذلک من امره لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله

پس برای آمر است بر اینکه می خواهد غرضش را و مقصدش را بما بفهماند دو امر بیاورد یکی برای ذات فعل و دیگری برای اتیان مامور به بداعی امرش و اصطلاحا امر ثانی را متمم جعل می نامند.

قوله:قلت الخ جواب می گوییم که اضافه بر اینکه در عبادات یعنی تعبدیات ما می دانیم که بیش از یک امر نیامده است مثل غیره از واجبات و مستحبات دیگر و نهایه امر اینست که در تعبدیات قصد امتثال دائر مدار مثوبات و ثواب است در وجود امتثال و موجب عقوبات است در عدم امتثال و یک امر هم دارد بخلاف توصلیات چون در توصلیات اگر بقصد امتثال آورد ثواب دارد ولی اگر ایجاد نمود توصلیات را ولی قصد امتثال ننمود ثواب ندارد نه اینکه موجب عقاب بشود بله عقاب در توصلیات زمان است توصلیات را اصلا ایجاد نکند و لو بدون قصد قربه.

قوله:ان الامر الاول الخ جواب دوم اضافه بر ما تقدم جواب می گویم که اگر بمجرد موافقت امر اول و ایجاد مأمور به ساقط می شود تکلیف و لو قصد امتثال هم ننماید در امر اول پس بنابراین باقی نمی ماند مجالی و محلی برای امر ثانی چون فرض اینست که امر اول ساقط

و الا لما کان موجبا لحدوثه و علیه فلا حاجه فی الوصول الی غرضه الی وسیله تعدد الامر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الامر بمجرد موافقه الامر بوجوب الموافقه علی نحو یحصل به غرضه فیسقط امره

شد و لو بدون قصد قربه باشد پس بنابراین احتیاج ندارد آمر بامر ثانوی چونکه غرض او حاصل شد و امتثال امر او شد و اگر بگوئیم که امر اول ساقط نشده است علی الفرض چونکه باید با قصد امتثال و با قصد امر بیاورد و بدون قصد قربه ساقط نشده است پس بنابراین معلوم می شود که عدم سقوط امر اول نیست مگر اینکه غرض مولا حاصل نشده است چون محال است که امر مولا حاصل بشود بدون غرض او یعنی تا غرض حاصل نشود مأمور به هم ساقط نمی شود.

قوله:و الا لما کان موجبا لحدوثه الخ یعنی اصل غرض موجب شد برای امر اول و چون امر اول را بدون قصد امتثال آوردیم قهرا غرض حاصل نمی شود و در این جائی که غرض حاصل نشده است ما احتیاج به امر ثانی نداریم چون که عقل حاکم است بلزوم تحصیل غرض مولا و حکم می کند که لازم است تحصیل کنی غرض مولا را به واسطه قصد امتثال امر و حاصل آنکه امر اول چون بدون قصد قربه بوده غرض مولا حاصل نشده است بنابراین عقل حکم می کند که واجب است تحصیل غرض مولا که در اینجا غرض بقصد امتثال در مامور به اول باید بیاوریم تا غرض حاصل شود.

جواب اینکه مصنف می فرماید قصد قربه و قصد امتثال در مامور به عقلا معتبر است نه شرعا جواب آنکه عقل شأن آن درک اجزاء و شرائط مأمور به است نه آنکه مشرّع باشد و از خودش حکمی را جعل کند و اگر عقل حاکم است و مشرع است بقصد امتثال در تعبدیات چرا در توصلیات حکم نمی کند و چرا بعضی از شرائط صلاه را مثل طهاره لباس و بدن حکم به توصلی آنها می کند کما آنکه گذشت پس بامر دوم و امر شارع ما می فهمیم که مأمور به اول سقوط آن و غرض آن مترتب است بقصد امتثال آن و اگر امر دوم نبود بلا اشکال می گفتیم مأمور به اول ساقط است به آوردن

او و لو بدون قصد قربه باشد.

پس امر دوم مولویا می رساند که مأمور به اول قصد امتثال در او معتبر است بلکه ممکن است مولا بجمله خبریه بیان کند که مأمور به اول ساقط نمی شود مگر بقصد امتثال آن و قربی بودن آن وجهی دیگر برای قربی بودن امر اول و قصد امتثال آن آنست که بیان نموده اند که ممکن است مولا امر بکند که مأمور به را بیاور چون هر فعلی که در خارج انسان ایجاد می کند لا بد به یک قصد و داعی می باشند ممکن است مولا نهی کند از دواعی نفسانیه در آن مأمور به و بگوید مثلا آن صلواتی که امر کردم بیاور باید بقصد شهوانی نباشد و بقصد داعی غیر نباشد و اضداد آن را نهی کند که قهرا منحصر می شود آوردن فعل بقصد امتثال امر آن چون فعلی را که انسان در خارج می آورد خالی از دو حال نیست یا برای خداست یا غیر خدا اگر نهی شد بآن افعال از برای غیر خدا قهرا مأمور به منحصر می شود بامر الهی چون واسطه در خارج نداریم.

و محصل ما تقدم آن شد که مأمور به را عبادت قرار بدهیم به چهار طریق ممکن شد.

اول:نفس خود امر که متعلق آن قصد امتثال بشود کما آنکه گذشت.

دوم:بامر ثانوی آن مأمور به اول را عبادی قرار بدهیم و لو امر دومی نباشد و بجمله خبری گفته باشد کما آنکه گذشت.

سوم:نهی از اضداد مأمور به و شرط در آنکه بقصد نفسانی نیاورد که قهرا منحصر می شد مأمور به بداعی امتثال بیاوریم.

چهارم:آنست که امر روی موضوع برود بدون اشکالات سابقی و آن امر روی حصه صلاه که ملازم قصد امتثال باشد رفته است البته امر روی مطلق صلاه نرفته که بدون قصد امتثال ساقط شود و تقید صلاه بقصد امتثال جزء مأمور به و جزء موضوع نیست که بنا بر قول مصنف وجوب آن عقلی باشد بلکه حال تقید حال قید و شرط

هذا کله اذا کان التقرب المعتبر فی العباده بمعنی قصد الامتثال

و اما اذا کان بمعنی الاتیان بالفعل بداعی حسنه او کونه ذا مصلحه او له تعالی فاعتباره فی متعلق الامر و ان کان بمکان من الامکان الا انه غیر معتبر فیه قطعا لکفایه الاقتصار علی قصد الامتثال الذی عرفت عدم امکان اخذه فیه بدیهه تأمل فیما ذکرناه فی المقام تعرف حقیقه المرام کی لا تقع فیما وقع فیه من الاشتباه بعض الاعلام.

ثالثتها انه اذا عرفت بما لا مزید علیه عدم امکان اخذ قصد الامتثال فی است که وجوب مقدمی دارد نه وجوب نفسی و لو عقلی باشد بلکه مأمور به ذات حصه ای است که ملازم قید باشد چونکه کلی طبیعی در خارج حصص پیدا می کند نظیر حیوان که وجود خارجی آن حصص پیدا می کند بعدد فصولی که در خارج می باشد مثلا یک حصه آن در ضمن انسان و حصه دیگر در ضمن ابل و غنم و غیره پیدا می شود پس مانعی ندارد که مولا امر کند به حصه آن حیوانی که در ضمن ناطق پیدا می شود و مأمور به حصه خاص می باشد نه مطلق حیوان و نه مطلق حصص کما لا یخفی.

قوله:هذا کله اذا کان الخ این اشکالها و جوابها که گذشت در جائی است که تقرب که معتبر است آوردن آن بمعنی قصد امتثال باشد اما اگر مأمور به را آوردیم بداعی حسنه او یا اینکه چون او ذا مصلحت است بیاوریم پس گرفتن این بداعی حسنه و ذا مصلحت در متعلق امر جزءا یا شرطا اگرچه ممکن است الا اینکه وقتی قصد قربه را آوردیم دیگر احتیاجی باین داعی حسنه و ذا مصلحه نداریم چون کافی است که اکتفاء کنیم بر قصد امتثال که قبلا شناختی او را که ممکن نبود جزء یا شرط مأمور به گرفته شود

پس تامل کن در این ها که ذکر نمودیم در این مقام تا اینکه بشناسی حقیقت مرام را تا اینکه مثل بعضی از اعلام در اشتباه واقع نشوی.

قوله:ثالثها الخ مصنف می فرماید بعد از آنکه شناختی که ممکن نیست گرفتن قصد امتثال را

المأمور به اصلا فلا مجال للاستدلال باطلاقه و لو کان مسوقا فی مقام البیان علی عدم اعتباره کما هو واضح من ان یخفی فلا یکاد یصح التمسک به الا فیما یمکن اعتباره فیه فانقدح بذلک انه لا وجه لاستظهار التوصلیه من اطلاق الصیغه بمادتها و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الامر من اطلاق الماده فی العباده لو شک فی اعتباره فیها.

در مأمور به چه شرط مأمور به قرار بدهیم چه جزء مأمور به«در مقام ثبوت»اصلا مجالی باقی نمی ماند برای دلیل آوردن باطلاق آن اگرچه مولا در مقام بیان بوده باشد چونکه در مقام ثبوت ممکن نشد در مقام اثبات هم بطریق اولی نمی شود کما اینکه این مطلب واضح است از اینکه مخفی باشد.

تمسک باطلاق برای اثبات امر توصلی ممکن نیست

پس بنابراین صحیح نیست تمسک باطلاق بکنیم الا در جائی که در مقام ثبوت ممکن باشد اعتبار اطلاق یعنی اگر مولا می توانسته است مقید بیاورد و ممکن او بوده است و نیاورده است ما می توانیم اینجا تمسک باطلاق بنمائیم پس ظاهر شد باین مطلب که وجهی ندارد بر اینکه بعضیها از اطلاق صیغه استظهار کنند و بگویند مراد مولا توصلی بوده و تمسک به ماده صیغه بکنند و بگویند چون ماده مقید به عبادیت نشده پس اطلاق او می رساند که امر توصلی است نه تعبدی و همچنین وجهی ندارد برای استظهار عدم اعتبار قصد وجه و قصد تمیز که تعیین واجب از مستحب است در مامور به که این قصد وجه و قصد تمیز ناشی می شود و پیدا می شود از قبل امر و مترتب است بر امر مثل قصد امتثال

پس در اینجا تمسک به ماده امر نمی توانیم بکنیم و بگوئیم موضوع مطلق است و قصد وجه و قصد تمیز در او معتبر نیست اگر شک کنیم در او و تمسک باطلاق نمائیم چون قصد وجه و قصد تمیز هم مثل قصد امتثال امر می ماند که ممکن نیست آن را جزء یا شرط موضوع قرار بدهیم و مراد از قصد وجه آنست که مثلا نماز ظهر را که قصد ظهریه او لازم است آیا علاوه بر این قصد وجوب آنهم لازم است یا نه یعنی مثلا قصد کنیم که نماز ظهر واجب را می آورم یا همان قصد نماز ظهر کافی است و نیت

کردن وجوبش لازم نیست کما لا یخفی.

مخفی نماند بر اینکه از کلمات مصنف استفاده شد که اموری که در مقام ثبوت ممکن نیست شارع آنها را جزء موضوع یا متعلق موضوع قرار دهد مثل قصد امتثال و قصد وجه و تمیز در مقام اثبات هم بطریق اولی ممکن نیست و تمسک باطلاق محال است همچنان که بیان نمود و البته این مطلب صحیح نیست برای آنکه هر حاکمی و هر شخصی که حکمی را روی موضوع می برد و ملتفت خصوصیات و قیود موضوع می باشد بالضروره یا امر را و حکم را روی مطلق موضوع برده است و هیچ قیدی در موضوع او معتبر نیست و یا آنکه حکم را روی موضوع مقید برده است چه قید عدمی باشد و چه قید وجودی و قسم ثالثی ندارد.

و محال است حاکمی که التفات بخصوصیات موضوع را دارد موضوع را مهمل بگذارد چونکه اهمال در واقع محال است و این اهمال در واقع فرقی بین آن نیست بین قیودات اولیه و قیودات ثانویه مراد از قیودات اولیه متعلقات موضوع است قبل از حکم مثل صلاه روبه قبله و با طهارت و غیره و مراد از قیودات ثانویه قیوداتی است که بعد از امر و حکم مولا پیدا می شود مثلا قصد وجه و قصد امتثال و تمیز که گذشت.

و حاصل آنکه محال است حاکمی که ملتفت است بخصوصیات موضوع و حکم،حکم را روی موضوع مهمل ببرد و از اینجا است که این قیودی که ذکر شد اگر در مقام ثبوت محال شد گرفتن آنها در موضوع یا در متعلق موضوع قهرا باید اطلاق موضوع مورد حکم حاکم باشد چونکه گفتیم اهمال در واقع محال است و لذا شیخنا علامه انصاری قدس سره فرموده است که اگر تقیید محال شد اطلاق واجب است بله ممکن است اهمال در مقام اثبات بعضی موارد واقع بشود چون مولا در مقام بیان نیست و یا آنکه اصلا کلامش را در مقام اجمال می گذارد برای مصلحتی یا مانعی که در او هست و ممکن است در مقام اثبات مهمل باشد نه مطلق

و نه مقید ولی در مقام ثبوت محال است مولا یا اطلاق یا مقید را یکی از آنها را اراده نکرده باشد چون اهمال در موضوع شک در حکم می شود.

اطلاق و تقیید من باب عدم و ملکه نیست

و اما آنکه بعضی از اعلام فرموده اند که اطلاق و تقیید من باب عدم و ملکه است یعنی جائی که ممکن شد تقیید و قید را نیاورد مولا البته اطلاق با مقدمات آن ممکن است ثابت شود و اگر ممکن نشد تقیید اطلاق هم ممکن نیست کما آنکه از کلمات مرحوم صاحب کفایه هم استفاده می شود.

این مطلب در جائی است که عدم و ملکه را شخصی بگیریم البته بنابراین اگر ممکن نشد در موردی قیدی را بیاوریم البته اطلاق هم ممکن نیست ولی این مطلب صحیح نیست چونکه در علم فلسفه و حکمت عالیه بیان شده است که اعدام و ملکات قابلیت شخص معتبر نیست در آنها،بلکه اعم است از قابلیت شخصی یا صنفی یا نوعی یا جنسی حسب اختلاف موارد آن و ما چند مثل می زنیم که وقتی تقید ممکن نشد اطلاقش ضروری است.

مثلا علم بذات اقدس الهی محال است و ممکن نیست آن ذات را درک کرد ولی عدم علم که جهل باشد ضروری است چون اگر علم ممکن نشد جهل بذات اقدس الهی ضروری است بلکه حقیقت اشیاء را هم قبلا گذشت که همین طور است و همچنین قدرت دارد انسان حفظ کردن نصف صفحه یا یک صفحه یا یک ورق از یک کتاب را ولی قدرت بر حفظ کردن تمام کتب را ندارد و این موارد نیست مگر آنکه قابلیت نوعیه یا جنسیه در او معتبر است نه شخصیه بعد از آنکه ما بیان کردیم که اهمال در واقع محال است قهرا اطلاق مورد حکم مولا است در موضوع چون بنا بر قول مصنف که قیود متعلق بحکم در جائی که ممکن نشد اخذ در موضوع قهرا باید مطلب مورد حکم حاکم باشد.

و قبلا گذشت که ما بیان نمودیم مثل قصد امتثال امر و قصد وجه و این ها را ممکن است به یکی از چهار طریق متعلق امر واقع بشود و جزء موضوع واقع بشود

نفس خود امر متعلق آنها بشود یا بامر دوم و یا بجمله خبریه بیان کند که مأمور به اول عبادی است و یا نهی کند از ضد آنکه قهرا مأمور به اگر غیر عبادی شد عبادی می شود و یا حصه ملازم کما آنکه گذشت مفصلا

و مخفی نماند قیدی که در کلام واقع می شود یا قید حکم است یا موضوع قید حکم مثل جمله شرطیه که مثلا مولا بفرماید:ان استطعت فحج»که قبل از آنکه انسان مستطیع بشود حکمی محقق نیست و حکم مقید و مشروط است به استطاعت و اما قیود موضوع که شرط واجب می نامند آن را مثل صلاه با طهارت و روبه قبله و امثال آن و فرق بین این دو قید موضوع و حکم آنست که شرط حکم و قید حکم را واجب نیست تحصیل آنکه مثلا برویم تحصیل مال کنیم تا مستطیع شویم بخلاف قیود موضوع و شرط موضوع که تحصیل آن واجب است کما آنکه در واجب معلق ان شاءالله تعالی خواهد آمد و محل بحث ما قیود موضوع است نه قیود حکم کما لا یخفی.

رد ادله عامه بر تعبدی بودن تمام اوامر شرعیه

مخفی نماند بر اینکه بعضیها استدلال کرده اند به ادله عامه بر تعبدیت تمام اوامر الا آنکه بخصوص توصلیه آنها معلوم شود من جمله اخباری که وارد شده است قوله(ع)انما الاعمال بالنیات و قوله(ع)کل امرئ ما نوی و قوله و ما امروا الا لیعبدوا اللّه مخلصین له الدین»بیان آنکه این اخبار می رساند عملی که نیه تقرب در او نباشد آن عمل عمل نیست و اثری ندارد و همچنین آیه شریفه می رساند که مأمور نشده اند بندگان الا اینکه عبادت خدا را بنمایند و اخلاص بر او داشته باشند و این آیه و روایت می رساند که تمام اوامر الهی عبادی می باشد مگر آنکه دلیل خاص اثبات کند توصلی بودن آن را.

جواب از این آیه و روایت آنست که اما روایت معنای آنها آنست که غایه قصوای از اعمال و آن چیزی که از همه بهتر است نیات حسنه است که انسان برای خدا بیاورد که این فائده و نتیجه از تمام فوائد دنیویه بالاتر است و نمی رساند که تمام اعمال باید عبادی باشد لذا بعضی روایات وارد شده است که مجاهد اگر جهاد کند برای

نعم اذا کان الامر فی مقام بصدد بیان تمام ما له دخل فی حصول غرضه و ان لم یکن له دخل فی متعلق امره و معه سکت فی المقام و لم ینصب دلاله علی دخل قصد الامتثال فی حصوله کان هذا قرینه علی عدم دخله فی غرضه و الا لکان سکوته نقضا له و خلاف الحکمه فلا بد عند الشک و عدم احراز هذا المقام من الرجوع الی ما یقتضیه الاصل و یستقل به العقل.

خدا آن عمل برای خداست و فوائد آن از همه بالاتر است و اگر جهاد کند برای طلب مال و دنیا همان که نیت کرده است به او می رسد و نمی رساند که تمام اعمال باید برای خدا باشد

از اینجا است که می فرماید قوله تعالی «مَنْ یُرِدْ ثَوٰابَ الدُّنْیٰا نُؤْتِهِ مِنْهٰا وَ مَنْ یُرِدْ ثَوٰابَ الْآخِرَهِ نُؤْتِهِ مِنْهٰا» علاوه بر اینکه اگر این اخبار را حمل بر تعبدیت کنیم تخصیص اکثر لازم می آید و آن قبیح است چون اکثر اوامر ما توصلی است و تعبدی نیست و آنها خیلی کم است

و همچنین در آیه شریفه تخصیص اکثر لازم می آید علاوه بر اینکه آیه ما قبل آن دلالت می کند که کفار و مشرکین این ها عبادت غیر خدا را می نمودند خدای تعالی می فرماید باید عبادت شما برای خدا باشد نه برای غیر خدا و نمی رساند که تمام اوامر شما عبادی باشد کما لا یخفی.

قوله:نعم اذا کان الامر فی مقام الخ گفتیم در جائی که در مقام ثبوت ممکن نشد گرفتن قصد امتثال در مأمور به در مقام اثبات نمی توانیم دلیل بیاوریم بر اطلاق او

در اینجا مصنف می فرماید بله زمانی که مولا در صدد بیان کردن آنچه که دخیل در غرض اوست باشد و بخواهد تمام آنچه را که مراد اوست بیان کند ولی ساکت باشد در این مقام و نصب نکند دلیلی بر اینکه قصد امتثال دخیل در غرض اوست این سکوت مولا دلیل است بر ما که قصد امتثال دخیل در غرض مولا نیست و الا اگر دخیل باشد در غرض مولا قصد امتثال ولی سکوت کند نقض بر موضوع خودش

نموده است و این کار برای مولای حکیم صحیح نیست و خلاف حکمه است پس ما لابدیم در موقعی که شک می کنیم و یقین نداریم که مولا قصد امتثال را خواسته است یا نه باید رجوع باصل کنیم که اصل در اینجا آنست که ما چون شک در سقوط تکلیف و غرض داریم و شک می کنیم آیا بدون قصد امتثال ساقط می شود تکلیف ما یا نه اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد و ما باید قصد امتثال را بیاوریم و عقل چنین حکمی را می نماید.

فرق بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی بسه وجه

و لا یخفی اینکه این اطلاقی که مصنف تمسک نمود بآن و فرمود جایز است اطلاق مقامی و حالی می نامند و اطلاقهای دیگر را اطلاق لفظی می نامند و اطلاق لفظی و مقامی از چند جهت با همدیگر فرق دارند که ما بعض آنها را بیان می نماییم.

اول:آنکه شک در اطلاق مقامی شک در مأمور به نداریم چون مأمور به را بتمام اجزاء و شرائطش شرعا آورده ایم و شک ما در اطلاق مقامی شک در غرض مولا است عقلا که آیا حاصل شده یا نه بخلاف اطلاق لفظی مثل اعتق رقبه که در اینجا ما شک در مأمور به داریم و شک در غرض نداریم بجهت آنکه مأمور به را نمی دانیم مطلق رقبه می باشد و لو کافر باشد یا آنکه رقبه مؤمنه است و از این جهت چون در لفظ بیان نفرموده مؤمنه را با مقدمات حکمت اثبات می کنیم که مأمور به مطلق رقبه است

دوم:آنکه اطلاق لفظی اگر شک کردیم که مولا در مقام بیان بوده یا نه بناء عقلا بر آنست که مولا در مقام بیان است مگر آنجائی که یقین داشته باشیم که مولا در مقام بیان نبوده است و شک در بیان را حکم علم ببیان قرار می دهیم چون بناء عقلا بر او داریم بخلاف اطلاق مقامی که شک در مقام بیان اگر کردیم تمسک باطلاق مقامی نمی توانیم بکنیم چون باید در مقام بیان بودن مولا محرز و مسلم باشد و اگر شک در او نمودیم تمسک باطلاق نمی توانیم بکنیم چون شک در مقام بیان است.

سوم:آنکه تمسک باطلاق لفظی آنچه که از لفظ استفاده می شود از قیودات عرضیه و طولیه تمسک باطلاق آن می نماییم مثلا لفظ رقبه که فرموده است اعتق رقبه

فاعلم انه لا مجال هاهنا الا لاصاله الاشتغال و لو قیل باصاله البراءه فیما اذا دار الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین و ذلک لان الشک هاهنا فی الخروج عن عهده التکلیف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا یکون العقاب مع الشک و عدم احراز الخروج عقابا بلا بیان و المؤاخذه علیه بلا برهان ضروره انه بالعلم بالتکلیف تصح المؤاخذه علی المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد القربه و هکذا الحال فی کلما شک دخله فی الطاعه و الخروج به عن العهده مما لا یمکن اعتباره فی المامور به کالوجه و التمیز.

تمسک باطلاق رقبه می نماییم سواء آنکه مؤمنه باشد یا کافره عادله باشد یا فاسقه و همچنین سایر قیود دیگر که از لفظ استفاده می شود بخلاف اطلاق مقامی که در آنجا آنچه که دخیل در غرض است عقلا تمسک باطلاق در آن می نماییم بدون لفظ فافهم.

شک در تعبدی بودن اوامر موجب اشتغال است عقلا

قوله:فاعلم الخ گفتیم که قصد امتثال چون از چیزهائی است که وضع و دفع او بدست مولا نیست و دخیل در غرض اوست عقل حکم می کند که بیاوریم او را و باید اصاله الاشتغال را جاری کنیم اگرچه گفته شده است در موقعی که شک داریم در چیزی که دائر مدار اقل و اکثر ارتباطیین هست آنجا اصاله البراءه را جاری کنیم و لیکن در اقل و اکثر ارتباطیین که وضع و دفع او بدست مولا باشد می توانیم اصاله البراءه را جاری کنیم نه در اینجا چونکه اینجا ما تکلیف معلومی را داریم و شک در خروج از این تکلیف که معلوم است می کنیم باید اصاله الاشتغال را جاری کنیم و بیاوریم قصد امتثال را و عقل حکم می کند که بیاوریم تا اینکه خارج بشویم از تکلیف پس بنابراین در موقع شک و عدم احراز خروج از تکلیف ما را عقاب کند مولا عقاب بلا بیان نیست و مؤاخذه او بر اینکه نیاوردیم آنچه را که شک در او داشتیم بلا برهان نیست ضروری است که مادامی که ما علم بتکلیف داریم و مخالفت نمودیم و خارج نشدیم

از عهده تکلیف صحیح است مولا ما را عقاب کند بر اینکه ما فقط مجرد موافقت را نموده ایم ولی قصد قربت را نیاوریم تا اینکه یقین کنیم که از تکلیف خارج شده ایم و همچنین هرچه را که شک داریم که داخل است در اطاعه و در خروج از عهده تکلیف و از چیزهائی باشد که وضع و دفع او بدست مولا نباشد باید بیاوریم مثل قصد وجه و تمیز چون اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد پس لابدیم او را بیاوریم.

مخفی نماند بر اینکه آنچه که استفاده شده است از قول مصنف آنست که مأمور به مشخص و معلوم است ولی شک ما در سقوط غرض است از این جهت باید احتیاط کنیم عقلا.

و جواب آنکه شک در غرض و شک در مأمور به هر دو متحد هستند در این جهت که مادامی که تکلیف نرسیده است بما و شک در آن داریم برائت جاری می کنیم چون عقل حاکم است بلزوم تحصیل موضوع تکلیف و غرض تکلیف به مقداری که رسیده است بما و لذا آن غرضی که در ضمن تکلیف معلوم ثابت است آن را می آوریم، و زیاده برآن شک در ترک آن مستند بعید نیست تا اینکه صحیح باشد عقاب برآن بلکه مستند به مولا است و در اینجا عقاب بر ترک مشکوک چه موضوع تکلیف باشد و چه غرض عقاب بلا بیان است و آن عقاب قبیح است عقلا و حاصل آنکه تحصیل غرض در جائی لازم است که معلوم باشد و بیان برآن داشته باشیم و مادامی که بیان برآن نداریم عقاب برآن مشکوک عقاب بلا بیان است مثل موضوع تکلیف و برائت عقلیه و نقلیه هر دو جاری می شود بله بنا بر قول مصنف برائت شرعی در جائی است که وضع و رفع آن بید مولا باشد ولی چون قصد امتثال و امثال آن ممکن نیست در متعلق تکلیف گرفته شود برائت شرعی نمی آید در این مورد ولی برائت عقلیه چه مانعی دارد چون عقاب در این مورد عقاب بلا بیان است و تکلیف بقدر ما ثبت لازم است آوردن آن و در مشکوک آن برائت جاری است و بنابراین گذشت که تمسک باطلاقات برای توصلی بودن مأمور به لا اشکال بنا بر قول ما و همچنین برائت عقلیه و شرعیه کما لا یخفی

نعم یمکن ان یقال ان کلما یحتمل بدوا دخله فی امتثال امر و کان مما یغفل عنه غالبا للعامه کان علی الامر بیانه و نصب قرینه علی دخله واقعا و الا لاخل بما هو همه و غرضه و اما اذا لم ینصب دلاله علی دخله کشف عن عدم دخله و بذلک یمکن القطع بعدم دخل الوجه و التمیز فی الطاعه بالعباده حیث لیس منهما عین و لا اثر فی الاخبار و الآثار و کانا مما یغفل عنه العامه و ان احتمل اعتباره بعض الخاصه فتدبر جیدا.

شک در اقل و اکثر مطلقا برائت است

و اما قول مصنف که بیان نمود اقل و اکثر ارتباطی را و لو قائل به برائت شویم ولی در ما نحن فیه احتیاط لازم است عقلا جواب آنکه در هر دو مورد ما شک در سقوط غرض داریم و باید اینجا هم احتیاط کنیم و بحث ما یکی از صغریات اول و اکثر ارتباطی می باشد چونکه به آوردن اقل شک در سقوط غرض داریم و غرض به آوردن اکثر ساقط می شود یقینا و بدون اکثر سقوط آن مشکوک است و مصنف اقرار نمود که شارع مقدس می تواند بیان غرض خود را نماید اگر غرض آوردنش لازم باشد و لو ببیان دیگری باشد بغیر موضوع امر و بنابراین آن غرضی که در موضوع امر معلوم شد مسلم در موضوع می آوریم و شک در غیر آن برائت عقلیه جاری است چونکه اگر مولا خواسته باشد عقاب کند آن عقاب بلابیان است کما آنکه گذشت و اما برائت شرعیه که مصنف قائل است در اقل و اکثر بدون اینجا آن برائت شرعیه مثبت است برای اینکه نفی وجوب اکثر به برائت اثبات نمی کند که تکلیف متعلق به اقل است چون لازمه نفی اکثر اثبات اقل است و این عین اصل مثبت است که حجیه ندارد حتی بنا بر قول مصنف مگر آنکه بدلیل نفی اکثر بشود که لوازم آن حجت است و فرض آنست که دلیل در اقل و اکثر نداریم مگر برائت شرعیه کما لا یخفی.

قوله:نعم یمکن ان یقال الخ ممکن است که گفته شود آنچه که احتمال دارد ابتداء دخیل باشد در امتثال امر و در غرض مولا دخیل باشد و آن شیء از اشیائی باشد که عموم مردم از آن غالبا غافل هستند آمر باید بیان کند آن شیء را و نصب قرینه کند بر اینکه شیئی دخیل در غرض اوست و اگر بیان و نصب قرینه نکند بر آنچه که دخیل در غرض اوست

ثم إنّه لا اظنک ان تتوهم و تقول ان ادله البراءه الشرعیه مقتضیه لعدم الاعتبار و ان کان قضیه الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح انه لا بد فی عمومها من شیء قابل للرفع و الوضع شرعا و لیس هاهنا فان دخل قصد القربه و نحوها فی الغرض لیس بشرعی بل واقعی.

هرآینه اخلال در همّ و غرض خود نموده است چون عموم مردم از آن شیء غافلند پس مولا باید بیان کند و موقعی که مولا بیان و نصب قرینه نکند چونکه او حکیم است و نمی خواهد اخلال در غرضش بنماید ما کشف می کنیم که این شیء دخیل در غرض مولا نیست و باین مقدماتی که ذکر شد ممکن است ما قطع پیدا بکنیم که قصد وجه و تمیز دخیل نیست در عبادت و در وقت امتثال لازم نیست مثل قصد قربه بیاوریم آنها را چونکه ما هیچ عینی و اثری از برای دخیل بودن قصد وجه و تمیز ندیده ایم و در اخبار و آثار و این قصد وجه و تمیز از اشیائی هستند که عموم مردم از آنها غافل هستند و چون مولا بیان نکرده معلوم می شود که دخیل در غرض او نیستند اگرچه بعض خاصه ای احتمال داده اند که قصد وجه و تمیز دخیل در غرض مولا هستند فتدبر جیدا و بنا بر قول مصنف اگر مکلف غافل نباشد لازمه حرف او آنست که باید او را بیاورد عقلا چون نظیر قصد امتثال می ماند که توجه به او غالبا دارند.

قوله:ثم إنّه لا اظنک الخ بعد گمان نمی کنم من که توهّم بنمائید و بگوئید ادله برائت شرعیه در اینجا مقتضی است برای عدم اعتبار قصد قربت و برائت جاری کنیم در آنها اگرچه قضیه اشتغال عقلا معتبر می داند و دخیل در غرض مولا می داند یعنی چرا در اقل و اکثر ارتباطیین گفتید قضیه اشتغال لازم می داند که دخیل باشد در غرض جزء و شرط عقلا چون شک در غرض مولا داریم ولی برائت شرعی را جاری می کنید در آنجا و می گویید دخیل در غرض مولا نیست.

جواب اینکه برائت شرعیه در جائی می آید که وضع و رفع آن شیء بدست مولا باشد و بشود جزء یا شرط در موضوع گرفته شود و اگر وضع و رفع بدست مولا نباشد

و دخل الجزء و الشرط فیه و ان کان کک الا انهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدلیل الرفع و لو کان اصلا یکشف انه لیس هناک امر فعلی بما یعتبر فیه المشکوک یجب الخروج عن عهدته عقلا بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلی کما عرفت فافهم.

مثل قصد قربت و نتوانیم آن را جزء یا شرط در موضوع قرار دهیم اشتغال عقلی جاری می شود و عقل می گوید باید آن را بیاوریم درحالی که دخیل بودن قصد قربه در غرض مولا شرعی نیست بلکه واقعی است.

برائت شرعیه جائی است وضع و رفع آن ممکن باشد شرعا

و قوله:دخل الجزء و الشرط فیه الخ و دخیل بودن جزء و شرط غالبا اگرچه شک در غرض مولا داریم بده جزء ساقط می شود که اقل باشد یا به اکثر یا یازده جزء می باشد ولی منشأ شک در غرض مولا در جزء و شرط است وضع و رفع آنها بدست مولاست از این جهت برائت جاری می کنیم چون برائت در جائی است که وضع و رفع آنها بدست مولا باشد پس بدلیل رفع و لو اصل برائت باشد کشف می کنیم که امر فعلی به آن چیزی که شک در آن داریم معتبر نیست و واجب نیست خارج بشویم از عهده آن و آن را عقلا بیاوریم بخلاف مقام و ما نحن فیه که علم داریم بموضوع امر فعلی و شک در اجزاء و شرائط آن نداریم و شک در غرض مولاست از این جهت عقلا باید احتیاط کنیم فافهم

مخفی نماند بر اینکه از کلمات مصنف استفاده می شود که برائت شرعیه در جائی می آید که وضع و رفع آن شیء بید مولا باشد از این جهت شک در جزء یا در شرط در اقل و اکثر ارتباطی برائت جاری می کنیم چون منشأ شرط و جزء بید مولاست و لو آنکه در آنجا شک در غرض داشته باشیم که عقلا باید احتیاط کرد و اما محل بحث ما چون قصد امتثال و امثال آن وضع و رفعش بید شارع نیست از این جهت برائت شرعی جاری نیست و قانون شک در غرض که عقلا باید احتیاط بکنیم جاری می شود.

جواب از این مطلب گذشت که شک در غرض بالاتر از شک در موضوع

المبحث السادس قضیه اطلاق الصیغه کون الوجوب نفسیا تعینیا عینیا لکون کل واحد مما یقابلها

مأمور به نمی شود یا متعلق آن چونکه مدرک احتیاط در هر دو حکم عقل است و عقل در جائی عقاب را جایز می داند که بیان رسیده باشد و اگر شک در بیان داشته باشیم فرقی ندارد بین موضوع تکلیف و غرض تکلیف که هر دو عقاب آن بلا بیان است اگر احتیاط نکنیم و بلا اشکال برائت را در هر دو جاری می کنیم.

علاوه بر اینکه وجوه چهارگانه که ممکن بود به یکی از آن طرف قصد امتثال و امثال آن را در موضوع مأمور به بگیریم گذشت و از اینجا است که اطلاقات اوامر با برائت شرعیه در جائی که اطلاق نداشته باشیم می رساند که اصل در اوامر توصلیه است و تعبدی دلیل می خواهد کما لا یخفی.

بحث ششم:اطلاق صیغه دال است که بر وجوب نفسی تعیینی عینی

اشاره

قوله:المبحث السادس الخ بحث ششم در اطلاق صیغه است قضیه اطلاق صیغه آنست که وجوب نفسی است در مقابل غیری و تعیینی است در مقابل تخییری و عینی است در مقابل کفائی یعنی چه چیز دیگری واجب باشد یا نباشد شما باید این وجوب را بجای بیاوری که به او نفسی می گویند و چه واجب های دیگر را بجا بیاوری یا نیاوری باز باید این واجب را بجا بیاوری و از گردن شما ساقط نمی شود.

و این معنی واجب تعیینی است بخلاف تخییری مثل خصال کفارات که اگر یکی از آنها را بجا آوردی باقی دیگر ساقط می شود نظیر شصت روز روزه که اگر انجام دادی دو فرد دیگر ساقط می شود که اطعام ستین نفر و عتق رقبه باشد و چه دیگران بجا بیاورند این واجب را و شما باید بجا بیاوری و از گردن شما ساقط نیست که این را واجب عینی می گویند مقابل کفائی که معنی کفائی آنست که کسان دیگر اگر انجام دادند از گردن شما ساقط می شود نظیر دفن میت و نظیر تمام صنایع و حرفه های دیگر چونکه در مقابل این سه عدد یعنی نفسی و تعیینی و عینی مقابل این ها غیری و تخییری و کفائی می باشد.

ص:41

یکون فیه تقید الوجوب و تضیق دائرته فاذا کان فی مقام البیان و لم ینصب قرینه علیه فالحکمه تقتضی کونه مطلقا وجب هناک شیء آخر أو لا اتی بشیء آخر أو لا اتی به آخر أو لا کما هو واضح لا یخفی.

قوله:یکون فیه تقید الوجوب الخ یعنی در این ها تقیید وجوب و ضیق نمودن و کم نمودن دائره وجوب است و این معنی قید است پس زمانی که مولا در مقام بیان باشد و نصب قرینه ای هم نکند بر مرادش حکمت اقتضاء می کند که واجب مولا مطلق باشد و نتیجه اطلاق این می شود وجوب نفسی تعیینی عینی کما اینکه این مطلب واضح است و گذشت مخفی نماند که بحث وجوب نفسی تعیینی عینی از دو جهت در آن بحث می شود یکی بحث اطلاق لفظی و دیگری بحث اصل عملی اما اصل عملی خواهد آمد ان شاءالله تعالی در برائت.

در بیان وجوب نفسی و وجوب تعیینی و وجوب عینی و مقابل آنها

و اما اصل لفظی با مقدمات حکمه همانطوری است که مصنف فرمود که اطلاق می رساند که وجوب نفسی تعیینی عینی می باشد الا آنکه این اطلاق از جهت هیئت و حکم است که مصنف بیان کرد و اما از جهت ماده و واجب و موضوع هم می توانیم ما تمسک باطلاق نمائیم که بگوئیم واجب مثل صلاه مقید به شیء نشده است و باطلاق ماده اثبات کنیم که وجوب نفسی تعیینی عینی است چونکه بنفی آن قیود باطلاق این معنی را ثابت می کند و لوازم اصول لفظیه حجت است و نفی آن طرف اثبات این طرف را می نماید

و اما معنی وجوب مقدمی و واجب تخییری و کفائی که طرف مقابل می باشد بیان معانی آنها در جای خود است که وجوب غیری مثل صلاه با طهارت که طهارت وجوب غیری دارد و صلاه وجوب نفسی باین معنی که وجوب طهارت وجوب تبعی غیری است از نماز کما آنکه می آید و نفس خود صلاه اجزاء آن مأمور به می باشد متقیدا به طهارت که قید خارج است از وجوب نفسی و اجزاء امر نفسی روی آنها رفته است و این اجزاء خارجیه مأمور به است ولی تقید که نسبت بین صلاه و طهارت باشد آن جزء عقلی است کما آنکه گذشت.

و بنا بر قول مصنف امر روی آن تقید نرفته است بلکه وجوب آن عقلی است

ص:42

المبحث السابع انه اختلف القائلون بظهور صیغه الامر فی الوجوب این مختصر معنی وجوب غیری است و اما معنای وجوب تخییری آنست که بعضی قائلند بر اینکه مثل عتق و روزه گرفتن شصت روز و اطعام فقراء همچنین این هر سه واجب هستند بوجوب تعیینی ولی وجوب آنها مشروط است که هرکدام را آوردی باقی دیگر ساقط می شود وجوب آنها باین معنی که اگر عتق رقبه را بجا آوردی وجوب اطعام و صیام ساقط می شود و بالعکس اگر یکی دیگر از این ها را آوردی باقی دیگر ساقط می شود.

و این معنی را برای واجب تخییری نموده اند بعضیها و این صحیح نیست برای آنکه اگر هر سه را ترک کرد لازمه آن آنست که سه عقاب داشته باشد چون هرکدام واجب تعیینی بوده اند علاوه بر این ها که غرض از این سه چیز یک غرض است و کشف می شود از این جهت که واجب هم یکی از این سه چیز است.

وجه دوم برای معنای وجوب تخییری آنست که یکی از این افراد مأمور به است و مفهوم احد که گرفته شده است از این افراد آن متعلق امر است و لو آن مفهوم جامع انتزاعی است و حقیقی نیست ولی چون متعلق آنکه از افراد خارجیه است مقدور مکلف است مانعی ندارد موضوع تکلیف واقع بشود.

و اما معنای وجوب کفائی این معنی هم همان معنای وجوب تخییری است یعنی یکی از مکلفین است مثلا دفن میت واجب است مشروط به اینکه کسان دیگر انجام ندهند یا جامع مکلفین مکلف هستند نه خصوص باشد و طبیعت مکلفین مأمور می باشد ولی بقاء وجوب آنها مشروط به آنست که شخص دیگری این دفن میت را عمل نکنند و فرق بین وجوب تخییری و وجوب کفائی آنست که وجوب تخییری متعلق مأمور به چند چیز است مثل عتق رقبه یا اطعام و واجب کفائی متعلق آن مکلفین می باشند که یکی از آنها اگر انجام وظیفه نمود از باقی ساقط است.

بحث هفتم:امر عقیب حظر موجب وجوب است یا غیره و اقوال آن

قوله:المبحث السابع الخ بحث هفتم در اینست که اختلاف نموده اند علماء در ظهور صیغه امر در وجوب

وضعا او اطلاقا فیما اذا وقع عقیب الحظر او فی مقام توهمه علی اقوال نسب الی المشهور ظهورها فی الاباحه و الی بعض العامه ظهورها فی الوجوب و الی بعض تبعیتها لما قبل النهی ان علق الامر بزوال علة النهی الی غیر ذلک و التحقیق انه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال فانه قل مورد منها یکون خالیا عن قرینه علی الوجوب او الاباحه او التبعیه و مع فرض التجرید عنها وضعا یا اطلاقا در موقعی که بعد از حظر و منع بیاید مثل آیه: وَ إِذٰا حَلَلْتُمْ فَاصْطٰادُوا» که وارد شده است این آیه شریفه بعد از قوله تعالی: یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاٰ تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» که این امری که فاصطادوا دارد آیا در وجوب است یا غیره که محل خلاف ماست یا بعد از مقام توهم حظر بیاید مثل آنکه عبد احتمال می داد بنظر خودش فلان عمل صحیح نیست ولی بعد از آنکه سؤال کرد از مولا و مولا جواب داد بجا بیاور آن کار را که این مورد هم محل خلاف ماست.

و مخفی نماند که ظهور صیغه امر در وجوب بنا بر قول مصنف وضعا و لغتا می باشد یعنی وضع شده در وجوب یا اطلاقا بمقدمات حکمت دال بر وجوب است ولی ما قائل بودیم به اینکه صیغه امر در موقع اطلاق عقلا دال به وجوب می باشد نه وضعا و حال اینکه اختلاف نموده اند در ظهور امر بعد از حظر و منع که آیا ظهور در چه چیزی دارد نسبت داده اند بمشهور که مشهور گفته اند ظهور در اباحه دارد و باز نسبت داده اند به بعضی عامه که قائلند بر اینکه امر بعد از حظر ظهور در وجوب دارد.

و باز نسبت داده اند به بعضی دیگر که می گویند امر بعد از حظر تابع ما قبل حظر را دارد اگر معلق شده باشد امر بزوال علت نهی مثل: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ» یعنی اگر قبل از حظر ظهور در وجوب داشت الآن هم ظهور در وجوب دارد و اگر در غیره الآن هم تابع همان ظهور ما قبل حظر است و اقوال دیگری در این بابت گفته شده است.

قوله:و التحقیق انه لا مجال الخ و تحقیق اینست که مجالی نیست برای تشبث و تمسک نمودن بموارد استعمالات

لم یظهر بعد کون(کونها ظ)عقیب الحظر موجبا لظهورها فی غیر ما تکون ظاهره فیه غایه الامر یکون موجبا لاجمالها غیر ظاهره فی واحد منها الا بقرینه اخری کما اشرنا.

المبحث الثامن الحق ان صیغه الامر مطلقا لا دلاله لها علی المره و لا التکرار فان المنصرف عنها لیس الا طلب ایجاد الطبیعه المأمور بها فلا دلاله لها علی احدهما لا بهیئتها و لا بمادتها.

چونکه کم است در موارد استعمال که امر خالی باشد از قرینه بر وجوب یا اباحه یا تبعیت ما قبل و هرکدام از این مواردی که تمسک بر وجوب کرده اند یا اباحه یا تبعیه با قرینه بوده و ما می خواهیم ببینیم معنی امر در این موارد چیست نه مورد استعمال آن چونکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و علی الفرض اینکه صیغه برهنه باشد از این قرائن بر وجوب یا اباحه یا تبعیه ظاهر نمی شود صیغه بعد از حظر موجب باشد برای ظهور در غیر آنچه که ما قبل از حظر داشته یعنی اگر صیغه برهنه باشد از قرینه ظهور ما قبل از حظر را از بین می برد و الآن هم ظهور در چیزی ندارد.

و نهایه امر اینست که می باشد موجب برای اجمال و ظهور در هیچ کدام از این معانی که گفتیم ندارد الا به قرینه دیگری که باشد کما اشرنا و آنچه را که حجیه عقلائی دارد ظهور لفظ است در معنای خودش چه معنی حقیقی باشد چه مجازی و بعد از آنکه لفظ در معنای خودش مجمل شد و ظهوری ندارد چون کلام طوری واقع شده است که عقیب حظر قرینه شده است برای عدم ظهور لفظ در معنای اولی و غیرش و از این جهت بناء عقلا بر عمل تعبد بر اصاله الحقیقه نداریم هرآنچه که معتبر است در بین عقلا ظهور لفظ است در معنی کما آنکه گذشت.

بحث هشتم:صیغه امر دلالت بر مره و تکرار نیست و وجه آن

اشاره

قوله:المبحث الثامن الخ بحث هشتم در دلالت صیغه امر است که آیا موقعی که مولا امری نمود این امر او دال بر مره است یا تکرار مصنف می فرماید که حق اینست که صیغه امر مطلقا

و(اما-ظ)الاکتفاء بالمره فانما هو لحصول الامتثال بها فی الامر بالطبیعه کما لا یخفی.

یعنی نه به ماده آن و نه به هیئت آن به هیچ کدام دال بر مره و تکرار نیست و دلالت بر هیچ کدام از این مره و تکرار ندارد و فقط صیغه امر انصراف و تبادر دارد در طلب ایجاد طبیعت مأمور به.

پس موقعی که دال بر ایجاد طبیعت مأمور به شده دلالت بر مره و تکرار ندارد نه به هیئت آن و نه به ماده آن مراد از هیئت مثل صل هیئت امری و همچنین تمام هیئات افعال که وضع حرفی است باین معنی که نسبت ماده را مثلا مثل صل بمخاطب می دهد و می رساند هیئت که واجب است ایجاد ماده صلاه را پس هیئت نه دلالت بر مره می کند و نه بر تکرار.

و اما ماده امر که مثلا صلاه باشد آنهم لفظ صلاه برای طبیعت صلاه وضع شده است و هیچ خصوصیتی در او معتبر نیست همچنانی که مثلا لفظ صلاه دلالت بر یک رکعت یا دو رکعت یا سه یا زیادتر یا با شرائط مثل با طهارت یا بی طهارت تمام این حالات لفظ صلاه دال برآن طبیعت است و صدق می کند و هیچ کدام از این خصوصیات جزء یا شرط موضوع له نیست مره و تکرار هم همین طور است هیچ کدام از این ها شرط یا جزء موضوع له نیست کما اینکه در باب حروف گذشت کما لا یخفی.

قوله:و الاکتفاء بالمره الخ و ممکن است اشکال کنید که اگر صیغه امر دال بر مره و تکرار نیست چرا ما یک دفعه می آوریم.

جواب اینکه ایجاد نمودن طبیعت حد اقل احتیاج بمره دارد و اکتفاء نمودن ما بمره بجهت حاصل شدن طبیعه مأمور به است و ناچار آن را می آوریم چون که طبیعت ناچار در ضمن فرد ایجاد می شود کما لا یخفی.

مخفی نماند بر اینکه نواهی مثل لا تشرب الخمر چون استفاده از او نظیر

ثم لا یذهب علیک ان الاتفاق علی ان المصدر المجرد عن اللام و التنوین لا یدل الاعلی الماهیه علی ما حکاه السکاکی لا یوجب کون النزاع هاهنا فی الهیئه کما فی الفصول فانه غفله و ذهول عن ان کون المصدر کذلک لا یوجب الاتفاق علی ان ماده الصیغه لا تدل الاعلی الماهیه.

قضایای حقیقت است برگشت قضیه حقیقت باین است که هرکجا موضوع خمر پیدا شد و وجود خارجی پیدا کرد حرمت هم بر او ثابت می شود چه افراد موضوع او عرضی باشد و چه طولی عرضی مثل افرادی که فعلا موجود است در عرض هم است و افراد طولیه آن افرادی است که آینده پیدا می شود الی یوم القیامه و در این موارد اشکالی نیست که تکرار در او هست و بعدد موضوعات حکم هم متعدد می شود کما آنکه مثل صلاه یومیّه و صوم این ها هم تکرار می شود در محل خودش و قرینه خارجیه دلالت بر آنها می کند مثل حج که باز قرینه دلالت بر مره می کند این موارد محل نزاع ما نیست و فقط محل نزاع آنجا است که قرینه بر مره و تکرار نباشد آنهم گذشت که صیغه نه دلالت بر مره دارد و نه بر تکرار نه به ماده آن و نه به هیئت آن.

قوله:ثم لا یذهب علیک ان الاتفاق الخ مصنف می فرماید که اما بعد در فصول نقل قول نمود از سکاکی که سکاکی گفته ما اتفاق داریم بر اینکه مصدر که مجرد از الف و لام و تنوین باشد دلالت ندارد الا بر ماهیت مأمور به و هیچ دال بر مره و تکرار نیست.

و مخفی نماند که اگر مصدر الف و لام داشته باشد دال بر جمع است و تنوین هم دال بر افراد اوست.

و حاصل سکاکی گفته بعد از آنکه ما اتفاق داریم بر اینکه مصدر دال بر مره و تکرار نیست بلکه دال بر ایجاد ماهیت مأمور به است دیگر دعوای در بابت مصدر نداریم و فقط نزاع ما در هیئه امر است چون گفتیم امر نه دال بر مره است نه بر تکرار نه به هیئت او و نه به ماده او.

مصنف می فرماید این حرفی که سکاکی زده موجب نمی شود که نزاع ما فقط

ضروره ان المصدر لیست ماده لسائر المشتقات بل هو صیغه مثلها کیف و قد عرفت فی باب المشتق مباینه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنی و کیف بمعناه یکون ماده لها فعلیه یمکن دعوی اعتبار المره او التکرار فی مادتها کما لا یخفی

ان قلت فما معنی ما اشتهر من کون المصدر اصلا فی الکلام.

در هیئت امر باشد همان طور که در فصول گفته چونکه این غفلت و فراموشی است از اینکه مصدر که دال بر ماهیت باشد موجب نمی شود که اتفاق داشته باشیم بر اینکه ماده صیغه امر دال بر ماهیت است یعنی مصدر که دال بر ایجاد ماهیت است موجب نمی شود که بگوئیم اتفاق داریم بر اینکه ماده امر دال بر مره و تکرار نیست بلکه دال بر ماهیت است.

مصدر اصل در مشتقات نیست بلکه آن صیغۀ مثل آنها است

قوله:ضروره ان المصدر الخ ضروری است که مصدر ماده برای دیگر مشتقات نیست بلکه مصدر هم مثل صیغ دیگر یک صیغه است مثل آنها مثل الضرب یک ماده ای دارد و یک هیئتی کما آنکه ضرب هم یک ماده ای دارد و یک هیئتی و همچنین باقی افعال هرکدام صیغه ای برأسه می باشند دلیل بر اینکه کدام مقدم و مؤخر هستند نداریم در وضع درحالی که در باب مشتق گفتیم که مصدر و سایر مشتقات بحسن معنی مباین و ضد هستند یعنی مصدر را ممکن نیست حمل بر سایر مشتقات.

مثلا ممکن نیست حمل کنیم مصدر را بر ضارب و بگوئیم الضارب ضرب و بالعکس کما آنکه گذشت پس چطور می شود که مصدر ماده برای سایر مشتقات باشد پس بنابراین شما که گفتید ما اتفاق داریم بر اینکه مصدر دال بر ماهیت است محل نزاع ما را تغییر نمی دهد بلکه نزاع در هیئت و در ماده است که آیا دال بر مره هستند یا تکرار یا ماهیت.

قوله:ان قلت فما معنی ما اشتهر الخ گفتیم که مصدر اصل برای مشتقات دیگر نیست اشکال شده پس اینکه مشهور

قلت مع أنّه محل الخلاف معناه ان الذی وضع اولا بالوضع الشخصی ثم بملاحظته وضع نوعیا او شخصیا سایر الصیغ التی تناسبه.

مما جمعه معه ماده لفظ متصوره فی کل منها و منه بصوره و معنی کذلک هو المصدر او الفعل فافهم.

است و می گویند مصدر اصل در کلام است پس این حرف چیست.

قوله:قلت الخ جواب با اینکه این حرف که مصدر اصل کلام است محل خلاف است که بعضی می گویند مصدر اصل کلام است مثل بصریین و بعضی می گویند فعل اصل می باشد مثل کوفیین و بعضی می گویند هرکدام اصل برای خود هستند و حق هم همین است علاوه بر این معنای اینکه مشهور است که مصدر اصل کلام است اینست که واضع در ابتداء یک لفظی را وضع نموده بوضع شخصی و واضع چه ذات اقدس الهی باشد یا بندگان یا هر دو کما اینکه در باب وضع گذشت و بعد سایر صیغها به ملاحظه این وضع شخصی وضع شده حال وضع نوعی باشد یا وضع شخصی یعنی سایر صیغها را یا وضع نوعی داشته باشد و یا اینکه هرکدام یک وضع شخصی داشته باشند.

قوله:مما جمعه معه الخ یعنی همچنان که در وضع شخصی باید واضع ماده لفظ را و هیئت لفظ را و معنای آن را تصور نماید همچنین سایر صیغها باید این سه جهت در آنها باشد یعنی ماده لفظ و صوره لفظ که هیئت باشد و معنی آن را و البته باید صیغه های دیگر که وضع می شود مناسبت با این وضع اولی داشته باشند در این سه جهت که گفتیم.

و حاصل اینکه در هر وضعی باید سه تصور واضع بنماید یکی تصور ماده دوم تصور صورت سوم تصور معنی مثل ضرب که ماده ضاد و راء و باء را تصور نموده و هیئت آن را هم ملاحظه نموده با معنای مصدری و این وضع اولی را که وضع شخصی

ثم المراد بالمره و التکرار هل هو الدفعه و الدفعات او الفرد و الافراد و التحقیق ان یقعا بکلا المعنیین محل النزاع و ان کان لفظهما ظاهرا فی المعنی الاول.

نمودیم آن را مصدر می گویند بعضی،و بعضی دیگر می گویند فعل است و کلام در اینست که این سه جهت در وضع شخصی در مصدر ملاحظه شده اولا یا در فعل پس بنابراین بیانی که نمودیم مصدر اصل کلام نشد چون مصدر با ماده و هیئت و معنی این سه جهت در تمام افعال باید باشد تا آنکه مصدر اصل افعال باشد و این معنی بالضروره مباینت دارد با افعال چون معنای مصدر اصل حدث است و معنای فعل کیفیت حدث است بفاعل چه صدوری و چه وقوعی و غیر این ها.

بله ممکن است بگوئیم مراد از اصل یعنی ماده ضرب که ضاد و راء و باء باشد در تمام صیغه های فعل این ماده می باشد مثل ضرب و یضرب و ضارب و غیره ولی این سه حرف مصدر نیستند بلکه حروفی می باشند که با هیئت معنی دارند و بدون هیئت بدون معنی می باشند قول مصنف که فرمود وضع اولی وضع شخصی است البته اشکالی در فرق بین وضع شخصی و نوعی در باب وضع گذشت که آن را اعاده نمی نمائیم رجوع شود بباب وضع.

مراد بمره و تکرار دفعه و دفعات است یا فرد و افراد

قوله:ثم المراد بالمره و التکرار الخ.

گفتیم که اختلاف است در اینکه امر دال بر مره است یا تکرار یا طبیعت مأمور به،حال ببینیم مراد از مره و تکرار چیست مصنف می فرماید مراد از مره و تکرار آیا دفعه و دفعات است یعنی یک دفعه که بجا آوریم آیا زمانهای بعد هم باید بجا بیاوریم یا نه و یا اینکه مراد از مره و تکرار فرد یا افراد است یعنی یک فرد از مأمور به مراد است یا افرادی و فرق بین این دو قول در امتثال معلوم می شود.

مثلا اگر در آن واحد گفت اعتقت رقابی و ده نفر از عبید را آزاد نمود در این مورد دفعه صدق می کند و همچنین افراد هم صدق می کند و اگر یک فرد از عبید را آزاد

ص:50

و توهم انه لو اريد بالمره الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى من ان الامر هل يتعلق بالطبيعه او بالفرد فيقال عند ذلک و على تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه.

و اما لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين كما لا يخفى فاسد لعدم العلقه بينهما لو اريد بها الفرد ايضا فان الطلب على القول بالطبيعه انما يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج ضروره ان الطبيعه من حيث هى ليست الا هى لا مطلوبه و لا غير مطلوبه.

نمود و لو دفعه صدق می کند برآن ولی افراد برآن صدق نمی کند و بنا بر اینکه امر متعلق بفرد باشد اگر افراد را در آن واحد آزاد نمود مثل مثال قبلی البته زیادی از یکی بدون فائده است و مأمور به نبوده است و تحقیق اینست که هر دو از این دو معنی محل نزاع ماست اگرچه لفظ مره و تکرار ظهور دارد در دفعه و دفعات.

قوله:و توهم انه لو اريد الخ:

و گمانی که شده از صاحب فصول(ره)بر اینکه اگر اراده کنیم بمره فرد را و بگوئیم مراد از مره فرد می باشد انسب است بلکه لازم اینست که قرار بدهیم این بحث را تتمه بحث آتی که می آید در باب امر که آیا امر تعلق می گیرد به طبیعت یا بفرد و در آنجا هم بگوئیم که علی الفرض بر اینکه امر تعلق می گیرد بفرد آیا تعلق می گیرد بفرد واحد یا افراد متعدد یا اینکه امر به هیچ کدام از فرد واحد یا افراد متعدده تعلق نمی گیرد بلکه تعلق می گیرد به طبیعت مأمور به.

و بنابراین دلیل نداریم بر اینکه این بحث امر را با بحث آتی جدا کنیم از همدیگر و این ها یکی هستند پس لازم است که این بحث را تتمه بحث آتی قرار بدهیم چونکه اگر گفتیم امر دال بر فرد است علاقه بین این بحث و بحث آتی آتی در باب اینکه

و لهذا الاعتبار کانت مردده بین المره و التکرار بکلا المعنیین فیصح النزاع فی دلاله الصیغه علی المره و التکرار بالمعنیین و عدمها اما بالمعنی الاول فواضح و اما بالمعنی الثانی فلوضوح ان المراد من الفرد او الافراد وجود واحد او وجودات.

امر تعلق می گیرد به طبیعت یا بفرد موجود می باشد بلی اگر گفتیم در اینجا اراده شد از مره دفعه آن موقع علاقه بین این بحث و بحث آتی موجود نمی باشد کما لا یخفی مصنف می فرماید که این توهم و گمان فاسد است چونکه بین این بحث و بحث آتی علاقه ای وجود ندارد اگرچه اراده کنیم از مره فرد را ایضا پس در آنجا هم که می گوییم امر دال بر طلب طبیعت می باشد طبیعت باعتبار وجود مراد است نه طبیعت بما هی هی چون طبیعت بما هی هی نه مطلوب ماست و نه غیر مطلوب ما چون طبیعت بما هی هی نه وجود دارد و نه وجود ندارد نه فرد است و نه افراد پس ما هم که می گوییم امر دال بر ایجاد طبیعت است طبیعت باعتبار وجود مراد ماست نه طبیعت بما هی هی.

قوله:و بهذا الاعتبار کانت مره الخ گفتیم که صاحب فصول فرمود که اگر امر دال بر فرد یا افراد باشد یعنی طبیعت یا افراد باشد سزاوار است که این بحث را در بحث آتی بنمائیم چون علاقه بین این بحث و بحث آتی موجود است و مصنف جواب داد که این توهم فاسد است چونکه علی الفرض اگر بگوئیم امر دال بر طبیعه می باشد باز علاقه ای بین این بحث و بحث آتی وجود ندارد و حال می فرماید بنابراین اعتبار که امر دال بر طبیعه می باشد مراد بین مره و تکرار به هر دو از معنیین که گفتیم یکی دفعه و دفعات بود و دوم طبیعه و افراد صحیح است اما بمعنی اول که دفعه و دفعات باشد که واضح است چونکه صاحب فصول هم فرمود اگر بگوئیم امر دال بر دفعه و دفعات است علاقه ای بین این بحث و بحث آتی وجود ندارد و اما بمعنی دوم یعنی طبیعت و افراد اگر بگوئیم پس واضح است که مراد از فرد یا افراد وجود واحد است یا موجودات متعدده.

و انما عبر بالفرد لان وجود الطبیعه فی الخارج هو الفرد غایه الامر خصوصیته و تشخصه علی القول بتعلق الامر بالطبائع بلازم المطلوب و خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالافراد فانه مما یقومه.

تنبیه:لا اشکال بناء علی القول بالمره فی الامتثال و انه لا مجال للاتیان بالمامور به ثانیا علی ان یکون ایضا به الامتثال فانه من الامتثال بعد الامتثال قوله:و انما عبر بالفرد الخ:

و ممکن است بگوئید چرا مصنف گفت فرد و افراد و نگفت طبیعت و افراد جواب اینکه طبیعت در خارج که می خواهد وجود پیدا بکند حد اقل باید در ضمن یک فرد باشد و در ضمن یک خصوصیاتی باشد اینست که مصنف فرمود فرد یا افراد و نهایه امر در این خصوصیت است که اگر قائل شدیم بر اینکه امر دال بر طبیعت است این خصوصیات و تشخصات متعلق او و جزء مأمور به نمی شوند بلکه لازمه مطلوب هستند و اگر قائل بر این شدیم که امر دال بر افراد است این تشخصات و خصوصیات از مقدمات او هستند و جزء موضوع امر می شوند.

مثلا اگر انسانی مولائی را بخواهد دعوت کند و این مولا بدون افراد دیگر از غلام و غیره ممکن نیست تنها بیاید و در این مورد اگر مراد او ذات مولا باشد قهرا مطلوب او همان مولا است که اگر ممکن بود ذات مولا بدون افراد دیگر البته او را دعوت می کرد و غرض او همان ذات مولاست و افراد دیگر من باب ناچاری و لا علاجی می باشد و اما اگر مراد او مولا و خواصی که اطراف او می باشند باشد قهرا غرض او خود مولا خواص می باشند که اگر خود مولا را فرضا دعوت می کرد امتثال امر نشده است چون ذات مولا به تنهائی مأمور به نبوده است بلکه با خصوصیات و افراد دیگر می باشد.

قوله:تنبیه لا اشکال بناء علی القول بالمره فی الامتثال الخ اشکالی نیست اگر قائل بشویم که امر دال بر مره است در اینکه یک مرتبه که

و اما علی المختار من دلالته علی طلب الطبیعه من دون دلاله علی المره و لا علی التکرار فلا یخلو الحال اما ان لا یکون هناک اطلاق الصیغه فی مقام البیان بل فی مقام الاهمال او الاجمال فالمرجع هو الاصل و اما ان یکون اطلاقها فی ذلک المقام فلا اشکال فی الاکتفاء بالمره فی الامتثال.

و انما الاشکال فی جواز ان لا یقتصر علیها فان لازم اطلاق الطبیعه المأمور بها هو الاتیان بها مره او مرارا لا لزوم الاقتصار علی المره کما لا یخفی.

بجا آوردیم مأمور به را امتثال شده است و مجالی باقی نمی ماند بر اینکه باز مأمور به را بیاوریم چون مرتبه دوم امتثال بعد از امتثال است مثلا مولا گفت آب بیاور و ما آب آوردیم امتثال امر شد اگر دوباره آب بیاوریم این امتثال بعد از امتثال است و این محال است چونکه غرض حاصل شد که آب آوردن باشد و اگر امتثال نشده باشد افراد دیگر هم ممکن نیست امتثال باشد چونکه افراد دیگر هم مثل فرد اولی می باشد.

و اما بنا بر مختار ما که گفتیم امر دال بر ایجاد طبیعت است و دلالت بر مره و تکرار ندارد خالی نیست از دو حال یا اینکه مولا در مقام اطلاق صیغه نبوده و در مقام بیان نبوده است بلکه در مقام اهمال یا اجمال بوده اهمال یعنی مولا غرض او به بیان و اخفاء تعلق نگرفته است و اجمال آنست که غرض او تعلق گرفته باخفاء البته اهمال و اجمال در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت چون که اهمال در مقام ثبوت محال است کما آنکه مرارا گذشت.

در اینجا رجوع می کنیم باصل عملی که مثلا مولا آب خواست و ما یک مرتبه آوردیم آیا باز هم احتیاج به آب دارد یا نه اصل برائت است در افراد طولیه و عرضیه و یا اینکه مولا در مقام بیان بوده پس در این حال اشکالی نیست در اینکه اکتفاء بمره کافی است برای امتثال و احتیاج ثانوی ندارد و لکن اشکال در اینجا در این است که جایز است اکتفاء نکنیم بمره و باز هم مأمور به را بجا می آوریم یا نه پس در

و التحقیق ان قضیه الاطلاق انما هو جواز الاتیان بها مره فی ضمن فرد او افراد فیکون ایجادها فی ضمنها نحوا من الامتثال کایجادها فی ضمن الواحد لا جواز الاتیان بها مره و مرات فانه مع الاتیان بها مره لا محاله یحصل الامتثال و یسقط به الامر فیما اذا کان امتثال الامر علیه تامه لحصول الغرض الاقصی بحیث یحصل بمجرده فلا یبقی معه مجال لاتیانه ثانیا بداعی امتثال آخر او بداعی ان یکون الاتیانان امتثالا واحدا لما عرفت من حصول الموافقه باتیانها و سقوط الغرض معها و سقوط الامر بسقوطه فلا یبقی مجال لامتثاله اصلا.

این حال لازمه اطلاق طبیعت مأمور به که آوردیم دال بر مره و تکرار نبود بلکه ایجاد طبیعت مأمور به می بود پس لزومی ندارد که اکتفاء کنیم بر مره بلکه می توانیم باز هم مأمور به را بجا بیاوریم و امتثال دیگری را بنمائیم کما لا یخفی.

امتثال بعد الامتثال ممکن نیست در اوامر

قوله:و التحقیق الخ:

و تحقیق این است که قضیه اطلاق صیغه می رساند که جایز است آوردن آن مامور به را مره در ضمن یک فرد یا افرادی در آن واحد که به او افراد عرضیه می گویند مثل عتق رقبه که در آن واحد یک رقبه را عتق کنیم یا رقبه هائی را عتق کنیم البته در آن واحد پس می باشد ایجاد آن طبیعت در ضمن افراد یک قسم از امتثال مثل اینکه آن طبیعت را در ضمن یک فرد بیاوریم در ضمن افراد هم امتثال حاصل شده است نه اینکه جایز است آوردن مامور به مره و مرات یعنی حال که عتق رقبه نمودیم در زمان بعد هم باز عتق کنیم چون که یک مرتبه که مأمور به را آوردیم حال در ضمن یک فرد باشد یا افرادی در آن واحد باین اتیان ناچار حاصل می شود امتثال و ساقط می شود امر بآن اتیان.

البته این مطلب در جائیست که علت تامه برای حصول غرض اقصی فقط امتثال باشد به حیثی که حاصل می شود غرض بمجرد امتثال مثل همان عتق رقبه در این حال

و اما اذا لم یکن الامتثال علة تامه لحصول الغرض کما اذا امر بالماء لیشرب او یتوضأ فاتی به و لم یشرب او لم یتوضأ فعلا فلا یبعد صحه تبدیل الامتثال باتیان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا کما کان له ذلک قبله علی ما یأتی بیانه فی الاجزاء.

مجالی باقی نمی ماند بر اینکه باز مأمور به را بیاوریم بداعی امتثال دیگر،یعنی اگر خواستیم مأمور به را باز بیاوریم بداعی امتثال نمی توانیم بیاوریم و یا بقصد اینکه این اتیان با اتیان اولی هر دو امتثال واحد هستند این هم صحیح نیست چون شناختی قبلا که گفتیم ساقط شده غرضی به یک اتیان و امر هم بجهت سقوط غرض ساقط می شود پس مجالی دیگر باقی نمی ماند برای اتیان مامور به ثانیا.

در قول مصنف که امتثال بعد از امتثال را جایز می داند

قوله:و اما اذا لم یکن الامتثال الخ.

و اما اگر امتثال علت تامه برای سقوط غرض نباشد مثل اینکه مولا امر می کند آب بیاورد یا برای خوردن یا برای وضوء گرفتن و ما آب را آوردیم ولی هنوز مولا نیاشامیده یا هنوز وضوء نگرفته است در این حال می توانیم این آب را برداریم و جای او آب بهتری یا مثل او را بیاوریم چون غرض اصلی که خوردن یا وضوء گرفتن باشد هنوز حاصل نشده است پس می توانیم آب را عوض کنیم و آب دیگری را جای او بیاوریم کما اینکه قبل از آوردن آب می توانستیم هر آبی را بیاوریم حال هم تبدیل امتثال صحیح است بنا بر آنچه که می آید در باب اجزاء که می توانیم تبدیل امتثال کنیم.

مخفی نماند بر اینکه قول مصنف که می فرماید در مثل اتیان آب برای خوردن یا وضوء در این موارد غرض حاصل نشده است این مطلب درست نیست چونکه غرض از آوردن آب آوردن او بود و فرض این است که مکلف امتثال امر را نمود و غرض ساقط شد که حصول آب باشد نزد مولا و اگر غرضی ساقط نشده باشد امتثالهای دیگر هم مسقط آن غرضی نیست چون که امتثال های دیگر هم مثل اولی

است و هیچ تفاوتی بین آنها نیست.

و اما اینکه مصنف فرمود وضوء گرفتن یا خوردن آب تکلیف عبد باشد که آن را حاصل کند این جهت تحت اختیار عبد نیست تا مکلف باشد سقوط آن را عبد چونکه خوردن آب یا وضوء گرفتن مولا تحت اختیار خود مولاست و چگونه چیزی را که عبد ممکن نیست آن را ایجاد کند مکلف بآن می باشد پس امتثال بعد از امتثال محال است و معقول نیست و امر ساقط شده است مگر آنکه تشریعا بیاورد.

بلی بعض موارد مثل صلاه آیات وارد شده است که اگر عبد نماز واجبش را خواند مادامی که آیه باقی است مثل اینکه هنوز آفتاب باز نشده است ثانیا نماز را بخواند و همچنین در صلاه معاده کسی که نماز خود را بفرادی خوانده ثانیا به جماعت بخواند و ممکن است کسی بگوید امتثال بعد از امتثال است جواب آنکه در این موارد امتثال بعد از امتثال نیست بلکه نفس صلاه جماعت یا صلاه آیات دیگر مستحب است و چون که فرض آنست که صلاه واجب را در دو مورد مذکور مکلف آورده است.

بلی در بعض روایات وارد شده است که صلاه دومی را در جماعت صلاه فریضه قرار بدهد و نیت واجب کند البته این یک ظهوری بیشتر نیست برای قرینه قطعیه که امتثال بعد از امتثال ممکن نیست باید حمل کنیم بر اینکه مثلا قضای واجب قبلی باشد کما آنکه در بعض روایات وارد شده است همچنان که دست از ظهورات برمی داریم در آنجائی که قرینه قطعیه برخلاف آن داشته باشیم کما اینکه تفصیل این مطلب در باب اجزاء ان شاءالله تعالی خواهد آمد و از اینجا معلوم می شود که احتیاط در عبادات مثل صلاه و صوم و حج و غیره اگر کسی ثانیا آنها را آورد امتثال بعد از امتثال نیست بلکه باخبار احتیاط که وارد شده است در دین مستحبا آنها را می آورد اضافه بر اینکه عقل حاکم است که احتیاط در هر موردی حسن و نیکو است کما لا یخفی

المبحث التاسع الحق انه لا دلاله للصیغه لا علی الفور و لا علی التراخی نعم قضیه اطلاقها جواز التراخی و الدلیل علیه تبادر طلب ایجاد الطبیعه منها بلا دلاله علی تقییدها باحدهما فلا بد فی التقیید من دلاله اخری کما ادعی دلاله غیر واحد من الآیات علی الفوریه و فیه منع.

ضروره ان سیاق آیه وَ سٰارِعُوا إِلیٰ مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ و کذا آیه فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرٰاتِ انما هو البعث نحو المسارعه الی المغفره و الاستباق الی الخیر من دون استتباع ترکهما للغضب و الشر ضروره ان ترکهما لو کان مستتبعا للغضب و الشر کان البعث بالتحذیر عنهما انسب کما لا یخفی.

بحث نهم:دلالت نداشتن صیغۀ امر بر فور و تراخی و در ادله آنها

اشاره

قوله:المبحث التاسع الخ.

بحث نهم در دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی می باشد حق اینست که صیغه امر دال بر فور یا تراخی نمی باشد بله قضیه اطلاق صیغه دال بر تراخی می باشد مثلا اینکه مولا بگوید صل که اطلاق صیغه صل دال بر تراخی می باشد و دلیل بر این مطلب آنست که صیغه امر تبادر دارد در ایجاد طبیعت مامور به و هیچ دلالتی بر فور یا تراخی ندارد و گذشت که هیئت صیغه دلالت بر نسبت ماده است به مخاطب و خود ماده هم هیچ خصوصیتی در او اخذ نشده است و معنای صل یعنی ایجاد کن صلاه را و هیچ خصوصیتی در ماده صلاه گرفته نشده است و از این جهت فور و تراخی هم یکی از خصوصیات است که اخذ در آن نشده است و قهرا معنای تراخی از آن استفاده می شود نظیر یک مرتبه ایجاد کردن مأمور به کما آنکه گذشت.

پس بنابراین لا بد است برای تقیید صیغه امر بر فور از دلالت نمودن دلیل دیگری که خارج از صیغه باشد کما اینکه ادعا شده بر اینکه صیغه امر دال بر فور می باشد بدلیل این آیات که می آید قوله و فیه منع جواب اینکه در این آیات منع است.

قوله:ضروره ان سیاق آیه الخ.

ضروری است که سیاق آیه و سارعوا الی مغفره من ربکم و همچنین آیه

ص:58

فافهم مع لزوم کثره تخصیصه فی المستحبات و کثیر من الواجبات بل اکثرها فلا بد من حمل الصیغه فیهما علی خصوص الندب او مطلق الطلب و استبقوا الخیرات همانا برای بعث و تشویق نمودن مردم است برای اسباب مغفرت و خیرات که فعل مأمور به باشد بدون اینکه اگر سرعت ننمودن در مغفرت و خیرات شامل غضب خداوند بشوند ضروری است که اگر این آیات به نحوی بود که ترک سرعت شامل غضب می شد بهتر این می بود که بگوید اگر سرعت نگیرید در مغفرت و خیرات شامل غضب خداوند می شوید نه اینکه بگوید سرعت بگیرید در مغفرت کما لا یخفی.

مخفی نماند که آیه سارعوا و آیه و استبقوا الخیرات ظهور در وجوب دارد کما آنکه ثابت کردیم قبلا و بعد از آنکه ظهور در وجوب دارد محتاج ببیان غضب و شری که مترتب برآن وجوب می شود نیستیم ما،و الا هر امری که وارد می شود باید بگوئیم اگر غضب و شری بر او مترتب است دال بر وجوب است و الا نه،پس ظاهر آیات دال بر وجوب است بله تخصیص اکثر که مصنف می گوید وجوب را از بین می برد.

قوله:فافهم:

جواب دیگر اینکه برفرض این آیات دال بر وجوب هم باشد که ترک آن موجب غضب است لازم می آید تخصیص اکثر در آنها این آیات چون تخصیص اکثر در آنها لازم می آید چونکه مستحبات دال بر فور نیستند کلا و همچنین زیادی از واجبات بلکه اکثر از واجبات هم دال بر فور نیستند پس لابدیم که حمل کنیم این آیات را بر خصوص ندب و بگوئیم مستحب است سرعت گرفتن در مغفرت و خیرات و یا مطلق طلب یعنی بگوئیم انجام دادن اسباب مغفرت و خیرات را در جای مستحب مستحب و در جای واجب واجب چه واجب فور باشد یا نباشد.

و معنای تخصیص اکثر که قبیح است عقلا آنست که نظیر آنکه انسان بگوید

و لا یبعد دعوی استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق و کان ما ورد من الآیات و الروایات فی مقام البعث نحوه ارشادا الی ذلک کالآیات و الروایات الوارده فی الحث علی اصل الاطاعه فیکون الامر فیها لما یترتب علی الماده بنفسها و لو لم یکن هناک امر بها کما هو الشأن فی الاوامر الارشادیه فافهم.

من هزار تومان پول دارم الا 900 تومان که عرف و عقلاء این شخص را مذمت می کنند چون چیزی را اگر استثناء کردیم و تخصیص دادیم باید حتما زیادتر از آن باقی بماند در مستثنی یا در عام و اگر زیادی از آن را استثناء کردیم یا تقییدش نمودیم عرفا ظهورش می رود و حجیت ندارد.

در بیان آیهٔ مسارعت و استباق و فرق اوامر ارشادیه و غیره

قوله:و لا یبعد دعوی استقلال العقل الخ:

گفتیم که عده ای گفته بودند امر دال بر فور است و دلیل آنها آیات سٰارِعُوا فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرٰاتِ است که گذشت و مصنف دو جواب از آنها داد.

جواب سوم که مصنف از آن می دهد آنست که بگوئیم بعید نیست ادعاء کنیم که عقل نیکو می داند مسارعت و استباق را و اینکه آیات وارد شده برای استباق و مسارعت بر نحو ارشادی می باشد چون عقلا قبل از ورود آیه حکم می کرد که سرعت در مغفرت و استباق در خیرات نیکو است مثل آیات و روایاتی که وارد شده در وادار نمودن انسان به اطاعت مثل آیه أَطِیعُوا اللّٰهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ و غیره که این آیات ارشادی می باشد چون عقل حکم می کند که واجب است اطاعت از مولا.

پس بنابراین آیات استباق و مسارعت مترتب می شود بر ماده مأمور به یعنی اگر مترتب شد بر نماز یومیّه واجب می شود و اگر مترتب شد بر نافله ها مستحب می شود و هر نحوی که ماده باشد او هم بهمان قسم مترتب می شود و لو اینکه در این ماده امری وجود نداشته باشد که بما بگوید این کار را انجام بده کما اینکه شأن در اوامر ارشادیه همین است که در آنها امری نمی باشد بلکه آنها ارشادی و تأکیدی می باشند فافهم.

و حاصل آنکه بنا بر فرمایش مصنف آنست که چون آیات سارعوا و فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ حکم عقل در آنها می باشد این آیات را حمل بر ارشاد می نماییم و وجوب از آنها استفاده نمی شود بلکه ماده امر اگر وجوب دارد وجوب و اگر مستحب مستحب و غیره.

جواب از این قول مصنف آنست که حکم عقل در این موارد حکم حتمی نیست که واجب باشد بلکه حکم عقل استحبابی است کما آنکه در بین عقلا و عرف فهمیده می شود این معنی که اگر مولائی امر نمود بعبد خودش فلان کار را بکن عقلا و عرفا نیکو می باشد که فورا بجا بیاورد نه اینکه حکم واجب دارد و بعد از آنکه حکم عقلا به استحباب در این موارد است چه مانعی دارد که آیات را حمل بر وجوب کنیم چون وجوب عقلی از آیات استفاده نمی شد بلکه استحباب استفاده می شد علاوه بر این ها ما دلیلی نداریم که هرکجا حکم عقل در آن مورد می باشد اگر شارع مقدس امر و نهیی آورد آن مورد امر ارشادیه باشد و دال بر وجوب نباشد نظیر حکم عقلا به حسن احسان و نهی از ظلم و غیر این موارد که حکم عقل در این موارد هست و با این حال اوامر شرعیه را حمل بر ارشاد نمی کنیم.

و اما معنای اوامر ارشادیه و اوامر مولویه و فرق بین آنها اگرچه علما اعلام بیاناتی زیاد برای فرق بین آنها نموده اند و اوامر ارشادیه ای که مسلم است که اوامر ارشادی است و اوامر مولوی نیست نظیر آیه أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ می باشد و این آیات را ممکن نیست حمل بر مولوی کنیم چونکه نفس خود اطاعت نظیر صلاه یا صوم یا حج موردی می خواهد و موضوعی می خواهد و اوامری که در مثل این موضوعات هست امر دیگری بر آنها ممکن نیست وارد بشود چون یا اطاعت می کند عبد قهرا بهمان امر اولی که مثل صل که اطاعت کرده و اگر اطاعت نمی کند و عصیان می کند هزاران اوامر دیگر باشد بر او یکسان است و اثری بر او نمی بخشد

از اینجاست که امر اطیعوا اللّٰه موضوع آن امر شیئی زائدی نیست غیر از آن

تتمه بناء على القول بالفور فهل قضيه الامر الاتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فورا ايضا فى الزمان الثانى أو لا وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغه على هذا القول هو وحده المطلوب او تعدده و لا يخفى انه لو قيل بدلالتها على الفوريه لما كان لها دلاله على نحو المطلوب من وحدته او تعدده فتدبر جيدا.

موارد خارجيه مثل صلاه و حج و غيره كه گفتيم ناچار بايد اين اوامر اطيعوا اللّه را حمل بر ارشاد و حمل بر تأكيد كنيم كما لا يخفى.

مطلوب از صيغه امر وحدت مطلوب است يا تعدد

قوله:تتمه الخ حال بنا بر اينكه فرض كنيم ما قائل شديم به اينكه امر دال بر فور می باشد آيا قضيه امر اتيان فوری می باشد كه اگر ما عصيان نموديم و انجام نداديم مامور به را باز بايد فورا انجام بدهيم بعد از عصيان اولى الى آخره،يا اينكه احتياجى نيست به آوردن مأمور به در زمان ثانى كه عصيان كرديم،در اينجا دو وجه است كه مفاد صيغه را در اينجا بايد ملاحظه نمود كه مراد مولا وحدت مطلوب است يا تعدد مطلوب اگر مراد مولا وحدت مطلوب باشد مثل اينكه بگويد در فلان ساعت برو فلان مكان كه مراد او يكى است اگر در ساعت معلوم شده از طرف مولا عبد نرود و در مكان معين شده ديگر احتياجى نيست كه در زمان بعد برود چون مراد مولا در همان زمان معين شده می باشد و اگر مراد مولا تعدد مطلوب باشد اگر عبد فورا بجا نياورد بايد در زمان بعد انجام دهد مثل كسى كه مستطيع می شود بايد در همان سال اول بحج برود ولى اگر در آن سال نرفت و عصيان كرد تكليف از گردن او ساقط نشده است بلكه بايد سال آينده بحج برود و حج سال آينده قضاء هم نيست بلكه همان اداء است

پس بنابراين اگر مراد مولا وحدت مطلوب باشد در زمان ثانى احتياجى به آوردن مأمور به نيست و اگر مراد مولا تعدد مطلوب باشد بايد در زمان ثانى بجا بياوريم مأمور به را اگر در زمان اول بجا نياورديم.

الفصل الثالث الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجمله بلا شبهه و قبل الخوض فی تفصیل المقام و بیان النقض و الابرام ینبغی تقدیم امور.

احدها:الظاهر ان ان المراد من وجهه فی العنوان هو النهج الذی ینبغی ان یؤتی به علی ذاک النهج شرعا و عقلا مثل ان یؤتی به بقصد التقرب فی العباده لا خصوص الکیفیه المعتبره فی المأمور به شرعا فانه علیه یکون علی وجهه قیدا توضیحیا و هو بعید مع أنّه یلزم خروج التعبدیات عن حریم النزاع بناء علی المختار کما تقدم من ان قصد القربه من کیفیات الاطاعه عقلا لا من قیود المأمور به شرعا.

و مخفی نماند بر اینکه علی الفرض ما قائل شدیم بر اینکه امر دال بر فوریت می باشد این امر هیچ دلالتی ندارد بر نحو مطلوب مولا و نمی رساند که مراد از مطلوب مولا وحدت می باشد یا تعدد بلکه باید وحدت مطلوب یا تعدد را در جای دیگر و از دلیل دیگر بفهمیم فتدبر جیدا.

فصل سوم:باب اجزاء اوامر و بیان معنای کلمات آن

اشاره

قوله:الفصل الثالث الخ:

فصل سوم در آنست که بجا آوردن مامور به بر وجهی و بر قسمی باشد که مکفی از تکلیف ما باشد و ساقط بشود مکلف به ما فی الجمله و در بعض موارد اشکالی ندارد و قبل از آنکه وارد بشویم در تفصیل مقام و بیان نقض و ابرام ادله سزاوار است که مقدم کنیم اموری را.

احدها:اول از آن امور آنست که در اول بحث گفته شد که الاتیان بالمأمور به علی وجهه،یکی از آن امور آنست که بدانیم مقصود از این علی وجهه چیست ظاهر آنست که مراد از این لفظ علی وجهه آنست که مأمور به را ما بجا بیاوریم بر طریقی که شرعا و عقلا مکفی باشد از تکلیف مثل اینکه بجا بیاوریم مأمور به را بقصد امر آن در عبادت که این قصد او از قیود عقلیه است نه شرعیه چونکه شرع نمی تواند

و لا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب فانه مع عدم اعتباره عند المعظم و عدم اعتباره عند من اعتبره الا فی خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذکر علی تقدیر الاعتبار فلا بد من اراده ما یندرج فیه من المعنی و هو ما ذکرناه کما لا یخفی.

امر کند بر قصد امر بنا بر قول مصنف.

و بنابراین،این قید تأسیس است نه تأکید چون که شامل می شود مأمور به را که می آوریم قیود شرعیه و عقلیه هر دو را دارا باشد نه اینکه مامور به را بجا بیاوریم بر خصوص کیفیتی که معتبر است در مأمور به شرعا چونکه اگر مأمور به را بر خصوص کیفیتش که معتبر است شرعا بیاوریم این لفظ علی وجهه قید توضیحی می شود چونکه کیفیت شرعی از لفظ بالمأمور به معلوم می شود و این بعید است که لفظ علی وجهه قید توضیحی باشد با اینکه لازم می آید خارج شدن تعبدیات از محل بحث ما،بنا بر اینکه بگوئیم اتیانا مأمور به بر نحوی که شرعا و عقلا مکفی باشد کما اینکه گذشت از اینکه قصد امر از کیفیات اطاعت است عقلا نه از قیود مأمور به شرعا پس بنا بر قول ما لفظ علی وجهه قید توضیحی نیست مخفی نماند که گذشت در باب تعبدی و توسلی قصد امر را و امثال آن را به یکی از وجوه اربعه می توانیم جزء یا شرط مأمور به قرار بدهیم.

قوله:و لا الوجه المعتبر الخ.

و نه قصد وجه که بعضی گمان کرده اند که مراد از لفظ علی وجهه آنست که مأمور به را بجا بیاوریم بر وجه وجوب یعنی لوجوبه یا لاستحبابه این هم مراد نیست پس به درستی که این قصد وجه با اینکه در نزد زیادی از علماء معتبر نیست و آنهائی هم که می گویند معتبر است می گویند در خصوص عبادات معتبر است نه در مطلق واجبات حتی توصلیات علاوه بر این ها دلیلی نداریم بر اینکه بگوئیم مراد از این علی وجهه قصد وجه می باشد بخصوصه چون جهات دیگر مثل قصد قربت

ثانیها الظاهر ان المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلیه و التأثیر لا بنحو الکشف و الدلاله و لذا نسب الی الاتیان لا الی الصیغه.

و تمیز و اداء و قضاء و غیره ذکر نشده است خصوصیتی ندارد که قصد وجه را اینجا ذکر بکنند پس لابدیم که بگوئیم مراد از این علی وجهه آن معنائی است که درج می شود در او این معنی که ما ذکر نمودیم که گفتیم مراد آن است که اتیان مأمور به بر نحوی باشد که شرعا و عقلا مکفی باشد کما لا یخفی.

اقتضاء در باب اجزاء بمعنی علیت است نه دلالت

قوله:ثانیها الخ دوم از اموری که گفتیم باید مقدم کنیم آن است که مراد از لفظ یقتضی الاجزاء که گفتیم چیست در اینجا،می فرماید که مراد از اقتضاء بنحو علیت و تأثیر است باین معنی که مامور به را بتمام اجزاء و شرائطش وقتی که مکلف آورد غرض مولا حاصل می شود و این عمل سبب سقوط امر می شود و انتهاء امر تا آن وقتی است که مأمور به آورده نشده است در خارج و بعد از آنکه آورده شد مأمور به این سبب سقوط امر و حصول غرض مولا می باشد.

یعنی آوردن مأمور به بر وجهی که علت باشد به معنای مذکور برای ساقط شدن تکلیف ما،نه بنحو کشف و دلالت که بگوئیم اتیان مأمور به دلالت می کند بر سقوط تکلیف که دلالات هم بر سه قسم است مطابقه و تضمن و التزام بلکه علت می شود از برای سقوط تکلیف از همین جهت هم هست که گفت الاتیان بالمأمور به و اجزاء را نسبت داد باتیان مضیقه یعنی آوردن مامور به چون عمل همیشه علت برای معلول می شود نه دال بر معلول مثل اینکه آتش علت برای سوزاندن می شود نه دلالت بکند برای سوزاندن چون دلالات در الفاظ است نه در فعل.

پس بنابراین آوردن مأمور به علت برای سقوط تکلیف ما می شود و بنابراین بحث عقلی است نه بحث دلالت الفاظ اگرچه زیادی از علما این بحث را بحث دلالت قرار داده اند نظیر بحث مقدمه واجب یا امر به شیء نهی از ضد و امثال آنها که

ان قلت هذا انما یکون کذلک بالنسبه الی امره و اما بالنسبه الی امر آخر کالاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری او الظاهری بالنسبه الی الامر الواقعی فالنزاع فی الحقیقه فی دلاله دلیلهما علی اعتباره بنحو یفید الاجزاء او بنحو آخر لا یفیده.

بحث عقلی است کما آنکه خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

اوامر ظاهریه و اضطراریه آیا علیت دارند بر سقوط امر واقعی یا نه

قوله:ان قلت الخ اگر اشکال بشود بر اینکه این مطلب صحیح است که اتیان مأمور به علت می شود برای سقوط تکلیف ولی نسبت بامر خودش اما نسبت به اداء و قضاء که امر واقعی می باشد دلالت می کند مثل اینکه مأمور به را الآن بامر اضطراری یا امر ظاهری بجا می آوریم که علت می شود برای سقوط امر اضطراری یا ظاهری نسبت به خودش ولی نسبت باداء و قضاء که کشف خلاف بشود عمل ما علت برای سقوط این امر واقعی نمی شود بلکه دلالت می کند.

مثل اینکه در اول ظهر تکلیف ما بود که تیمم کنیم بامر اضطراری و تیمم نمودیم و نماز بجا آوردیم و ساعتی بعد آب پیدا شد یا در وقت یا خارج وقت مأمور به اضطراری که ما آوردیم آیا دال است بر سقوط اداء یا قضاء امر واقعی یا اینکه دال نیست،یا امر ظاهری مثل استصحاب نمودیم در شیء که شک داریم آیا پاک است یا نجس بنا بر استصحاب حکم می کنیم که این شیء پاک است و نماز خواندیم و بعد از عمل در وقت یا خارج وقت یقین پیدا نمودیم به نجاست آن آیا این مامور به ظاهری که ما آوردیم دلالت بر اسقاط اداء یا قضاء امر واقعی می کند یا نه.

پس بنابراین نزاع در حقیقت در دلالت این دو دلیل است به نحوی که آیا مفید اجزاء از امر واقعی است یا مفید اجزاء نیست پس عمل ما نسبت به اول علت می شود و نسبت بامر واقعی ثانوی دلالت می کند.

قلت نعم لکنه لا ینافی کون النزاع فیهما کان فی الاقتضاء بمعنی المتقدم غایته ان العمده فی سبب الاختلاف فیهما انما هو الخلاف فی دلاله دلیلهما هل انه علی نحو یستقل العقل بان الاتیان به موجب للاجزاء و یؤثر فیه و عدم دلالته و یکون النزاع فیه صغرویا ایضا بخلافه فی الاجزاء بالاضافه الی امره فانه لا یکون الاکبر و یا لو کان هناک نزاع کما نقل عن بعض فافهم

ثالثها الظاهر ان الاجزاء هاهنا بمعناه لغه و هو الکفایه و ان کان یختلف ما یکفی عنه فان الاتیان بالمامور به بالامر الواقعی یکفی فیسقط به قوله:قلت الخ جواب می گوییم که منافاه ندارد که نزاع ما در اقتضاء باشد به معنائی که قبلا گفتیم یعنی بنحو علیت در هر دو ولی نهایه این است که عمده در سبب اختلاف در اضطراری و ظاهری در دلالت دلیل این ها است که آیا دلالت دلیل این ها می رساند که عقل حکم می کند بر اینکه اتیان در حال اضطراری و ظاهری موجب اجزاء امر واقعی هم می شود و یا اینکه دلالت نمی کند بر مجزی بودن امر واقعی و این نزاع در اینجا نزاع صغروی می باشد بخلاف اجزاء بامر خودش که آن نزاع نیست مگر کبروی اگرچه بعضی گفته اند که نسبت به تکلیف فعلی هم علت نمی شود فافهم.

حاصل آنکه اشکالی نیست در اینکه مأمور به نسبت بامر خودش مسقط آن امر است و علت از برای سقوط آن می شود.چه امر ظاهری باشد یا امر اضطراری ولی این مأمور به ظاهری یا مأمور به اضطراری آیا علت از برای سقوط امر اداء و قضاء می شود یا نه که نسبت باین امر اداء یا قضاء بحث صغروی است و بحث ما آن است که همچنان که نسبت بامر خودش علت است و موجب سقوط آن امر می شود آیا نسبت به اداء و قضاء هم علت می شود برای سقوط آنها یا نه.

قوله:ثالثها الخ سوم از اموری که گفتیم باید مقدم کنیم آن است که معنای اجزاء که مصنف

التعبد به ثانیا و بالامر الاضطراری او الظاهری الجعلی فیسقط به القضاء لا انه یکون هاهنا اصطلاحا بمعنی اسقاط التعبد او القضاء فانه بعید جدا.

رابعها الفرق بین هذه المسأله و مسئله المره و التکرار لا یکاد یخفی فان البحث هاهنا فی ان الاتیان بما هو المامور به یجزی عقلا بخلافه فی تلک المسأله فانه فی تعیین ما هو المأمور به شرعا بحسب دلاله الصیغه بنفسها او بدلاله اخری نعم کان التکرار عملا موافقا لعدم الاجزاء لکنه لا بملاکه.

آورد در اول و گفت الاتیان بالمامور به علی وجه یقتضی الاجزاء مراد از معنای اجزاء چیست می فرماید که معنای اجزاء همان معنای لغوی است که او کفایت کردن می باشد

و بعضی گفته اند کفایت یعنی اسقاط مامور به اگرچه مختلف است آن چیزی که کفایت می شود از او مثلا اینکه بعضی گفته اند کفایت یعنی اسقاط اداء و قضاء پس به درستی که اتیان مأمور به بامر واقعی کفایت می کند و لوازم کفایت آنست که دیگر امری نیست که ثانیا مأمور به را بجا بیاوریم اداء و یا قضاء و یا اتیان مأمور به بامر اضطراری یا ظاهری جعلی کافی است و لازمه کافی بودن آن آنست که ساقط می شود اداء و قضائه اینکه بگوئیم اجزاء معنای او آنست که ساقط می شود بجا آوردن مامور به اداء و قضاء بلکه اسقاط التعبد یا قضاء از لوازمات کفایت است نه معنای کفایت و اگر معنای دیگری داشته باشد غیر معنای لغوی بعید است جدا.

فرق بین مسئله اجزاء و مره و تکرار

قوله.رابعها الخ:

چهارم از اموری که گفتیم می باید مقدم کنیم آنست که فرق بین مسئله اجزاء و مره و تکرار چیست.

مخفی نماند بر اینکه مسئله اجزاء در اینست که آوردن مأمور به عقلا مجزی می باشد از اداء و قضاء ثانیا.

یا اینکه مجزی نیست و در مسئله اجزاء معلوم است ولی در مسئله مره و تکرار اشکال ما در اینست که مأمور به آیا یک مرتبه است یا مراتبی شرعا بحسب

ص:68

و هکذا الفرق بینها و بین مسئله تبعیه القضاء للاداء فان البحث فی تلک المسأله فی دلاله الصیغه علی التبعیه و عدمها بخلاف هذه المسأله فانه کما عرفت فی ان الاتیان بالمأمور به یجزی عقلا عن اتیانه ثانیا اداء او قضاء و لا یجزی فلا علقه بین المسأله و المسألتین اصلا.

دلالت خود صیغه امر که بگوئیم خود صیغه دلالت می کند بر مره یا تکرار و یا اینکه از دلیل خارجی این مطلب را بفهمیم.

پس بنا بر ملاک مسئله اجزاء عقلی است و مسئله مره و تکرار لفظی است علاوه بر اینکه در باب اجزاء حدود مأمور به معلوم است شرعا بخلاف باب مره و تکرار که کلام در حدود مأمور به است که آیا مأمور به یکی است یا زیادتر بله در معنی تکرار موافق با عدم اجزاء است یعنی اگر قائل شدیم بر تکرار مامور به یعنی اتیان مأمور به مجزی نبوده است ولی ملاک مسئله ما با مسئله مره و تکرار فرق می کند چونکه ملاک مسئله اجزاء عقلی است و ملاک مره و تکرار لفظی است و از این جهت است که مسائل اصولیه باهم فرق می کند فرق آنها بملاکات آنهاست و اگر ملاکات مدخلیت نداشته باشد تمام مسائل اصولیه یکی می شود و او قوه استنباط برای احکام شرعیه فرعیه است.

قوله و هکذا الفرق الخ:

و همچنین است فرق بین مسئله اجزاء و مسئله تبعیت قضاء برای اداء که ببینیم قضاء آیا تابع اداء است یعنی بگوئیم اگر اداء واجب بود قضاء هم واجب است و اگر اداء واجب نبود قضاء هم واجب نیست پس به درستی که بحث در این مسئله تبعیت قضاء برای اداء در دلالت صیغه است که صیغه آیا دلالت می کند بر تبعیت قضاء برای اداء یا دلالت نمی کند باین معنی که مأمور به وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب پس بنابراین ملاک در مسئله تبعیت قضاء برای اداء لفظی است درحالی که گفتیم ملاک در مسئله اجزاء عقلی است که عقلا آوردن مأمور به مجزی است از اتیان

اذا عرفت هذه الامور فتحقیق المقام یستدعی البحث و الکلام فی موضعین.

الاول ان الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعی بل بالامر الاضطراری او الظاهری ایضا یجزی عن التعبد به ثانیا لاستقلال العقل بانه لا مجال مع موافقه الامر باتیان المأمور به علی وجهه لاقتضاء التعبد به ثانیا نعم لا یبعد ان یقال بانه یکون للعبد تبدیل الامتثال و التعبد ثانیا بدلا عن التعبد به اولا لا منضما الیه کما اشرنا الیه فی المسأله السابقه.

ثانیا اداء در وقت یا قضاء در خارج وقت یا اینکه عقلا مجزی نیست پس بنابراین علاقه ای بین مسئله اجزاء و بین دو مسئله مره و تکرار و تبعیت قضاء برای اداء نیست اصلا.

اوامر واقعیه و ظاهریه و اضطراریه مجری از خود است عقلا

قوله اذا عرفت هذه الامور الخ:

زمانی که شناختی این امور را پس تحقیق مقام استدعاء می کند بحث و کلام در دو موقع:

الاول-اول اینکه اتیان مأمور به بامر واقعی بلکه بامر اضطراری یا ظاهری مطلقا کفایت می کند از اتیان بامور ثانیا و دیگر احتیاجی نیست به آوردن یعنی مامور به بامر واقعی یا بامر اضطراری یا بامر ظاهری در تمام این حالات نسبت بتعبد خودش ساقط است امر او مثلا امر با تیمم در حالتی که تمام شرائط تیمم و اجزاء آن را بجا آوری مادامی که کشف خلاف نشده است نسبت بامر خودش ساقط است و دیگر امری بمأمور به تیممی در این حال نداریم و همچنین مامور به واقعی و مأمور به ظاهری بله اگر کشف خلاف بشود هرکدام از آنها بحث آن خواهد آمد و چرا گفتیم تعبد به او ساقط است.

ثانیا چونکه عقل حکم می کند به اینکه مجالی نیست که مأمور به را بیاوریم ثانیا با موافقت امر باتیان مأمور به اولا چونکه اگر امر اولی ساقط نشود یا غرض حاصل

نشده است که آنهم خلف است و فرض آنست که غرض بامر اولی حاصل شده است و اگر بامتثال اول غرض حاصل نشود تا الی الابد ایضا ساقط نمی شود غرض چون تمام امتثالها مثل هم است و یا آنکه امر اول که ساقط نشده است بدون غرض و بدون ملاک است آنهم محال است.

پس بنابراین زمانی که مأمور به را بجا آوردیم دیگر احتیاجی نیست باتیان او ثانیا بله بعید نیست که بگوئیم عبد می تواند این امتثال را تبدیل کند بامتثال دیگر و باز مأمور به را امتثال نماید بدل از تعبد اولی و دو مرتبه بیاورد نه اینکه اتیان دومی را منضما با اولی بیاورد بلکه می تواند بعد از اتیان مأمور به اول آن مأمور به را تبدیل کند به مأمور به ثانی کما اینکه اشاره نمودیم به این مطلب در مسئله مره و تکرار سابقا.

این تبدیل در جائیست که بدانیم فقط مجرد اتیان مأمور به به علت تامه نمی باشد برای حصول غرض اقصی مولا اگرچه اتیان أولی وافی و کافی می باشد برای حصول غرض ادنی اگر اکتفاء کند بهمین اتیان اولی و دیگر تبدیل نکند مامور به را مثلا مولا امر می کند بعبد که آب بیاورد برای خوردن اینجا اگر عبد آب را آورد هنوز غرض اقصی ساقط نشده است چونکه مولا هنوز آب را نیاشامیده است و لذا اگر آب ریخت و عبد مطلع شد که آب ریخته شده است واجب است بر او باز آب بیاورد.

ثانیا مثل اینکه هنوز از اول آب نیاورده است و این ضروری است که مادامی که مولا آب را نیاشامیده است غرض او حاصل نشده است و طلب اتیان آب او باقی می باشد و الا اگر غرض حاصل بشود باتیان آب و بعد آب بریزد باید واجب نباشد برای عبد اتیان آب ثانیا پس بنابراین اتیان بماء آخر موافق همان امر اولی مولا است مثل اینکه هنوز آب نیاورده است و می توانست عبد این آب ثانی را در زمان اول بدل آب اول بیاورد و این امتثال بعد امتثال است.

و ذلک فیما علم ان مجرد امتثاله لا یکون علة تامه لحصول الغرض و ان کان وافیا به لو اکتفی به کما اذا اتی بماء امر به مولاه لیشربه فلم یشربه بعد فان الامر بحقیقته و ملاکه لم یسقط بعد و لذا لو اهرق الماء و اطلع علیه العبد وجب علیه اتیانه ثانیا کما اذا لم یأت به اولا ضروره بقاء طلبه ما لم یحصل غرضه الداعی الیه و الا لما اوجب حدوثه فحینئذ یکون له الاتیان بماء آخر موافق للامر کما کان له قبل اتیانه الاول بدلا عنه.

نعم فیما کان الاتیان علة تامه لحصول الغرض فلا یبقی موقع للتبدیل کما اذا امر باهراق الماء فی فمه لرفع عطشه فاهرقه بل لو لم یعلم انه من ای القبیل فله التبدیل باحتمال ان لا یکون علة فله الیه سبیل و یؤید ذلک بل یدل علیه ما ورد من الروایات فی باب اعاده من صلی فرادی جماعه و ان اللّه تعالی یختار احبهما الیه.

قوله:نعم فیما کان الاتیان علة الخ:

بله اگر بدانیم که اتیان مأمور به به علت تامه است برای حصول غرض دیگر مجالی باقی نمی ماند برای تبدیل مأمور به مثل اینکه مولا امر می کند آب را بریزد عبد در دهان او،عبد آب را در دهان مولا ریخت برای رفع عطش در اینجا غرض حاصل شده است و مجالی برای تبدیل مأمور به نیست ولی اگر ندانیم که اتیان مأمور به علت تامه است برای حصول غرض یا نه می توانیم تبدیل کنیم مامور به را چونکه احتمال می دهیم آن اتیان علت تامه نباشد و تأیید این مطلب را می کند بلکه دلالت می کند بر این مطلب آنچه که وارد شده از روایات در باب اعاده کردن نماز کسی که نمازش را فرادی خوانده است مستحب است اعاده کند نمازش را به جماعت و خدای تعالی اختیار می کند بهترین و محبوب ترین از آن دو را.

مخفی نماند از قول مصنف استفاده می شود که تبدیل امتثال بعد از امتثال جایز است بلکه مستحب است ولی قبلا در باب مره و تکرار گذشت که اتیان مأمور به خارجا

با تمام اجزاء و شرائطش علت تامه است برای سقوط امر و علیت عقلی دارد و مجالی برای امتثال ثانی باقی نمی ماند و اما مثلی که برای شرب است مصنف زده است غرض از امر به آوردن آب در این مامور به تمکین مولا است از آب خوردن و آنکه بتواند آب بخورد و این غرض هم بعد از آوردن آب ساقط شد و اما خوردن آب را مولا آن غرض از فعل مولاست و آن غرض هم تحت اختیار عبد نیست که آن غرض را حاصل کند چونکه اختیاری عبد نیست و خوردن و نخوردن آب بدست مولا است نه بدست عبد.

و اما روایات صلاه معاده که مصنف تمسک به آنها کرده است آن روایات از محل بحث ما خارج است چون نهایت آنها آنست که بعد از صلاه فرادی برای مکلف یک صلاه استحبابی دیگری هست که بجا بیاورد و استفاده می شود که امر وجوبی ساقط شد و مجالی برای وجوب نیست کما آنکه از روایات صلاه معاده و صلاه آیات استفاده می شود که مادامی که آیت باقی هست اعاده کند صلاه آیات را و همچنین صلاه با جماعت اهل تسنن تمام این ها یک استحبابی بیشتر نمی رساند و اما بعض روایات صلاه معاده که وارد شده است.یجعلها فریضه یعنی آن نماز معاده را فریضه و واجب نیت کند مفسر این روایت صحیحه اسحاق ابن عمار است که امام می فرماید صل و اجعلها لما فات نماز بخواند و آن فریضه را قضای خود قرار دهد یا معنای یجعلها فریضه یعنی ظهر یا عصر قرار دهد که ذاتا واجب و فریضه بوده مقابل آن نمازهائی که ذاتا مستحب است و اما روایت ان اللّه اختار احبهما:

این روایت ضعیفه السند است و برفرض سند او هم صحیح باشد باز همان استحبابی که ذکر کردیم دلالت می کند و ممکن است جواب دیگر بدهیم که این روایت اختار احبهما در مقام شرائط قبول است و مامور به واجبی را که عبد آورده است ممکن است قبول نشده باشد و لو مسقط تکلیف است بنا بر اینکه شرائط قبول غیر شرائط صحت است و خدای تعالی یکی از نمازهائی که قبول شده است از واجب یا مستحب اختیار نموده است فافهم.

الموضع الثانی و فیه مقامان المقام الاول فی ان الاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری هل یجزی عن الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعی ثانیا بعد رفع الاضطرار فی الوقت اعاده و فی خارجه قضاء او لا یجزی.

تحقیق الکلام فیه یستدعی التکلم فیه تاره فی بیان ما یمکن ان یقع علیه الامر الاضطراری من الانحاء و بیان ما هو قضیه کل منها من الاجزاء و عدمه و اخری فی تعیین ما وقع علیه فاعلم انه یمکن ان یکون التکلیف الاضطراری فی حال الاضطرار کالتکلیف الاختیاری فی حال الاختیار وافیا بتمام المصلحه و کافیا فیما هو المهم و الغرض یمکن ان لا یکون وافیا به کذلک بل یبقی منه شیء امکن استیفائه او لا یمکن و ما امکن کان بمقدار یجب تدارکه او یکون بمقدار یستحب.

اوامر اضطرارپه با واقعیه چهار صورت دارند در مقام ثبوت

قوله:الموضع الثانی و فیه مقامان المقام الاول الخ:

موضع دوم از قسم اول که در آن دو مقام است:

مقام اول در اینست که اتیان مأمور به بامر اضطراری واقعی آیا مجزی و مکفی می باشد از اتیان مأمور به بامر واقعی بعد از رفع اضطرار اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت یعنی اگر انسان آب پیدا ننمود برای وضوء بامر اضطراری می باید این شخص تیمم کند و نماز بخواند اگر بعد از نماز آب پیدا نمود یا در خارج وقت آب پیدا نمود آیا آن نماز با تیمم او مکفی و مجزی می باشد از نماز با وضوء یا نه.

و مخفی نماند بر اینکه این امر اضطراری در جائی است که مستند او از غیر یقین و امارات و اصل باشد و اما آن امر اضطراری که مستند او یقین یا امارات یا اصل است و کشف خلاف بشود مقام دوم در بحث امر ظاهری می آید ولی در اینجا بحث ما در امر اضطراری است که مستند آن غیر یقین و امارات می باشد و تحقیق کلام در این بحث استدعاء می کند که اولا ما بیان کنیم اقسام امر اضطراری را در مقام ثبوت

و لا یخفی انه ان کان وافیا به فیجزی فلا یبقی مجال اصلا للتدارک لا قضاء و لا اعاده و کذا لو لم یکن وافیا و لکن لا یمکن تدارکه و لا یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصوره الا لمصلحه کانت فیه لما فیه من نقض الغرض و تفویت مقدار من المصلحه لو لا مراعات ما هو فیه من الاهم فافهم.

لا یقال علیه فلا مجال لتشریعه و لو بشرط الانتظار لامکان استیفاء الغرض بالقضاء.

و بعد آنچه را که از این اقسام امر اضطراری مجزی است از عدم مجزی بیان کنیم و بعد در مقام اثبات بیان کنیم آنچه را که دلیل برآن داریم از این اقسام امر اضطراری.

پس بدان به درستی که ممکن است تکلیف اضطراری مثلا تکلیف اختیاری بوده باشد یعنی امر اضطراری وافی باشد بتمام مصلحه و کافی باشد از آنچه که آن مهم است یعنی امر اضطراری تمام مصالحی را که امر اختیاری دارد آن هم در بردارد دوم اینکه این امر اضطراری مصلحت آن کمتر است از مصلحت امر اختیاری و نمی شود تدارک نمود مصلحت آن را سوم اینکه مصلحت امر اضطراری کمتر است از اختیاری و واجب است تدارک مصلحت آن.

چهارم اینکه امر اضطراری کمتر است مصلحت آن از اختیاری و مستحب است تدارک آن.

قوله:و لا یخفی انه ان کان وافیا الخ:

مخفی نماند بر اینکه مأمور به اضطراری اگر بر قسم اول از چهار قسم ذکر شده باشد یعنی وافی باشد و تمام مصلحت اختیاری را دارا باشد دیگر مجالی برای تدارک آن باقی نمی ماند نه قضاء و نه اعاده چون تمام مصلحت اختیاری را داراست و اما اگر مأمور به اضطراری بر نحو قسم دوم باشد یعنی وافی بتمام مصلحت نباشد و مصلحت آن کمتر از مصلحت اختیاری باشد و ممکن نباشد تدارک آن قضاء و نه اداء در اینجا هم حرفی نیست مجزی است.

فانه یقال هذا کذلک لو لا المزاحمه بمصلحه الوقت و اما تسویغ البدار او ایجاب الانتظار فی الصوره الاولی فیدور مدار کون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا او بشرط الانتظار او مع الیاس عن طرو الاختیار ذا مصلحه و وافیا بالغرض

در این قسم دوم که وافی بتمام مصلحت اختیاری نیست جایز نیست برای او بدار یعنی اول وقت شروع کند الا اینکه بگوئیم در اول وقت یک مصلحتی می باشد که جبران ناقص مصلحت او را می نماید مثلا نماز در اول وقت رضوان اللّه است اگر این مصلحت که جبران ناقص قسم دوم را می نماید اگر در کار نبود ممکن نبود در اول وقت شروع کند چون که اول وقت تفویت مصلحتی است از مأمور به که فرض اینست که ممکن نیست تدارک او فافهم یعنی ممکن است مراد او این باشد که مصلحت فضیلت اول وقت جبران مصلحت اصل نماز را نمی کند اشکال نشود بر اینکه در قسم دوم که مصلحت او کمتر است از مصلحت اختیاری و ممکن هم نیست تدارک او در وقت پس شارع نباید تشریع کند و لو بشرط انتظار هم باشد چون ممکن است استیفاء غرض در قضاء باشد و اصلا در وقت امری بر او نباشد.

قوله:فانه یقال الخ:

این اشکال صحیح نیست چونکه اگر مصلحت انجام مأمور به در وقت نبود و خصوصیت مصلحت وقتی نبود مطلب شما صحیح بود ولی شارع فرموده اگرچه تمام مصلحت اختیاری را نداشته باشد باز باید حتما در وقت انجام داده شود این مأمور به و او امر اضطراریه نظیر نماز با تقید یا با تیمم یا در حال نشستن که قدرت ندارد و امثال این ها تمام برای مصلحت وقتی می باشد و الا شارع مقدس بعد از وقت امر را می آورد.

و اما جایز بودن بدار یعنی شروع کردن در اول وقت یا اینکه بگوئیم واجب است انتظار بکشد تا آخر وقت انجام مأمور به را در قسم اول که گفتیم وافی بتمام

و ان لم یکن وافیا و قد امکن تدارک الباقی فی الوقت او مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت فان کان الباقی مما یجب تدارکه فلا یجزی فلا بد من ایجاب الاعاده او القضاء و الا فیجزی.

و لا مانع عن البدار فی الصورتین غایه الامر یتخیر فی الصوره الاولی بین البدار و الاتیان بعملین العمل الاضطراری فی هذا الحال و العمل مصلحت است دایر مدار اینست که ببینیم این قسم اول که تمام مصلحت را دارا است آیا عمل او بمجرد اضطرار است مطلقا یعنی اگر مضطر شد و لو در اول وقت باشد تمام مصلت را دارد مأمور به اضطراری و یا اینکه مأیوس شد که از حالت اختیاری در اینجا می تواند مأمور به را انجام بدهد و یا اینکه بگوئیم بشرط انتظار است یعنی مأمور به اضطراری که تمام مصلحت را دارد در جائی است که انتظار بکشد تا آخر وقت اگر اختیاری را نتوانست انجام بدهد مأمور به اضطراری را انجام بدهد و تمام مصلحت اختیاری را هم دربر دارد هریک از این ها راجع بدلیل اثبات است که بعد می آید و ببینیم کدام یک از این ها را اثبات می کند.

قوله:و ان لم یکن وافیا و قد امکن تدارک الباقی الخ:

اگر مأمور به اضطراری از قسم سوم باشد یعنی وافی بتمام مصلحت اختیاری نباشد و ممکن باشد تدارک و جبران کمی مصلحت او در وقت که اداء باشد یا مطلقا یعنی چه در وقت باشد و چه در خارج وقت بعد این قسم که وافی بتمام مصلحت نیست و امکان دارد تدارک آن اگر واجب باشد تدارک آن مجزی نیست اگر در اول وقت بدار و شروع نمودیم چونکه اگر در اول وقت بجا بیاوریم یا نیاوریم در هر دو صورت لابدیم که در آخر وقت اعاده کنیم یا در خارج وقت قضاء کنیم وجوبا و اگر از قسم چهارم باشد یعنی تدارک او مستحب باشد مانعی ندارد که بدار و شروع کنیم در اول وقت و مجزی هم می باشد.

قوله و لا مانع عن البدار الخ یعنی بنابراین در هر دو صوره قسم سوم و چهارم بدار در اول وقت مانعی ندارد

الاختیاری بعد رفع الاضطرار او الانتظار و الاقتصار باتیان ما هو تکلیف المختار و فی الصوره الثانیه یتعین علیه البدار و یستحب اعادته بعد طرو الاختیار هذا کله فیما یمکن ان یقع علیه الاضطراری من الانحاء.

نهایت امر این است که در صوره اول که واجب است تدارک او مخیر هستید شما که بدار و شروع کنید در اول وقت عمل اضطراری را و در آخر وقت هم اعاده کنید و شما در این قسم دو عمل بجا می آورید اول اینکه مجاز می باشید که عمل اضطراری را بجا بیاورید در اول وقت و بعد باید حتما عمل اختیاری را بعد از رفع اضطرار بجا بیاورید و یا اینکه در همین قسم اول که شما لابدید در تدارک او را در اول وقت دیگر بجا نیاورید و انتظار بکشید و اکتفاء کنید به آوردن تکلیف اختیاری در آخر وقت و در صوره دوم که مستحب است تدارک نمائید جایز است برای شما که بدار و شروع نمائید در اول وقت و مستحب است برای شما که بعد رفع اضطرار و پیدا شدن حالت اختیاری اعاده کنید.

اشکال بر مصنف در تخییر اضطراری و اختیاری

مخفی نماند از قول مصنف استفاده شد در آن قسمی که واجب است تدارک آن بدون مستحب آن جائی که واجب است مکلف مخیر است بین اول وقت مامور به اضطراری را بجا بیاورد و یا آخر وقت مامور به اختیاری را بیاورد ولی اگر اول وقت مامور به اضطراری را آورد اکتفاء به او جایز نیست و حتما باید در آخر وقت عمل اختیاری را بیاورد این معنائی که ایشان فرموده اند صحیح نیست بجهت آنکه برگشت آن بتخییر بین اقل و اکثر غیر ارتباطی است که در جای خودش ثابت است که محال است چون عمل اضطراری ناقص است فرضا و مصلحت او کمتر از اختیاری است مگر آنکه برگردد بمتباینین.

علاوه بر این ها معنای تخییر در جاهای دیگر که داریم نظیر خصال کفارات که اگر انسان یکی از آن ها را آورد باقی دیگر از او ساقط می شود و همچنین نظیر یک سوره که در بعد از حمد واجب است اگر مثلا سوره انا انزلناه را آورد باقی سور ساقط است

و اما ما وقع علیه فظاهر اطلاق دلیله مثل قوله تعالی فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً و قوله(ع)التراب احد الطهورین و یکفیک عشر سنین هو الاجزاء و عدم وجوب الاعاده او القضاء و لا بد فی ایجاب الاتیان به ثانیا من دلاله دلیل بالخصوص.

و بالجمله فالمتبع هو الاطلاق لو کان و الا فالاصل و هو یقتضی البراءه من ایجاب الاعاده لکونه شکا فی اصل التکلیف و کذا عن ایجاب القضاء بطریق اولی.

وجوب آنها ولی ما نحن فیه این طور نیست چون فرض آن است که چه عمل اضطراری را بیاوری در اول وقت و چه نیاوری حتما باید عمل اختیاری آورده شود و این چه واجبی است که سقوط افراد دیگر را نمی رساند مگر آنکه مراد صاحب کفایه استحباب اول وقت باشد بعمل اضطراری کما آنکه در قسم دیگرش که درک آن مستحب بود استحباب عمل اختیاری است در آخر وقت اگر اول وقت عمل اضطراری را بجا آورده باشد.

اوامر اضطرابیه موجب سقوط تکلیف واقعی است با کشف خلاف

قوله:و اما ما وقع علیه الخ این مطالب که گفتیم و چهار قسمی که ذکر نمودیم در مقام ثبوت بود و اما در مقام اثبات آیات و روایاتی که داریم در این بابت ذکر می کنیم اول آیه فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً است و البته اصل آیه در سورهٔ نساء آیه 43 و سورهٔ مائده آیه 6-باین نحو است فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً که در این آیات اطلاق لفظی است و آیه می فرماید اگر آب پیدا نکردی تیمم کن و حکم را مطلق نموده و نگفته اگر بعدا آب پیدا نمودی اعاده کن در وقت و قضا کن در خارج وقت و مقید به یکی از این ها ننموده و همچنین روایت التراب احد الطهورین و یکفیک عشر سنین اینجا هم مطلق است و ظهور آیات و این روایت آن است که عمل اول مجزی است و اعاده واجب نیست یا قضاء واجب نیست.

نعم لو دل دليله على ان سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضه كان انقضاء واجبا عليه لتحقق سببه و ان اتى بالغرض لكنه مجرد الفرض.

اطلاق لفظی و مقامی و برائت موجب سقوط تکلیف واقعی است

پس بنابراین برای واجب بودن اتیان ثانیا احتیاج داریم بدلیل بالخصوص و دلیل بخصوص که نداریم پس اتیان واجب نیست چه ادائا باشد چه قضاء و حاصل آنکه آنچه که ما تابع او باشیم اطلاق در این موارد است چه اطلاق لفظی باشد و چه اطلاق مقامی که اطلاق آیات و روایت می گوید اتیان ثانیا واجب نیست و اگر اطلاق نداشتیم رجوع باصل می نمودیم که اصل هم اقتضاء می کند برائت از ایجاب اعاده را چون که ما در اینجا شک در اصل تکلیف داریم و قدر متیقن تکلیف که داشتیم اضطراری بود و آوردیم و فعلا شک در تکلیف داریم و برائت ساقط می کند تکلیف را ثانیا در اینجا و اعاده که واجب نباشد قضاء هم بطریق اولی واجب نیست.

قوله نعم:

بله اگر دلیلی داشتیم بالخصوص که می گفت سبب وجوب قضاء فوت واقع است و اینکه شما واقع را که نماز با وضوء باشد فوت شده از شما اگرچه در وقت وجوب فعلی پیدا نکرد قضاء واجب بود چون سبب قضاء محقق شده است اگرچه تکلیف زمان اضطراری را که نماز با تیمم می بود انجام داده و غرض حاصل شده لکن این حرف مجرد فرض است چون ما دلیل بالخصوص نداریم برای وجوب اتیان پس بنابراین اتیان ثانیا واجب نیست قضاء.

مخفی نماند بحث صلاه با تیمم حق آن این بود که در فقه بحث بشود چون ممکن است قرائن حالیه یا مقالیه از اخبار استفاده بشود و علی کل حال ادله اضطرار مثل آیه شریفه که ذکر شد و خبر شریف(التراب احد الطهورین)و امثال آنها با ادله اجزاء و شرائط واقعیه یا هر دو اطلاق دارند و معنای اطلاق اجزاء و شرائط آنست که در تمام حالات مأمور به است و مولا آنها را می خواهد و همچنین اگر ادله اضطراریه اطلاق داشته باشد و ادله اجزاء و شرائط مطلق نباشد در این دو حال بلا اشکال ادله

اضطراریه حکومت دارد بر ادله اجزاء و شرائط واقعیه و مبیّن آنهاست و در این دو مورد بلا اشکال مجزی است مأمور به اضطراری از مأمور به واقعی.

و اما اگر هیچ کدام اطلاقی نداشته باشند یا ادله اجزاء و شرائط اطلاق داشته باشد و ادله اوامر اضطراریه مجمل باشد بلا اشکال در این موارد مجزی نیست و ما باید واقعی را در وقت بیاوریم.

رد قول مصنف رد سقوط تکلیف واقعی باوامر اضطرابیه

اما آنکه مصنف فرمود اطلاق ادله اضطراریه می رساند که مأمور به واقعی مسقط است و مأمور به اضطراری مجزی از واقع است این مطلب درست نیست و ما اطلاقی از اوامر اضطراریه نداریم که تمسک کنیم به آنها بر اجزاء بر اوامر واقعیه چون فرض آنست که مکلف در وقت متمکن از طهارت مائیه می باشد و می تواند مأمور به واقعی را با تمام اجزاء و شرائطش بیاورد و با این حال چگونه ممکن است بگوئیم اوامر اضطراریه مجزی از اوامر واقعیه است بجهت آنکه مأمور به ما افراد نیستند کما آنکه می آید در بحث متعلق امر.بلکه نفس طبیعت صلاه است بین حدین یعنی مثلا از اول ظهر تا مغرب و اگر بعض افراد را متمکن نیستیم بجا بیاوریم و طبیعت را می توانیم در ضمن افراد دیگر که تمام اجزاء و شرائط را دارا هست بیاوریم مأمور به واقعی ساقط نشده است کما آنکه بعض افراد عرضیه اگر ممکن نشد از برای انسان با تمام اجزاء و شرائط واقعیه مأمور به را انجام بدهیم در اینجا صدق اضطرار نمی کند همچنین در افراد طولیه و ما برای واضح شدن مطلب مثل عرفی می زنیم.

مثلا اگر مولا امر کرد بعبد خود که از اول ظهر یا مغرب قدری هندوانه برای مهمانی شب بخرد و گفت اگر متمکن نشدی از هندوانه قدری خیار خریداری کن مثلا و اگر این عبد از اول ظهر یقین پیدا کرد که هندوانه پیدا نمی شود و رفت خیار خرید و آخر وقت هندوانه پیدا شد و هیچ جهت دیگری هم از جهت پول و وقت فرقی ندارد آیا ممکن است شب اگر عبد هندوانه نخرد جواب مولا را بدهد و عبد بگوید که من متمکن نشدم از هندوانه خریدن بلا اشکال عرف و عقلاء این شخص را مذمت

می کنند که چرا آخر وقت نخریدی هندوانه را و لو اینکه در اول وقت متمکن نبودی و از اینجا است که می گوییم جواز بدار در اوامر اضطراریه نداریم و اگر هم خواسته باشد اول وقت نماز بخواند البته احتیاطا مانعی ندارد کما اینکه در تمام موارد احتیاط همین طور است و اگر آخر وقت آب پیدا کرد اوامر واقعیه ساقط نشده است و آن امر اضطراری که اول وقت آورده بود و لو یقین داشت که آخر وقت آب پیدا نمی کند آن امر خیالی بوده است و مأمور به واقعی نبوده است و اما بعضی از اعلام(ره)که فرموده اند که اجماع و ضرورت داریم که در یک شبانه روز شش نماز برای مکلف واجب نیست و بنابراین مجزی است مأمور به اضطراری که اول وقت آورده است از مأمور به واقعی این مطلب را اولا اگر اجماع و ضرورت باشد فقط در صلاه است و بحث ما بحث اصولی است و عام است مطلق اجزاء و شرائط اضطراریه است نظیر قدرت نداشتن بر قیام و رکوع یا یاد گرفتن حمد و سوره و غیره و یا تقیه و امثال آنها می باشد و حاصل آنکه هرکجا ما دلیل جواز بدار داریم آنجا قائل باجزاء می شویم و یقینا مأمور به اضطراری مجزی از مأمور به واقعی می باشد کما آنکه در تقیه جواز بدار می باشد و از این جهت مشهور قائلند که مأمور به اضطراریه از جهت تقیه مجزی از مأمور به واقعی می باشد و لو متمکن باشد از اول برود نماز را در جائی بخواند که تقیه نباشد و اگر ما دلیل بر جواز بدار نداریم قهرا باید بگوئیم مأمور به اضطراری از مأمور به واقعی مجزی نیست بله در باب صلاه با تیمم اول وقت،مرحوم صاحب کفایه و همچنین سید صاحب عروه و بعض دیگری قائل بجواز بدار شده اند و اول وقت اگر شخص آب پیدا نکرد مأمور به اضطراری را مجزی از واقع می دانند و لو آخر وقت آب پیدا بکند و بتواند مأمور به واقعی را با تمام اجزاء و شرائط بجا بیاورد ولی قبلا گذشت که در این موارد صدق اضطرار نمی کند و باید مأمور به واقعی را بجا بیاوریم

تا اینجا کلام ما در آنجائی بود که آخر وقت مکلف بتواند مأمور به واقعی

را با تمام اجزاء و شرائطش بیاورد که گفتیم مأمور به اضطراری از مأمور به واقعی مجزی نیست اما نسبت بقضاء نماز چون فرض ما آن شد که در تمام وقت اضطرار برای او حاصل بود و متمکن نبود از آوردن مأمور به واقعی را با تمام اجزاء و شرائطش در وقت و مفروض کلام آنست که مأمور به اضطراری را آورده بود آیا بعد از این قضاء برای مکلف لازم است یا نه حق آنست که واجب نیست قضاء برای او و اطلاق مقامی ادله اضطراریه می رساند که قضاء واجب نیست چون اگر قضاء واجب بود باید اوامر اضطراریه را مقید نموده باشد چون قید نیاورده و نفرموده بعد از وقت قضاء نماز با طهارت مائیه واجب است از اینجا می فهمیم که قضاء واجب نیست چون وجوب قضاء بأمر جدید است سواء آنکه موضوع قضاء فوت فریضه باشد یا فوت واقع در هر دو حال اطلاق مقامی نفی وجوب قضاء می کند و اگر اطلاق هم نباشد ادله برائت نفی وجوب قضاء را می کند ایضا.

و حاصل ما تقدم آن شد که بعد از آنکه مأمور به اضطراری که در تمام وقت اضطرار بآن داشت انجام داد قضاء برای مکلف واجب نیست.

و ممکن است برای جواز بدار در وقت بعض تمسک باطلاق ادله اضطراریه عامه بنمایند و بگویند اطلاق آنها می رساند که اوامر اضطراریه مجزی از اوامر واقعیه است و لو در آخر وقت کشف خلاف بشود نظیر قوله علیه السّلام ما من شیء حرمه اللّه تعالی الا و قد احله عند الضروره و حدیث رفع الاضطرار و الاکراه و النسیان و امثال آنها و همچنین قاعده میسور.

جواب از این ها آنکه گذشت در ادله تیمم که در مواردی که مکلف در آخر وقت متمکن باشد از آوردن مأمور به واقعی با تمام اجزاء و شرائط آن صدق اضطرار و ضروره و معسور و امثال این ها نمی کند چون فرض آنست که متمکن است مأمور به واقعی را بیاورد چگونه صدق اضطرار و ضروره در این موارد صادق است کما

المقام الثانی فی اجزاء الاتیان بالمأمور به بالامر الظاهری و عدمه و التحقیق ان ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و کان بلسان تحقق ما هو شرطه او شطره کقاعده الطهاره او الحلیه بل و استصحابهما فی وجه قوی و نحوها بالنسبه الی کلما اشترط بالطهاره او الحلیه یجزی فان دلیله یکون حاکما علی دلیل الاشتراط و مبینا لدائره الشرط و انه اعم من الطهاره الواقعیه و الظاهریه فانکشاف الخلاف فیه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبه الیه یکون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل:

آنکه مثل عرفی آن گذشت در باب تیمم علاوه بر اینکه ادله اضطرار و نسیان رفع تکلیف را می نمایند یعنی مثلا اگر انسان متمکن نشد که به آب وضوء بگیرد و قدرت برآن ندارد ادله اضطرار و ضروره تکلیف را برمی دارد ولی اثبات تکلیف نمی کند در اجزاء و شرائط ناقصه و اثبات باقی مانده اجزاء و شرائط ناقصه باید بدلیل خارج ثابت بشود که نظیر آن را در صلاه داریم که در هیچ حالی ترک نمی شود نماز و غیر نماز را باید با ادله خاصه ثابت بشود.

مخفی نماند که ادله اضطراریه ظهور در آن مواردی دارد که انسان بطبع اولی مضطر بشود مثلا آب پیدا نکند و یا مریض شود نماز را نشسته بخواند و اما اگر خودش را عاجز نمود و عملا آبی را که دارد مثلا بریزد یا کاری کند که مریض شود و نماز نشسته بخواند و امثال این ها اطلاقات ادله اضطراریه انصراف از مثل این مثالهائی است که ذکر کردیم دارد و شامل آنها نمی شود ولی در خصوص صلاه چون نماز بهر حالی که باشد ساقط نمی شود البته عمل اضطراری باید در وقت بجا بیاورد و لو گناه کرده باشد کما آنکه ادله تقیه می رساند که مکلف خودش را عملا وارد بر اعمال تقیه ای بنماید مانعی ندارد اگرچه بهتر آنست که وارد نشود.

قوله:المقام الثانی الخ مقام دوم در اینست که اتیان مأمور به ظاهری آیا مجزی می باشد از مأمور به

واقعی بعد از کشف خلاف یا نه تحقیق در این مطلب آنست که آن مأمور به ظاهری که کشف خلاف می شود اگر مربوط بتنقیح موضوع تکلیف امر واقعی می باشد جزءا باشد یا شرطا و تحقیق متعلق آن را می نماید مثل قاعده طهارت یا حلیت که از اصول می باشند بلکه استصحاب این قاعده طهارت و حلیت بنا بر اینکه استصحاب هم از اصول باشد نه اماره چونکه اگر از اماره باشد بعدا می آید بحث آن و رفع نحو این قاعده طهارت و حلیت مثل قاعده فراغ و قاعده اصاله الصحه و قاعده تجاوز به نسبت به اینکه هرچه که مشروط است به طهارت واقعیه یا حلیت واقعیه در موضوع تکلیف اگر کشف خلاف در این ها باشد این اتیان مأمور به ظاهری مجزی است از واقع و دلیل مجزی بودن آنست که دلیل حکم ظاهری مثل قاعده طهارت و استصحاب و غیره حاکم است بر دلیل اشتراط واقعی و مبین است برای دائره شرط واقعی و شرط واقعی را توسعه می دهد اعم از طهارت واقعی یا ظاهری در اینجا کشف نمی شود برای ما که عمل بدون شرط یا جزء بوده بلکه از قبیل ارتفاع حکم است از حین ارتفاع جهل یعنی حکم مادامی که جهل از بین رفت حکم هم از بین می رود و تبدل موضوع بموضوع دیگری است نظیر قصر و اتمام.

ادله اوامر ظاهریه مجزی از واقعیه است و حکومت آنها

مخفی نماند که از کلمات صاحب کفایه استفاده می شود که در اصول مثل قاعده طهارت و قاعده حلیت و استصحاب این ها چون این ادله حکومت به ادله واقعیه دارند و شرط طهارت در نماز یا طهارت واقعیه است یا طهارت ظاهریه و بنابراین اصلا کشف خلاف ندارد چون بعد از آنکه یقین پیدا کردیم ما که آبی را که استصحاب طهارت آن را نمودیم یا به قاعده طهارت حکم به طهارت او نمودیم بنا بر قول مصنف کشف خلاف ندارد و بعدا که علم پیدا می کنیم که آن آب نجس بوده است تبدل موضوع است بموضوع دیگر نظیر آنکه انسان مسافر باشد و نماز قصر بخواند و بعد بوطن برسد و تمام بخواند همچنان که در این مورد تبدل موضوع

است و هر دو صحیح است ما نحن فیه هم کشف خلاف تبدل موضوع است و صحیح است.

امتثال امر ظاهری مجزی از واقعی نیست نقضا و حلا

و این مطلب صحیح نیست نقضا و حلا و اما جواب نقضی اگر همین آب مشکوک الطهاره را باستصحاب طهارت یا به قاعده طهارت حکم کردیم که این طاهر است و وضوء گرفتیم و بعد از وضوء یقین پیدا نمودیم که این آب نجس بوده است بلا اشکال نماز باطل است و نماز ما بدون طهارت بوده است و همچنین اگر همین آب را بحکم طهارت ظاهریه لباس را با او شستیم یا بدنی را تطهیر نمودیم در این موارد بلا اشکال حکم به طهارت نمی کنیم و حال آنکه بنا بر قول مصنف طهارت ظاهریه بوده است و باید کشف خلاف نشود و باید عمل صحیح باشد.

و اما در معاملات اگر زید ملکی را دارد و ما بعدا شک کردیم که آیا زید مالک هست یا نه و باستصحاب ملکیت زید آن مال را از او خریداری نمودیم و بعدا کشف شد که زید مالک نبوده اصلا آیا می توانیم حکم بکنیم که این معامله صحیح است و ملکیت اعم از ملکیت ظاهریه و باطنیه کافی است و بحث ما در اصول بحث عام است در تمام ابواب واجبات از عبادات و معاملات می آید و از اینجا معلوم می شود که طهارت در باب صلاه که مرحوم صاحب کفایه قائل باجزاء شده معلوم می شود که آنجا دلیل خاصی داریم و الا باید در تمام موارد صحیح باشد.

اما جواب حلی از صاحب کفایه آنست که حکومتی که در احکام ظاهریه می باشد حکومت واقعی نیست بلکه حکومت ظاهریه است حکومت واقعیه نظیر آنست که مولا امر کند اکرم کل عالم و بعد بفرماید ولد العالم عالم که موضوع اکرام که کل عالم باشد توسعه داده است آن موضوع را و ولد عالم را هم جزء علماء قرار داده است یا اگر موضوع حکم را تضییق کند نظیر همان مثل اکرم کل عالم بفرماید عالم فاسق عالم نیست که در اینجا تضییق موضوع حکم اولی را نموده است.

البته در این موارد که حکومت واقعیه است حکم ثابت است و حاکم و محکوم در یک مرتبه هستند و اما حکومت ظاهریه نظیر اصول مثل قاعده طهارت و استصحاب و امثال آنکه گذشت در این موارد این ادله اصول حکومت بر احکام واقعیه دارند اما حکومت ظاهری است باین معنی که باید حفظ واقع هم بشود و ما در آینده بیان می نماییم که در بین احکام خمسه احکام ظاهریه و احکام واقعیه هیچ تضادی بین آنها نیست باین معنی که جعل حکم چه وجوب باشد چه حرمت این ها از امور اعتباریه می باشند و یک شیء واحد را ممکن است چند اعتبار در او بنمائید

بلی تضادی که بین احکام هست از جهت ابتداء و انتهاء می باشد ابتدا چون احکام شرعیه روی مصالح و مفاسد است بنا بر مسلک حقهٔ عدلیه و یک شیء واحد هم مصلحت ملزمه داشته باشد و هم مفسده داشته باشد البته جمع نمی شود باهم کما آنکه در انتها یعنی مکلف ممکن نیست امتثال بنماید چون شیء واحد هم واجب باشد یعنی باید بیاورد و هم حرام باشد یعنی باید ترک کند البته این محال است.

و اما مصلحت در احکام ظاهریه نظیر اصول که گذشت آن مصلحت در نفس جعل خود این احکام ظاهریه می باشد و آن مصلحت در متعلق آنها موضوع آنها نیست و آن مصلحت مصلحت تسهیل مکلفین است که اگر شارع مقدس این اصول را برای ما جعل نفرموده بود قهرا باید هر حکمی و موضوعی را به یقین ثابت کنیم و بلا اشکال این مطلب بسیار سخت و عسر و حرج هست برای مکلفین و منافاه دارد با شریعت اسلامیه سهله.

از این جهت برای رفاهیت مکلفین و آسان بودن تکلیف شارع مقدس اصول و امارات را حجت قرار داده برای ما با حفظ واقع.

و از اینجا معلوم می شود مادامی که شک در واقع داریم این اصول حجت هستند و عمل به آنها می نمائیم و بعد از کشف خلاف از آنها البته واقع برای ما کشف می شود

و هذا بخلاف ما کان منها بلسان انه ما هو الشرط واقعا کما هو لسان الامارات فلا یجزی فان دلیل حجیته حیث کان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعی فبارتفاع الجهل ینکشف انه لم یکن کذلک بل کان لشرطه فاقدا هذا علی ما هو الاظهر الاقوی فی الطرق و الامارات من ان حجیتها لیست بنحو السببیه:

باید واقع را انجام دهیم و بعد از آنکه واقع کشف شد تعبد معنی ندارد چون تعبد باصول و امارات در وقتی است که کشف واقع یقینا نشود.

نظیر آنکه مثلا روز قبل استصحاب طهارت یا قاعدۀ طهارت را جاری کردیم بر یک آب مشکوک و امروز معلوم شد که مسلم دیروز نجس بوده است و بعد از کشف واقع معقول نیست تعبد بگذشته خصوصا با باطل بودن انواع تصویب که می آید پس طرق و امارات و اصول محال است تغییر واقع بدهند و برفرض مصلحت تسهیلیه یا مصلحت سلوکی اگر ما قائل بشویم در زمان است که جهل به واقع باقی باشد چون این ها در ظرفی حجت بودند که واقع برای ما مجهول باشد و بعد از کشف خلاف ما مکلف بواقع می باشیم و حجیت این ها برداشته می شود پس از اینجا معلوم شد که عمل باین اصول ظاهریه مجزی از واقع نیست بعد از کشف خلاف بله مادامی که کشف خلاف نشده است این ها حجت هستند.

قوله:و هذا بخلاف ما کان منها الخ مخفی نماند هر حکمی از احکام شرعیه یا موضوعی یا متعلق موضوعی از احکام شرعیه هریک از این ها اگر کشف آنها بقطع وجدانی است در این موارد مکلف باید عمل کند چون قطع به هرچه تعلق بگیرد حجیت آن حجیت ذاتی است و محتاج بتعبد نیست و اگر کشف خلاف شد در حکمی یا موضوعی یا متعلق موضوعی بلا اشکال مجزی نیست کما آنکه می آید و آن عملی را که بجا آورده ایم بعد از کشف خلاف آن یقینا مجزی از واقع نمی باشد و مسلما باید واقع را در وقت یا در خارج

وقت بجا بیاوریم مگر دلیل خاصی مثل اجماع کما قیل یا روایت لا تعاد الصلاه و امثال این ها بیان کنند که ثانیا واقع را لازم نیست بجا بیاوریم.

اقوال ششگانه علما در اجزاء طرق و امارات از اوامر واقعیه

و اما اگر ما قطع بواقع نداشته باشیم شارع مقدس برای تسهیل مکلفین و آسان بودن احکام برای آنها جعل طرق و امارات و اصولی برای مکلفین نموده است کما آنکه گذشت و این طرق و امارات و اصل اگر کشف خلاف آنها شد کشف خلاف هم دو قسم است یا بقطع وجدان یا بطرق شرعیه دیگر که قطع وجدان در آنها نیست در این مسئله اختلاف است بین علماء که بعد از کشف خلاف آیا مجزی هست یا نه قول اول اجزاء مطلقا دوم عدم اجزاء مطلقا.سوم تفصیل بین آنجائی که کشف خلاف بعلم وجدانی بشود در این مورد مجزی نیست و اما اگر کشف خلاف به علم تعبدی و اماره ای بشود بدون علم وجدان در اینجا گفته اند مجزی است و این قول را صاحب عروه قائل است.

کما آنکه در احکام جماعت مسئله 31 اقتدای یکی از مجتهدین یا مقلدین اختلاف در مسائل ظنیه دارند بیان نموده است چهارم تفصیل بین سببیت و طریقیت در امارات است.

پنجم تفصیل بین اقسام سببیت که ملتزم شده اند باجزاء در بعض اقسام سببیت و بعدم اجزاء در بعض.دیگر ششم که صاحب کفایه(ره)قبول نموده است در اصول می فرماید مجزی است و در امارات مجزی نیست بنا بر اینکه امارات حجیت آنها من باب طریقیت است نه سببیت و موضوعیت کما آنکه می آید و گذشت که ما جواب دادیم که در اصول بعد از کشف خلاف آنجا هم مجزی نیست و حکم آن اصول حکم امارات است و اگر جعل حکم ظاهری باشد مادامی است که کشف خلاف نشده باشد و بعد از کشف خلاف اصول و طرق امارات در عدم اجزاء مساوی می باشند و هیچ کدام از این ها مجزی از واقع نمی باشند.

و از این جهت است که صاحب کفایه می فرماید اینکه گفتیم مجزی است عمل ظاهری از واقع بخلاف امارات است چون آن اماره ای که بیان می کند که مأمور به شما شرط واقعی یا جزء واقعی دارد یا ندارد کما اینکه لسان امارات همین طور است و ناظر بواقع می باشد و بیان واقع را برای ما ثابت می کند در این مورد اگر کشف خلاف شد این عمل ظاهری مجزی از واقع نمی باشد چون دلیل حجیت آنها بلسانی می باشد که مکلف واجد شرط واقعی یا جزء واقعی است و بعد از ارتفاع جهل و کشف واقع معلوم می شود که عمل ما واجد آن شرط واقعی یا آن جزء واقعی نبوده است اینکه گفتیم مجزی نیست بنا بر اظهر و اقوی است که طرق و امارات حجیت!آنها من باب موضوعیت و سببیت نمی باشد بلکه حجیت آنها من باب طریقیت است نظیر حکم عقل که آنهم طریقیت دارد نه موضوعیت.

مخفی نماند که بحث ما در طرق و امارات در اینجا در جائی است که کشف خلاف به یکی از طرق و امارات شرعیه بشود و اما کشف خلاف بعلم و قطع بعدا می آید که اتفاقی است که مجزی نیست و قطع مکلف واقع را تغییر نمی دهد ولی در موردی که کشف خلاف به ادله شرعیه بشود بعضی قائلند باجزاء در این موارد و لو ادله طرق و امارات من باب طریقیت باشد و اینکه مأمور به ظاهری مجزی از واقع می باشد، و محصل مدرک آنها آنست که قبل از آنکه کشف خلاف بشود قبلا یک دلیل ظنی شرعی بوده است که ما لازم بود عمل بآن بنمائیم و بعد از آنکه کشف خلاف شد دلیل ظنی دیگری است که باید عمل بدلیل دوم بنمائیم و مأمور به اول یک ظنی بوده کما اینکه مأمور به دوم هم یک عملی ظنی است و فرض ما آنست که کشف خلاف قطعی نشده است و ما یقین نداریم واقعا که دلیل اولی خلاف واقع باشد کما آنکه دلیل دومی هم همچنین است بلکه ممکن است هر دو خلاف واقع باشند ولی اول مأمور به ما بدلیل اولی بود و دلیل دوم که آمد حجیت او در حین

و اما بناء علیها و ان العمل بسبب اداء اماره الی وجدان شرطه او شطره یصیر حقیقه صحیحا کانه واجد له مع کونه فاقده فیجزی لو کان الفاقد معه فی هذا الحال کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض و لا یجزی لو لم یکن کذلک و یجب الاتیان بالواجد لاستیفاء الباقی ان وجب و الا لاستحب هذا مع امکان استیفائه و الا فلا مجال لاتیانه کما عرفت فی الامر الاضطراری:

آمدن دومی برداشته می شود نظیر تبدل موضوع بموضوع دیگر است.

مثلا مسافر و حاضر پس بنابراین کشف خلاف ندارد.در این موارد و همین قدر که احتمال بدهیم که دلیل اول مطابق واقع بوده است کافی است برای مجزی بودن مأمور به ظاهری از واقع چه در وقت کشف خلاف بشود و چه در خارج وقت.

جواب از مدرک آنست که اجتهاد اول بعد از آنکه دلیل دوم آمد قهرا برداشته می شود و دلیل اول حجیت ندارد علی الفرض و بلا معارض می باشد و بعد از آنکه دلیل دوم بلا معارض است مفروض ما آنست که دلیل دوم دال است بر اینکه مأمور به واقعی را مکلف نیاورده و دلیل بر مسقط مأمور به واقعی نداریم و حتما باید در وقت اداء یا خارج وقت قضاء بنماید مگر دلیل خاص داشته باشیم در مورد کما آنکه می آید مثل قاعده فراق و روایت لا تعاد الصلاه و امثال آنها کما لا یخفی.

قوله:و اما بناء علیها الخ مخفی نماند بر اینکه اگر مأمور به را بنا بر اماره عمل نمودیم و بعد کشف خلاف شد در اینجا اگر اماره را بنا بر طریقیت بگیریم یعنی هیچ مصلحتی ندارد الا واقع که اگر بنا بر طریقیت بواقع نرسیدیم هیچ مصلحتی ندارد مأمور به ما.

و اما اگر طرق و اماره را بنا بر نحو سببیت گرفتیم و عمل نمودیم به اماره که اماره می رساند ما را به اینکه واجد شرط یا جزء واقعا می باشید و حقیقتا صحیح

و لا یخفی ان قضیه اطلاق دلیل الحجیه علی هذا هو الاجتزاء بموافقته ایضا هذا فیما اذا أحرز أن الحجیه بنحو الکشف و الطریقیه او بنحو الموضوعیه و السببیه:

است مأمور به واقعا و اماره بنا بر نحو سببیت در مقام ثبوت چهار وجه پیدا می کند چون در این مصلحت که بما می دهند یا بقدر مصلحت واقعی می باشد با اینکه مصلحت واقعی نیست ولی به اندازۀ آن مصلحت بما می دهند و یا اینکه به اندازه مصلحت واقعی نیست ولی واجب است آوردن آن برای استیفاء باقی اگر واجب باشد باقی مانده و اگر واجب نباشد تدارک باقی مستحب است.

این دو موردی که گفتیم واجب است یا مستحب در حالی است که استیفاء مصلحت باقی مانده ممکن باشد و اگر امکان استیفاء نباشد بهمان اکتفاء می شود و مخفی نماند این مصلحت سببیه در طرق و امارات با مصلحت واقع در مقام ثبوت نظیر چهار قسمی است که در مصلحت مأمور به اضطراری با مأمور به واقعی گذشت.

قوله:و لا یخفی ان قضیه الاطلاق الخ مخفی نماند که این چهار قسم در مقام ثبوت بود که بیان کردیم سه قسم آن در مقام ثبوت مجزی است و یک قسم دیگر که ممکن است استیفاء آن و واجب هم باشد البته غیر مجزی است در مقام ثبوت و قضیه اطلاق دلیل حجیت در مقام اثبات چه اطلاق لفظی باشد چه اطلاق مقامی بنا بر سببیت در تمام چهار حالت مجزی است چون بیان نفرموده است شارع مقدس اعادۀ آن را در وقت یا قضاء آن را در خارج وقت و باطلاق تمسک می کنیم که در تمام حالات مجزی است.

مخفی نماند که آن طریقی که حجیت ذاتی دارد آن علم و قطع است و اگر دلیلی را مثل طرق و امارات و اصول حجت خواسته باشیم قرار بدهیم چه حجیت آن از طرف شارع مقدس باشد یا حجیت آن از طرف بناء عقلا باشد و حجیت هم چه طریقیت باشد و چه موضوعیت و سببیت یک جهتی و یک شباهتی از جهات

قطع که حجیت ذاتی دارد باید برای آن طریق و امارات و اصول ثابت شود اول تتمیم کشف که بعضی از اعلام در طرق و امارات قائلند بآن دوم تنزیل مؤدی طرق و امارات به منزلۀ واقع سوم الزام و جبری عملی بر مؤدی واقع چهارم حکمی که جعل شده باشد در مرتبه ظاهر برای طرق و امارات و تحقیق در اینکه کدام یک از این چهار وجه صحیح است در محل خودش ان شاءالله تعالی خواهیم بیان نمود.

اقوال سه گانه سببیت طرق و امارات در مقام اثبات

و فعلا بحث ما در آنست که طرق و امارات چه طریقیت در آنها قائل بشویم و چه سببیت آیا مجزی از واقع هست یا نه در مقام کشف خلاف و ایضا مخفی نماند مصنف طرق و امارات را بنا بر سببیت در مقام ثبوت به چهار قسم تقسیم نمود که گذشت و در مقام اثبات به مجزی بودن تمام اقسام قائل شد بتمسک باطلاق و در مقام اثبات سه قسمت سببیت را تقسیم نمودند.

قسم اول از اقسام سببیت آن چیزی است که نسبت با شاعره می دهند که این ها می گویند حکمی از احکام اسلام در شرعیت مقدسه قبل از نظر مجتهد جعل نشده است اصلا و جعل احکام الهی تابع نظر مجتهد است اگر نظر مجتهد به یکی از احکام خمسه رسید در آن حال جعل حکم شارع هم به تبع خواهد بود و حاصل آنکه قبل از نظر مجتهد هیچ حکمی در واقع نمی باشد و حکم بتبع نظر مجتهد پیدا می شود و اختلاف نظر مجتهد نظیر تبدل موضوع است بموضوع دیگر و باطل بودن این مذهب و این قسم از سببیت خلاف ضرورت در تمام شرایع است و لازمه این حرف نعوذ باللّه باطل بودن بعث رسل و انزال کتب آسمانی می باشد چون اگر حکمی واقعا نباشد از برای خدای تعالی برای عالم و جاهل پس بعث رسل و انزال کتب بی فایده است علاوه بر اینکه بر این قسم از سببیت دور و خلف لازم می آید.

قسم دوم از اقسام سببیت در طرق و امارات آن چیزی است که نسبت به معتزله داده اند و آن معنای سببیت آنست که در واقع حکمی از طرف شارع مقدس جعل

شده است برای عالم و جاهل و اگر نظر مجتهد مطابق واقع شد واقع در حق او منجز می شود و مصلحت واقعی را درک کرده است و اگر خلاف واقع رفت بواسطۀ طرق و امارات آن مورد خلاف مصلحتی در آن پیدا می شود که این مصلحت اقوای از مصلحت واقع اولی می شود و قهرا مصلحت دومی مصلحت واقع اولی را مضمحل می نماید.

حاصل آنکه معنای سببیت قسم دوم که نسبت به معتزله می دهند یا مصلحت واقعیه را درک می کند اگر نظر مجتهد مطابق واقع شد و اگر مخالف واقع شد مصلحت دیگری اقوای از مصلحت اول به او خواهند داد بواسطۀ طرق و امارات در این دو قسم از سببیت مجزی است چونکه خلاف واقعی ندارد.

و این معنای سببیت که نسبت به معتزله داده اند اگرچه فی حد نفسه معقول است و در مقام ثبوت ممکن است در واقع ادله طرق و امارات احکام واقعیه را مقید کنند به آنجائی که دلیل برخلاف آن ثابت نشده باشد.

نظیر تقیید احکام واقعیه بغیر موارد اضطرار و ضرر و حرج که این ها تقیید احکام واقعیه می کند و حکومت واقعیه دارند بر احکام اولیه الا آنکه این معنای سببیت در مقام اثبات صحیح نیست و خلاف اجماع و خلاف اطلاقات اولیه است که دال است بر اینکه احکام واقعیه جعل شده است برای عالم و جاهل و به واسطه طرق و امارات تغییر نمی کند واقع و دلالت می کند بر اینکه احکام مشترک بین عالم و جاهل است اخبار احتیاط و اخبار برائت که بالالتزام می رساند که حکم واقعی جعل شده است برای عالم و جاهل و تغییر نمی کند بواسطۀ طرق و امارات.

و اما در مقام اثبات که آیا حجیت طرق و امارات من باب سببیت است یا من باب طریقیت مدرک بر حجیت این ها یا سیره و بناء عقلا است یا غیر سیره عقلاء و اگر سیره عقلائیه است مدرک آن عقلاء باشد حجیت طرق و امارات را من باب طریقیت می دانند نه سببیت چون شارع مقدس رئیس عقلا است از این جهت بناء عقلا را در طرق

و امارات امضاء نموده است بلکه عدم ردع شارع این طرق و امارات را موجب امضاء آن می شود.

و اما اگر حجیت این طرق و امارات از جهت آیات و روایات باشد آن آیات و روایاتی که دال است بر حجیت طرق و امارات عقلائیه این ها من باب ارشادند برای حجیت آنها از اینکه تأسیس باشند و این آیات و روایات امضاء حجیت عقلائی را می نماید و از اینجا معلوم می شود که در شرع مقدس برای حجیت طرق و امارات هیچ حکم تأسیسی نداریم و آنچه حجیت دارد در بین عقلاء همان را شارع مقدس امضاء نموده است بواسطۀ این آیات و اخبار.

حجیت طرق و امارات من باب طریقیت است نه سببیت

بله بعض موارد در بعض طرق و امارات قیدی را زیاد نموده است مثل بیّنه یا شهادت چهار نفر در موارد خاصه پس ثابت شد که حجیت طرق و امارات تمام آنها من باب طریقیت است در شریعت مقدسه چون که عقلاء حجیت طرق و امارات را من باب طریقیت می دانند نه سببیت نظیر حجیت قطع و اصلا سببیت در طرق امارات شرعیه نداریم پس بنابراین اصل عدم اجزاء است در تمام طرق و امارات و اصول مگر دلیل خاص برآن داشته باشیم.

قسم سوم از اقسام سببیت آن چیزیست که علامه شیخ انصاری(قدس سره) قائل است و آن مصلحت سلوکیه است باین معنی که احکام شرعیه در واقع و در لوح محفوظ مشترک است بین عالم و جاهل ملتفت و غیره و نظر مجتهد اگر به سبب طرق و امارات به واقع رسید همان واقع منجز بر او می شود و مصلحت واقعیه را بآن خواهند داد و اگر خلاف واقع رفت مصلحتی بواسطۀ این و طریقی که رفته است به او خواهند داد بدون آنکه مصلحت واقع و احکام واقعیه تغییر و تبدیلی نماید چون شارع حکیم،فعل بی فائده از او صادر نمی شود و حجیت طرق امارات و اصول باید مصلحتی در آنها باشد و مصلحت آنها مصلحت سلوکی می باشد

که گفتیم.

و جواب از این قسم سببیت آنست که البته شارع مقدس اگر طرق و امارات را حجت نفرموده بود قهرا باید مکلفین تمام احکام شرعیه را و موضوعات آنها را تماما عمل بقطع خود و علم خود نماید و این معنی بلا اشکال برای مکلفین سخت و حرج لازم می آمد بلکه اکثر مردم ممکن نبود بآن عمل نمایند و عمل شارع مقدس بدون فایده و بدون حکمت نخواهد بود.

از این جهت برای تسهیل و سهل بودن احکام بر آنها و بمناسبت آنکه شرعیت اسلامیه از تمام شرایع سهل تر و آسان تر است شارع مقدس این طرق و امارات را حجت قرار داده بجای قطع و علم و قهرا مصلحتی که بر حجیت طرق و امارات می باشد همان مصلحت تسهیلیه است و بعد از آنکه این مصلحت در حجیت طرق و امارات می باشد محتاج به مصلحت سلوکی نمی باشیم علاوه بر اینکه این مصلحت تسهیلیه غیر مصلحت واقعیه است.

مثلا اگر در واقع نماز ظهر برای مکلف واجب بود ولی به واسطه طرق امارات خلاف آن ثابت شد برای او،و نماز جمعه را خیال کرد واجب است و نماز جمعه را بجا آورد و بعد از کشف خلاف به واسطه طرق و اماره دیگر آن مصلحت نماز ظهر که واقعا واجب بوده بر او لازم است بیاورد چه اداء و چه قضاء اگرچه مصلحت نماز جمعه را درک کرده باشد و از اینجا معلوم می شود که این قسم از مصلحت چه مصلحت سلوک باشد و چه مصلحت تسهیلیه جای مصلحت واقع را نمی گیرد و هیچ کدام از این ها مجزی از واقع نمی باشد علاوه بر اینکه این مصلحت سلوکیه و تسهیلیه غیر مصلحت واقع است برفرض درک هم بکند این مصلحت جای مصلحت واقع را نمی گیرد.

نظیر آنکه شخص خیال کرد نافله صبح واجب است و آن نافله را بجا آورد

و اما اذا شک و لم یحرز انها علی ای الوجهین فاصاله عدم الاتیان بما یسقط معه التکلیف مقضیه للاعاده فی الوقت و استصحاب عدم کون التکلیف بالواقع فعلیا فی الوقت لا یجدی و لا یثبت کون ما اتی به مسقطا الاعلی القول بالاصل المثبت و قد علم اشتغال ذمته بما یشک فی فراغها عنه بذلک المأتیّ.

بجای نماز صبح بلا اشکال بعد از کشف خلاف نافله صبح جای نماز صبح را نمی گیرد و فرض آنست که دلیلی و حجتی نداریم که نافله صبح جای نماز صبح را بگیرد بعد از کشف خلاف و از اینجا معلوم شد که تمام طرق و امارات و اصول که شارع مقدس آنها را حجت قرار داده است هیچ کدام از آنها موضوعیت ندارد و مجزی از واقع نیستند و حجیت آنها من باب طریقیت است نظیر حجیت قطع کما آنکه گذشت تا این جائی که ذکر شده در جائی است که طریقیت امارات یا سببیت آنها معلوم شود.

و اما اگر شک در آنها نمودیم بلا اشکال اول وقت مکلف به نماز ظهر واقعی بوده ایم و این عملی را که به واسطه اماره آورده ایم و کشف خلاف شده است شک داریم آیا مسقط تکلیف واقعی ما هست یا نه اصل عدم اسقاط آنست چون اشتغال یقینی برائت یقینی احتیاج دارد.

شک در طریقیت و سببیت امارات سقوط تکلیف نمی کند

قوله:و اما اذا شک الخ:

گفتیم که عمل نمودن برطبق اماره یا به نحو سببیت و موضوعیت است که مجزی از واقع بودن و یا بنحو طریقیت و کشفیت می بود که گفتیم مجزی از واقع نیست حال اگر شک نمودیم که اماره بر نحو سببیت است یا طریقیت در اینجا ممکن است اشکال کنید که قبل از عمل به اماره واقع در حق ما فعلی نبود و لازمه فعلی نبودن واقع در حق ما آنست که عمل برطبق اماره نمائیم و الآن هم استصحاب عدم فعلی بودن واقع را می نماییم که لازمه آن عمل نمودن به اماره می باشد و لازمه عمل نمودن

به اماره آنست که تکلیف واقعی ساقط بشود این استصحاب صحیح نیست و ثابت نمی کند که عملی را که ما بجا آورده ایم مسقط واقع باشد الا بنا بر قول به اصل مثبت که گفتیم یعنی لوازمات عقلیه و عادیه اصول حجیت ندارد چون در اینجا فعلی نشدن تکلیف واقعی لازمه عقلی آن آنست که تکلیف ظاهری فعلی بشود و لازمه فعلی بودن تکلیف ظاهری اسقاط تکلیف واقعی است و این معنای مثبت است که بدو ملازمه به واقع می رسیم و بتحقیق گفتیم که ذمه ما مشغول است یقینا بتکلیف واقعی و الآن شک داریم در فراغ همان ذمه به این عملی که آوردیم که آیا ساقط است تکلیف یا نه اشتغال یقینی برائت یقینی احتیاج دارد و اصل عدم مسقط است.

مخفی نماند موضوع شک سببیت یا طریقیت در امارات حق آنست که در این مسئله برائت جاری کنیم چونکه اگر واقعا اماره سبب باشد بنا بر آن دو قسم سببیت که ما بیان نمودیم در مقام اثبات یا اقسام چهارگانه سببیت که مصنف بیان نمود در مقام ثبوت تمام حالات این سببیت موجب سقوط واقع است و مجزی از واقع است و اگر طریقیت باشد البته واقع را لازم است بیاوریم و فعلا شک در اصل تکلیف داریم که آیا اصل واقع برای ما واجب است یا نه نظیر سایر شکهای در اصل تکلیف که برائت جاری می کنیم و ممکن است کسی اشکال کند در این حال که مکلف علم اجمالی دارد قبل از عمل به اماره که یا واقع را باید بیاورد و یا آنچه که به واسطه اماره ثابت می شود این علم اجمالی موجب می شود که بعد از کشف خلاف مامور به به اماره ما واقع را بیاوریم و بعد از آوردن واقع علم اجمالی ساقط می شود.

جواب از این علم اجمالی آنست که اگر قبل از عمل به اماره این علم حاصل بشود همین طور است که گفتید و البته باید قاعده اشتغال را جاری کنیم و اما بعد از عمل به اماره و کشف خلاف آن این علم اجمالی اگر پیدا شد کما آنکه ما نحن فیه ما همین قسم است البته این موارد علم اجمالی اثر ندارد چون یک طرفش بی اثر است مثلا

و هذا بخلاف ما اذا علم انه مأمور به واقعا و شک فی انه یجزی عما هو المأمور به الواقعی الاولی کما فی الاوامر الاضطراریه او الظاهریه بناء علی ان یکون الحجیه علی نحو السببیه فقضیه الاصل فیها کما اشرنا الیه عدم وجوب الاعاده للاتیان بما اشتغلت به الذمه یقینا و اصاله عدم فعلیه التکلیف الواقعی بعد رفع الاضطرار و کشف الخلاف.

اگر نذر کرده بود در روز پنجشنبه را روزه بگیرد و روز پنج شنبه را روزه گرفت و روز جمعه شک می کند که آیا نذر او در جمعه بوده است یا پنجشنبه بلا اشکال در این مورد برائت جاری می کنیم از روز جمعه چون یک طرف علم اجمالی که روز پنجشنبه بوده باشد گذشته و اثری ندارد و ما نحن فیه هم از همین قسم است.

قوله:و هذا بخلاف ما اذا علم الخ مخفی نماند بر اینکه مطالب قبل که گفتیم باید بعد از کشف خلاف اعاده نماید مأمور به واقعی را این مطلب بخلاف زمان است که بدانیم مأمور به ثانوی واقعا از طرف شارع بوده و بعد از کشف خلاف در اینجا شک می کنیم که آیا این مأمور به واقعی ثانوی مجزی از مأمور به واقعی اولی هست یا نه کما اینکه در اوامر اضطراریه مثل امر شارع به نماز با تیمم در حال نبودن آب یا اوامر ظاهریه مثل اعتبار سوق و ید و غیره هست بنا بر اینکه اوامر ظاهریه حجیت آنها بنا بر نحو سببیت باشد نه طریقیت پس قضیه اصل که ما اشاره بآن نمودیم و چهار قسم نمود مصنف آن را و دو قسم سببی که ما ذکر کردیم غیر مصلحت سلوکی می رساند که در اینجا واجب نیست اعاده به واسطه آنکه بعد از مأمور به واقعی اولی که ما دست بآن پیدا ننمودیم مشغول شد ذمه ما به مأمور به واقعی ثانوی و بعد از رفع اضطرار و بعد از کشف خلاف شک داریم آیا تکلیف بواقع اولی داریم یا نه اصل عدم وجوب آن است چونکه در اینجا ما دو مأمور به واقعی داریم البته بترتیب اولی و ثانوی بخلاف مطلب قبلی که در آنجا یک مامور به داشتیم و آن مامور به واقعی بود فقط.

و اما القضاء به فلا یجب بناء علی انه فرض جدید و کان الفوت المعلق علیه وجوبه لا یثبت باصاله عدم الاتیان الاعلی القول بالاصل المثبت.

و الا فهو واجب کما لا یخفی علی المتأمل فتأمل جیدا.

شک در طریقیت و سببیت امارات موجب قضاء نمی شود

قوله:و اما القضاء الخ یعنی قضاء در آنجائی که شک داریم در حجیت آنکه آیا من باب طریقیت است یا من باب سببیت و موضوعیت در این حال قضاء واجب نیست بنا بر اینکه قضاء بامر جدید است و ما بعد از وقت شک داریم که آیا امر بقضاء جدیدا داریم یا نه این شک شک در اصل تکلیف است و البته برائت است و استصحاب عدم اتیان بواقع که در خارج وقت ما شک می کنیم که بواسط آن عملی که در وقت آورده ایم آیا آن عمل مسقط امر واقعی هست یا نه استصحاب عدم اتیان بواقع اثبات نمی کند شرعا که قضاء واجب باشد الابناء به حجیت اصل مثبت و آنهم ان شاءالله تعالی می آید که حجیت ندارد.

و اما وجه مثبتیت آن آنست که استصحاب عدم اتیان بواقع مستلزم است عقلا که مصلحت واقع فوت شده باشد از شما و این فوت مصلحت لازمه عقلی است که باستصحاب ثابت نمی شود و بتعبیر دیگر استصحاب عدم اتیان امر عدمی است و استصحاب امر عدمی اثبات امر وجودی را نمی کند کما لا یخفی.

قوله:و الا فهو واجب الخ یعنی اگر امر قضاء بامر اولی باشد بلا اشکال باید قضاء را بیاورد مثل آنکه در وقت گفتیم باید احتیاط کند و مخفی نماند این وجوب قضاء بنا بر قول مصنف است و اما بنا بر قول ما که بیان نمودیم که در وقت اعاده لازم نیست چون شک در اصل تکلیف است نه شک در مکلف به در اینجا قضاء هم واجب نیست چون شک در تکلیف است کما لا یخفی.

ثم ان هذا کله فیما یجری فی متعلق التکالیف من الامارات الشرعیه و الاصول العملیه و اما ما یجری فی اثبات اصل التکلیف کما اذا قام الطریق او الاصل علی وجوب صلاه الجمعه یومها فی زمان الغیبه فانکشف بعد ادائها وجوب صلاه الظهر فی زمانها.

فلا وجه لا جزائها مطلقا غایه الامر ان تصیر صلاه الجمعه فیها ایضا ذات مصلحه لذلک و لا ینافی هذا بقاء صلاه الظهر علی ما هی علیه من المصلحه کما لا یخفی الا ان یقوم دلیل بالخصوص علی عدم وجوب صلاتین فی یوم واحد.

قوله:ثم ان هذا کله الخ:

یعنی آنچه را که تا حال بیان نمودیم که اصول و طرق و امارات آیا حجت آنها من باب سببیت است یا طریقیت و آیا مجزی از واقع هست در کشف خلاف یا نه تمام آنها در اثبات موضوعات و متعلقات احکام و اجزاء آن نظیر وجوب سوره و عدم آن و غیره بود و نظر بینه و خبر واحد و ید و سوق مسلمین و غیر این ها از مواردی که موضوع شرعی ثابت می شد و بعد از آن کشف خلاف می شد به اماره دیگر و اما اگر کشف خلاف در حکمی از احکام شرعیه باشد بدون موضوع و ادله و امارات حکم را برای ما اثبات بکنند و بعد از عمل کشف خلاف آن حکم بشود بلا اشکال در کشف خلاف در احکام مجزی نیست و اختلافی هم نیست.

کشف خلاف در احکام شرعیه بدون موضوعات مجزی نیست مطلقا

قوله:فلا وجه لا جزائها مطلقا الخ:

یعنی چه سببیت قائل شویم در امارت و چه طریقیت نظیر آنکه در زمان غیبت طریق و یا اصل اثبات کنند برای ما که نماز جمعه واجب است و بعد از عمل کشف خلاف شود بطریق و اماره دیگر که نماز ظهر واجب بوده است در اینجا بلا اشکال نماز جمعه جای نماز ظهر را نمی گیرد حتی بنا بر قول سببیت در اصول و امارت و باید حتما نماز ظهر را یا اداء یا فضاء بجا بیاوریم چون مصلحت نماز ظهر بجای خود است

تذنیبان:الاول لا ینبغی توهم الاجزاء فی القطع بالامر فی صوره الخطأ فانه لا یکون موافقه للامر فیها و بقی الامر بلا موافقه اصلا و هو اوضح من ان یخفی.

و لو نماز جمعه هم مصلحت داشته باشد ولی مصلحت نماز جمعه جای نماز ظهر را نمی گیرد و مصلحت ظهر بحال خود باقی است الا آنکه دلیل بالخصوص داشته باشیم مثلا اجماعی که نقل شده است که دو صلاه ظهر و جمعه واجب نیست در یک روز کما لا یخفی.

قطع بحکمی یا به موضوعی با کشف خلاف آن مجزی نیست مطلقا

از کلام مصنف استفاده شد که کشف خلاف در احکام مطلقا مجزی نیست چه قائل به سببیت طرق و امارات بشویم و چه قائل به طریقیت ولی بنا بر سببیت باید ما قائل باجراء بشویم نظیر در موضوعات بنا بر سببیت و همان جهتی که برای مصلحت در موضوعات گفته شد در کشف خلاف همان جهت در کشف خلاف احکام هم می آید و فرق بین کشف خلاف در موضوعات و در نفس احکام بنا بر سببیت فرقی نیست.

و اگر کسی اشکال کند که بنا بر سببیت مصلحت امر ظاهری غیر مصلحت واقع است کما آنکه مصنف بیان نمود مثلا مصلحت نماز جمعه که غیر مصلحت نماز ظهر است و از این جهت می فرمود که کشف خلاف در احکام ایضا بنا بر سببیت مجزی نیست این اشکال در موضوعات هم می آید که آن مصلحت امر ظاهری یا امر اضطراری در موضوعات در کشف خلاف غیر مصلحت واقع است و این مصلحت امر ظاهری جای مصلحت واقعی را نمی گیرد و هر جوابی که در آنجا دادیم در اینجا هم باید داده شود کما لا یخفی.

قوله:تذنیبان الاول الخ مخفی نماند مواردی که اختلاف بود در بین علماء که آیا امر ظاهری یا امر اضطراری یا اصول مجزی از امر واقعی هست یا نه در جائی بود که سبب طرق یا اماره

یا اصل حکمی یا موضوعی یا متعلق موضوعی ثابت بشود نظیر جزئیت سوره در نماز یا عدم مانع بودن اجزاء حیوان ما ماکول اللحم و امثال آن و بعدا کشف خلاف بشود به یکی از این طرق یا امارات یا اصل در این موارد اختلاف بود که آیا مجزی هست یا نه که گذشت.

تبدل رأی مجتهد بقطعی در حکم یا موضوع مجزی نیست

و اما اگر حکمی یا موضوعی بقطع ثابت بشود و مکلف علم پیدا بکند بآن حکم یا موضوع مثل آنکه در سفر یقین پیدا کرد که باید در مسافرت نماز را تمام بخواند یا یقین پیدا کرد که در صلوات جهریه واجب است اخفات بخواند و بعد از آن کشف خلاف شد بعلم وجدان و نظیر آنکه یقین کند مایع مخصوص آب است و وضوء بگیرد و بعد از نماز کشف خلاف ظاهر بشود و یا یقین پیدا بکند که وضوء دارد و بعدا کشف خلاف بشود یقینا که وضوء نداشته و از همین قبیل است روایتی را یقین پیدا کرد به صحت سند آن و بعد از آن کشف خلاف شد یقینا بضعف سند آن و همچنین در تمام موارد تبدل رأی مجتهد غالبا به رأی دیگری یقینا در این موارد بلا اشکال مجزی نیست چون علم بشیء معلوم خودش را تغییر نمی دهد و واقع بحال خودش مانده است و البته باید بعد از کشف خلاف یقینی آن عملی را که امر واقعی باشد و واقعا بجا نیاورده شده ادائا یا قضاء بجا بیاوریم.

و از مواردی که مجزی نیست در کشف خلاف موضوعات خارجیه است نظیر آنکه یقین پیدا کرد فلان مایع پاک است و بعدا کشف خلاف شد که نجس است و لباس را با آن شسته بود و همچنین ید دال بر ملکیت بود و بعدا کشف خلاف شد که ید نداشته است و غیر ذلک از موضوعات خارجیه که بلا اشکال در این موارد هم بعد از کشف خلاف مجزی از واقع نیست و در این مواردی که ذکر شد لباس را که شسته بود قهرا باید دو مرتبه با آب طاهر بشوید بعد از کشف خلاف و غیر از این موارد

و از اینجا معلوم می شود حجیت طرق و امارات در شرعیت مقدسه تأسیس

نیست بلکه همان بناء عقلاء را شارع مقدس امضاء نموده است بلکه عدم ردع کافی است برای امضاء و طرق و اماراتی که در بین عقلاء حجیت دارد نظیر حجیت قطع می باشد هیچ موضوعیتی در آن معتبر نشده است و اگر بواقع رسید واقع منجز می شود در حق مکلف و اگر نرسید فقط عذر است برای او کما اینکه این مطلب گذشت قبلا و چون اجماع و ضروره داریم که تصویب در طرق و امارات باطل است سواء آنکه در احکام باشد یا در موضوعات و موضوعات هم چه خارجیه باشد و چه غیر آن پس بنابراین اصل عدم اجزاء می باشد و هرکجا حکم باجزاء شد چه در اصول و چه در طرق و یا امارات باید بدلیل خاصی باشد کما لا یخفی.

فرق بین عمل مجتهد و مقلد در کشف قطعی خطاء نیست

و از مطالبی که ذکر نمودیم که در تمام احکام و موضوعات اصل عدم اجزاء است فرق بین مجتهد و مقلد نمی باشد همچنان که مجتهد کشف خلاف شد برای او لازم است اعاده در وقت یا قضاء در خارج وقت همچنین برای مقلد آنهم باید قضاء و اعاده کند اعمالش را در وقت یا در خارج وقت در کشف خلاف بلکه اگر مقلد رجوع بمجتهد دیگری نمود در مواردی که لازم بود عدول کند و شرطی از شرائط مجتهد خود را در مجتهد اول نمی دید در این مواردی که رجوع کرده بمجتهد دیگر و فتوای مجتهد دومی مخالف مجتهد اول بود لازم است برای مقلد اعمال سابقه را قضاء و اعاده نماید بعد از کشف خلاف مگر دلیل خاصی داشته باشیم.

و اگر کسی بگوید قول مجتهد برای مقلد موضوعیت و سببیت دارد و از این جهت لازم نیست اعاده کند اعمال سابقه را.

جواب آنکه عمده مدرک مقلد در رجوع بمجتهد قانون عقلائیه رجوع جاهل بعالم است در تمام موارد حرفها و صنایع و لذا اخبار و آیات هم حمل بر ارشاد می شود در باب وجوب تقلید چون حکم عقل در این موارد داریم و بناء عقلاء در اینجا هست و لذا آیات و روایات وارده در باب وجوب تقلید حمل بر ارشاد

می شود و قبلا گذشت که طرق عقلائیه که در بین آنها عمل می شود موضوعیت و سببیت ندارد بلکه من باب طریقیت و کاشفیت است کما لا یخفی.

و از مطالب قبلی ظاهر شد که اگر حکم ظاهری بواسطهٔ اماره یا اصول نزد کسی ثابت شد و عمل به او نمود ولی غیر آن و خلاف آن حکم برای شخص دیگری ثابت است البته لازم است ترتیب اثر آنچه که نزد خود او ثابت است بدهد و عمل نماید مثلا اگر آبی باستصحاب یا به اماره ثابت شد نزد شخصی که این آب پاک است و وضوء گرفت یا غسل کرد و همچنین اشیاء دیگری را با آن طاهر نمود اگر نزد شما ثابت است که این آب نجس است البته آثار نجاست را باید عمل کنید پس اقتداء به او جایز نیست و خوردن آن و نظیر همین است اگر کسی شستن متنجس ببول را یک مرتبه کافی می داند ولی نزد شما تعدد ثابت است و باید دو مرتبه شسته شود و امثال این موارد و همچنین اگر شخصی نماز می خواند از جهتی اجتهادا یا تقلیدا این نماز نزد شما باطل است البته باید آثار باطل بودن را بر او بدهیم مگر آنکه واقعا خبر لا تعاد آن را بگیرد که بعدا ذکر خواهیم نمود و یا دلیل خاصی بر اجزاء داشته باشیم.

و اما آنچه که برای اجزاء در باب صلاه بعض اعلام قدس سره ادعا نموده اند و اینکه اجماع داریم در عبادات که بعد از عمل و کشف خلاف آن قضاء و اعاده لازم نیست.

اولا این مسئله اجماعی نیست چونکه در کتب قدماء مسئله اجزاء عنوان نشده و بیان نفرموده اند و مسئله اجزاء حادث است و بعدا پیدا شده نزد متأخرین علاوه بر این ها کثیری از اصولیین قائل بعدم اجزاء می باشد پس بنابراین اولا مسئله اجماعی نیست و برفرض اجماعی هم باشد یک اجماع منقولی است ذکر شده است و ما در محل خودش ثابت نمودیم که اجماع منقول حجیت ندارد.

نعم ربما یکون ما قطع بکونه مأمورا به مشتملا علی المصلحه فی هذا الحال او علی مقدار منها و لو فی غیر الحال غیر ممکن مع استیفائه استیفاء الباقی منه و معه لا یبقی مجال لامتثال الامر الواقعی.

دلیل دوم بر اجزاء گذشت که کشف خلاف ظنی اثبات نمی کند که عمل قبلی باطل است بلکه تبدل ظنی بظن دیگری شد و تبدل موضوع است به موضوع دیگر و جواب آن قبلا داده شد.

دلیل سوم بر اجزاء که ذکر شده لزوم عسر و حرج لازم می آید در عدم اجزاء چونکه ممکن است پنجاه سال اعمال سابقه که کشف خلاف شده اجتهادا یا تقلیدا باید قضاء کند و عسر و حرج منفی است در شریعت.

جواب آنکه ادله نفی عسر و حرج نفی حکم می کنند نه اثبات حکم علاوه بر آنکه عسر و حرج بودن موارد نفی مطلق نمی کند بلکه بقدر آن.

دلیل چهارم بر اجزاء خبر لا تعاد الصلاه است و بیان اجزاء آن حتی در جاهل قاصر بلکه مقصر در فقه است کما لا یخفی.

قوله:نعم ربما یکون ما قطع بکونه مأمورا به الخ:

گفتیم که اگر کشف خلاف شد در مأمور به قطعی مجزی نیست چه حکما باشد و چه موضوعا و چه متعلق موضوع و در اینجا می فرماید بله بعضی موارد مأموربه ای که ما قطع به او داریم ممکن است در مقام ثبوت مشتمل بر تمام مصلحت امر واقعی باشد در حال قطع به مأمور به یا مشتمل بر مقداری از مصلحت واقعی باشد و لو در غیر حال قطع باشد یعنی در حال اضطرار باشد ولی در موقعی که مشتمل بر مقداری از مصلحت امر واقعی باشد و ممکن نباشد با استیفاء آن استیفاء ما بقی مصلحت امر واقعی و نتوانیم ما بقی مصلحت امر واقعی را درک کنیم نظیر آن چهار قسمی که در مقام امر اضطراری در مقام ثبوت بیان کردیم در این حال که نمی توانیم ما بقی مصلحت را درک کنیم مجالی باقی نمی ماند بر اینکه امر واقعی را ما

و هکذا الحال فی الطرق فالاجزاء لیس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعی او الطریقی للاجزاء بل انما هو لخصوصیه اتفاقیه فی متعلقهما کما فی الاتمام و القصر و الاخفات و الجهر.

امتثال کنیم چون ممکن نیست درک ما بقی مصلحت واقعی را.

اجزاء در جهر و اخفات و قصر و اتمام و مدرکشان

قوله:و هکذا الحال فی الطرق الخ.

یعنی و همچنین است حال در طرق چون متعلق قطع حکما ممکن است طرق باشد که در طرق هم نمی توانیم استیفاء کنیم باقی مصلحت امر واقعی را پس اجزاء در این موارد نیست بجهت اینکه ما امر قطعی را یا طریقی را مجزی بدانیم بلکه در اینجا یکی از موارد استثنائیه است و بجهت خصوصیتی است که در متعلق قطع واقع شده است از این جهت مجزی است کما اینکه در کشف خلاف در اتمام خواندن نماز در حال سفر و یا به اخفاء خواندن نمازهای جهریه یا بجهر خواندن نمازهای اخفاتیه هست که مجزی است از امر واقعی بعد از کشف خلاف به واسطه روایاتی که در دو طرف واقع شده است بعد از اجماع در آن و مخفی نماند که البته اتمام در حال قصر است یعنی فقط اگر مسافر نماز را تمام بخواند اینجا مورد بحث ما است و نه عکس آنکه حاضر نمازش را قصر بخواند ولی اخفات و جهر طرفینی است.

اشکال شده است بر اینکه در این حال جاهل مقصر این نمازی را که بجا آورده است یا صحیح است یا باطل اگر صحیح است پس عقاب ندارد و حال آنکه در این مورد علماء می گویند جاهل مقصر عقاب دارد و اگر صحیح نیست باید نماز را بیاورد چه اداء و چه قضاء.

جواب آنکه در این مورد جاهل مقصر که عقاب دارد ممکن است در مقام ثبوت عقاب آن برای این باشد که باقی مانده مصلحت واقعی را نرفت به اختیار خود درک کند که اگر رفته بود و علم پیدا می کرد یقینا تمام مصلحت واقعی را درک می کرد ولی بعد از عمل چون باقی مانده مصلحت ممکن نیست درک بکند

الثانی لا یذهب علیک ان الاجزاء فی بعض موارد الاصول و الطرق و الامارات علی ما عرفت تفصیله لا یوجب التصویب المجمع علی بطلانه فی تلک الموارد فان الحکم الواقعی بمرتبته محفوظ فیها فان الحکم المشترک بین العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل لیس الا الحکم الانشائی المدلول علیه بالخطابات المشتمله علی بیان الاحکام للموضوعات بعناوینها الاولیه بحسب ما یکون فیها من المقتضیات و هو ثابت فی تلک الموارد کسائر موارد الامارات و انما المنفی فیها لیس الا الحکم الفعلی البعثی.

از این جهت عقاب دارد چون تفویت مصلحت واقع را نموده است اختیارا از این جهت عقاب دارد.

قول باجزاء در بعضی موارد اصول و امارات موجب تصویب نمی شود

قوله:الثانی لا یذهب علیک الخ گمان نکنی اینکه اجزاء در بعض موارد اصول که گفتیم مثل استصحاب و قاعده طهارت که مصنف قائل باجزاء بودن و طرق نظیر آنکه چند مدت نماز جمعه خواند و بعد کشف خلاف شد که نماز ظهر واجب بوده و امارات نظیر اوامر اضطراریه مثل نماز با تیمم یا بعض اقسام سببیت بنا بر آنچه که شناختی تفصیل آنها را اجزاء در این موارد موجب تصویب می شود آن تصویبی که اجماع داریم بر بطلان آن.

در این موارد اصول و طرق و امارات باین معنی که حکم واقعی را عوض کنند و حکمی که به واسطه اصول یا طرق یا امارات ما فهمیده ایم جای حکم واقعی اوّلی را بگیرد بلکه حکم واقعی انشائی به مرتبه خودش محفوظ است در تمام موارد مذکوره چونکه حکمی که مشترک است بین عالم و جاهل و ملتفت و غافل نیست الا حکم انشائی که دلالت می کند بر او خطاباتی که مشتمل است بر بیان احکام برای موضوعات بعناوین اولیه بحسب آنچه که می باشد در آن احکام واقعیه از مقتضیات یعنی به واسطه طرق و امارات احکام اولیه بعناوین اولیه بر ما ثابت شده است و این

و هو منفی فی غیر موارد الاصابه و ان لم نقل بالاجزاء فلا فرق بین الاجزاء و عدمه الا فی سقوط التکلیف بالواقع بموافقه الامر الظاهری و عدم سقوطه بعد انکشاف عدم الاصابه و سقوط التکلیف بحصول غرضه او لعدم امکان تحصیله غیر التصویب المجمع علی بطلانه و هو خلو الواقعه عن الحکم غیر ما ادت الیه الاماره.

حکم واقعی ثابت است در این موارد اصول و طرق و امارات و همانا آنچه که منفی است در اینجا نیست الا حکم فعلی بعثی.

تقسیم احکام به چهار مرتبه اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی

و مخفی نماند که احکام شرعیه بلکه قوانین عقلائیه در بین عقلا که مسلم است چهار مرتبه دارد بنا بر قول مصنف.

اول:حکم اقتضائی یعنی مصلحت دارد این کار انجام داده شود.

دوم:انشاء یعنی ایجاد شود و جعل بشود حکم که مردم این عمل را بجا بیاورند نظیر احکام انشائیه ای که در صدر اسلام جعل شده بود ولی فعلی و منجز نبود برای اینکه مقترن بمانع بود یا شرطی از شرائطش موجود نبود نظیر آنکه مردم صدر اسلام استعداد عمل کردن باحکام شرعیه را نداشتند.

سوم:حکم فعلی نظیر آنکه مردم عالم بشوند باین احکام ولی باز مانع موجود باشد یا شرطی از آن مفقود باشد که تفصیل آن خواهد آمد.

چهارم:احکام تنجیزیه که تمام شرائط موجود است و موانع مفقود که در این مورد ترک حکم منجز موجب عقاب است این بیان مختصری از بیان احکام اربعه است و تفصیل آن خواهد آمد ان شاءالله تعالی و در مواردی که قائل باجزاء شدیم ما حکم انشائی در تمام موارد محفوظ است و ثابت است و آن حکمی که منفی است حکم فعلی است.

قوله:و هو منفی فی غیر موارد الاصابه الخ یعنی احکام فعلیه که منفی است در مواردی است که اصول و امارات بواقع

کیف و کان الجهل بها بخصوصیتها او بحکمها مأخوذا فی موضوعها فلا بد من ان یکون الحکم الواقعی بمرتبته محفوظا فیها کما لا یخفی.

فصل فی مقدمه الواجب

و قبل الخوض فی المقصود ینبغی رسم امور.

نرسند و اگر بواقع رسیدند همان واقع برای ما منجز است و اگر بواقع نرسیدند آن حکمی که منفی می باشد حکم فعلی است و حکم انشائی در جای خودش مسلم است و لو در این موارد ما قائل باجزاء هم نشویم پس فرق بین اجزاء و عدم اجزاء نیست الا در سقوط تکلیف بواقع به واسطه موافقت امر ظاهری در موارد اجزاء و عدم سقوط حکم واقعی و سقوط تکلیف بحاصل شدن آن غرض حکم واقعی به واسطه امر اضطراری مثلا یا عدم امکان تحصیل غرض بتمامه کما آنکه قبلا ذکر شد در اقسام مأمور به اضطراری در تمام این موارد مذکوره تصویب نمی باشد آن تصویبی که اجماع داریم بر باطل بودن آن و آن تصویب معنای آن خالی بودن واقع از حکم واقعی انشائی است غیر از آن حکمی که بما رسانده است به واسطه اماره.

قوله:کیف و کان الجهل بها الخ چگونه ممکن است حکم واقعی نباشد و حال آنکه جهل بموضوع واقعی یا بحکم واقعی این جهل جزء موضوع اصول می باشد یا مورد اماره یعنی در موارد اصول شک در حکم واقعی جزء موضوع آنها می باشد و اگر حکم واقع را ما شک نداشته باشیم چگونه موضوع اصول محقق می شود پس لابد حکم واقعی انشائی در تمام موارد اصول و امارات و طرق محفوظ است کما لا یخفی.

فصل مقدمه واجب

اشاره

قوله:فصل فی مقدمه الواجب الخ

بحث وجوب مقدمۀ واجب بحث اصولی است لا غیر

فصل در مقدمه واجب است و قبل از آنکه وارد بحث شویم سزاوار است که اموری را بیان کنیم.

الاول:ظاهر آنست که آن مهمی که بحث شده است در او در این مسئله مقدمه

ص:110

واجب بحث از ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اوست یعنی در اینجا ما بحث در مقدمه واجب را بحث فقهی او را نمی نمائیم بلکه بحث اصولی او را می نماییم و فرق بین مسئله فقهی و اصولی آنست که در بحث مسئله فقهی ما بحث می کنیم از محمول که آن وجوب یا مستحب یا دیگر از احکام خمسه می باشد که موضوع آن فعل مکلف می باشد ولی در بحث اصولی بحث از ملازمه و نسبت بین مقدمه واجب و ذی المقدمه است مثل زید قائم که در این جمله موضوع و محمول و نسبت بین موضوع و محمول موجود است اگر ما بحث از محمول بنمائیم بحث فقهی است که قائم باشد ولی اگر بحث از نسبت بین موضوع و محمول بنمائیم بحث اصولی می باشد.

پس در اینجا که بحث از ملازمه و نسبت بین مقدمه واجب و ذی المقدمه می نماییم بحث ما بنابراین بحث اصولی می باشد نه بحث از نفس وجوب مقدمه چونکه بحث از نفس وجوب مقدمه بحث فقهی است کما اینکه این توهم پیدا شده است از بعضی عناوین علماء مثل اینکه بحث را فقهی قرار داده اند کما اینکه از صاحب معالم ره ظاهر می شود و این واضح است که بحث از فقهی مناسبت ندارد با مسئله اصولی و استطراد یعنی اینکه بگوئیم بمناسبت کلام ما بحث را اصولی بنمائیم این استطراد هم وجهی برای آن نیست بعد از آنکه ما می توانیم بحث را بحث اصولی بنمائیم بعضی قائلند به اینکه فرق بین بحث مسئله فقهی و اصولی آنست که مسئله فقهی بحث از احوالات موضوعات خاصه است مثل صلاه و زکات و خمس و حج که این ها هرکدام موضوعات خاصه ای و حقایق مختلفه ای هستند بخلاف بحث اصولی که آن موضوعی است برای مفاهیم مختلفه و منحصر بموضوع خاص نیست مثل همین وجوب مقدمه که منحصر به این مواردی که ذکر کردیم مثل زکاه و صلاه و غیره نیست.

بلکه تمام مواردی که واجب باشد شامل می شود ولی این مطلب صحیح نیست

چونکه موارد زیادی موضوعات فقهی هم ایضا بر موارد مختلفه صدق می کند مثلا وفاء بنذر منطبق بصوم می شود و زیارت ابا عبد اللّه علیه السّلام می شود و دو رکعت نماز مستحب می شود و غیر این ها و حال آنکه این ها موضوعات مختلفه ای می باشند و حقائق خاصه ای می باشند و ایضا فرق گذارده اند بین مسئله فقهیه و مسئله اصولیه به اینکه مسئله اصولیه آن کبرائی است که استنباط می شود از او با صغرای آن نتیجه فقهیه نظیر آنکه مثلا ما ثابت کردیم مقدمه واجب واجب است شرعا و این کبری می شود و صغرای آن مثلا سیر در حج را می گوییم مقدمه واجب است و هر مقدمه واجبی واجب است پس سیر در حج واجب است.

البته این مسئله اصولیه است کما آنگه گذشت و مسئله فقهیه استنباط از او نمی شود بلکه نتیجه بدست مقلد داده می شود مثلا مجتهد بیان می کند که کسی که شک در طهارت ثوب و نجاست آن نمود و حالت سابقه ندارد استصحاب در او نیست و از این جهت هر مسئله ای که استنباط در او نباشد مسئله فقهیه می باشد جواب از این فارق آنست که اگرچه اکثر مسائل فقهیه و اصولیه همان طور است که بیان نمودیم ولی زیادی از موارد دیگر باز مسائل فقهیه محتاج به استنباط و بیان مجتهد است مثلا مسئله تسامح در ادله سنن یا قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج و همچنین اکثر فروع علم اجمالی تطبیق آنها بدست مجتهد است و برای مقلد ممکن نیست تطبیق کند و حال آنکه این مسائل مسائل فقهیه می باشد و از بیانات سابق معلوم شد که مسئله وجوب مقدمه از مبادی احکامیه نیست.

ایضا چون مبادیه احکامیه یا مبادیه تصوریه است که تعریف و حد موضوع و محمول موضوع می باشد کما آنکه در اول بحث جلد اول بیان نمودیم و بحث مقدمه واجب از این قسم از مبادی نیست و یا مبادی تصدیقیه است که آن کبرائی است که بالنسبه بمسائل فقهیه که نتیجه فقهیه از او گرفته می شود و اگر مبادی تصدیقیه باشد تمام

الاول الظاهر ان المهم المبحوث عنه فی هذه المسأله البحث عن الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته فتکون مسئله اصولیه لا عن نفس وجوبها کما هو المتوهم من بعض العناوین کی تکون فرعیه و ذلک لوضوح ان البحث کذلک لا یناسب الاصولی و الاستطراد لا وجه له بعد امکان ان یکون البحث علی وجه تکون من المسائل الاصولیه ثم الظاهر ایضا ان المسأله عقلیه و الکلام فی استقلال العقل بالملازمه و عدمه لا لفظیه کما ربما یظهر من صاحب المعالم حیث استدل علی النفی بانتفاء الدلالات الثلاث مضافا الا انه ذکرها فی مباحث الالفاظ

مسائل اصولیه همین قسم است خصوصیت ندارد که مسئله وجوب مقدمه از مبادی تصدیقیه احکامیه باشد.

و ایضا از مسائل کلامیه هم نیست چونکه بحث از مسائل کلامیه بحث عقلی از احوالات مبدأ و معاد است و البته بحث مقدمه واجب از این ها نیست و هر بحث عقلی بحث مسائل کلامیه نیست.

بحث مقدمه واجب بحث عقلی است نه لفظی خلافا لصاحب المعالم

کما لا یخفی قوله:ثم الظاهر ایضا ان المسأله عقلیه الخ گفتیم که بحث ما در این بود که بین مقدمه و ذی المقدمه آیا ملازمه و نسبت بین وجوب آنها هست یا نه در اینجا می گوئیم این ملازمه و نسبت عقلا ثابت شده است یا لفظا می فرماید مصنف ظاهر اینست که مسئله ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه عقلی می باشد و کلام در استقلال عقل می باشد که عقل حکم به ملازمه می کند یا نه نه لفظا کما اینکه ظاهر می شود از حرفهای صاحب معالم که ایشان قائل باین هستند که بحث ملازمه لفظی می باشد نه عقلی.

چونکه ایشان دلیل آورده اند بر نفی وجوب مقدمه واجب به اینکه گفته است وجوب مقدمه باید به یکی از دلالات ثلاث تضمن یا مطابقه یا التزام ثابت شود و این وجوب مقدمه به هیچ کدام از این دلالات ثلاث ثابت نمی شود پس معلوم می شود که از

ضروره انه اذا کان نفس الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته ثبوتا محل الاشکال فلا مجال لتحریر النزاع فی الاثبات و الدلاله علیها باحدی الدلالات الثلاث کما لا یخفی

طرف ایشان بحث ملازمه لفظی می باشد نه عقلی مضافا به اینکه صاحب معالم بحث ملازمه را در مباحث الفاظ ذکر نموده است و در مباحث الفاظ عقلیات نمی آورند پس معلوم می شود که ایشان قائل به بحث لفظی می باشند نه بحث عقلی مخفی نماند بر آنکه فرق بین وجوب مقدمه که بحث عقلی است و دلالت التزامی که آنهم عقلی می باشد آنست که دلالت التزامی عقلی لفظی که در منطق بیان نموده اند آنست که آن دلالت عقلا مثل اعمی که بصر از آن فهمیده می شود یا عرفا مثل حاتم که جود و سخاوت از آن فهمیده می شود معتبر است و اما بحث وجوب مقدمه واجب اعم آنها است کما لا یخفی.

مراد از وجوب عقلی آنست که آیا عقل درک می کند وجوب شرعی را یا نه

قوله:ضروره انه الخ جواب صاحب معالم آنست که ضروری است زمانی که نفس ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن در مقام امکان محل اشکال می باشد و هنوز ثابت نشده در مقام ثبوت مجالی باقی نمی ماند برای تحریر نزاع در مقام اثبات و اینکه اثبات او بکلام یکی از دلالات می باشد مخفی نماند که این مسئله مقدمه واجب بعد از آنکه مکلف درک می کند که واجب مثلا مثل حج مقدماتی دارد مثل گذرنامه و بلیط طیاره و غیره این مقدمات واجب را بعد از آنکه درک نمود مکلف بلا اشکال عقل حکم می کند که آن مقدمات را باید بیاوری تا ذی المقدمه امتثال بشود و اگر آن مقدمات را تحصیل نکند و نیاورد بلا اشکال ذی المقدمه امتثال نشده است و امن از عقاب نیست و برای اینکه معاقب نشود و دفع عقاب از خودش بنماید عقل حاکم است که مقدمات را باید بیاوری تا امتثال ذی المقدمه بشود و در این جهت وجوب عقلی نزاعی نداریم و بحث ما هم در این جهت نیست بلکه بحث ما در وجوب مقدمه

الامر الثانی انه ربما تقسم المقدمه الی تقسیمات

منها تقسیمها الی الداخلیه و هی الاجزاء المأخوذه فی الماهیه المأمور بها و الخارجیه و هی الامور الخارجه عن ماهیته مما لا یکاد یوجد بدونه.

آنست که شارع مقدس که امر ذی المقدمه فرموده مثلا بحج شرعا آیا ملازمه بین وجوب ذی المقدمه وجوب شرعی مقدمه دارد یا نه یعنی همچنان که ذی مقدمه وجوب شرعی دارد.

آیا مقدمات آنهم وجوب شرعی دارد یا نه بعد از آنکه اتفاق داریم بلکه ضروری است که آوردن مقدمات عقلا واجب است کما اینکه گذشت ولی نزاع در آنست که علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی هم دارد مقدمات یا نه و مخفی نماند حکم عقلی دو قسم است حکم عقلی مستقل که احتیاج به هیچ شیء ندارد مثل تحسین و قبح اشیاء که عقلی می باشد.

دوم حکم عقلی غیر مستقل و آن مباحث استلزامات عقلیه است مثل ما نحن فیه یعنی بعد از امر شارع به ذی المقدمه عقل حکم می کند که مقدمات آن واجب است کما لا یخفی.

تقسیم مقدمه داخلیه و خارجیه و فرق بین آنها

قوله:الامر الثانی انه ربما تقسم المقدمه الی تقسیمات منها الخ امر ثانی اینکه چه بسا تقسیم نموده اند مقدمه را به تقسیماتی یکی از آنها تقسیمات مقدمه داخلیه می باشد و مقدمهٔ داخلیه همان اجزاء است که گرفته شده است در ماهیت مأمور به مثل نماز که از اول تکبیر شروع می شود تا سلام گفته اند این تکبیر و قیام و رکوع و سجده و غیره مقدمات داخلیه نماز می باشند و مقدمه دیگر مقدمه خارجیه می باشد و آن اموری است که خارج است از ماهیت مأمور به و خارج از ذی المقدمه است و وجود مقدمه غیر وجود ذی المقدمه می باشد.

مثل سیر برای حج که غیر اعمال حج می باشد و چیزی است که مأمور به بدون

و ربما یشکل فی کون الاجزاء مقدمه له و سابقه علیه بان المرکب لیس الانفس الاجزاء باسرها.

و الحل ان المقدمه هی نفس الاجزاء بالاسر و ذو المقدمه هو الاجزاء بشرط الاجتماع فیحصل المغایره بینهما.

وجود آن نمی تواند پیدا شود به این معنی که مقدمه خارجیه توقف بر ماهیت مأمور به ندارد ولی ماهیت مأمور به و ذی المقدمه توقف بر مقدمه خارجیه دارد مثل اجزاء علت تامه از مقتضی و شرط و معد و عدم مانع و آنچه را که جز علت می باشد و وجود آن غیر وجود مأمور به می باشد و یا مثل مقدمات نماز از وضوء روبه قبله و غیره که خارج از نماز هستند ولی مقدمه نماز می باشند.

اشکال در مقدمه داخلیه و جواب از آن

قوله:ربما یشکل فی کون الاجزاء مقدمه الخ در اینجا اشکال نموده اند بر اینکه ما گفتیم اجزاء داخلی نماز مقدمات داخلی می باشند اشکال نموده اند بر اینکه مقدمه باید غیر از اجزاء مأمور به باشد وجودا و باید مقدم بر ذی المقدمه باشد و شما گفتید اجزاء داخلی مأمور به مقدمات داخلی می باشند این مطلب صحیح نیست چونکه اجزاء داخلی همان مأمور به می باشد و مرکب نیست الانفس اجزاء بتمامه یعنی نماز نیست و تکبیر و حمد و سوره تا سلام می باشد و وجود مقدمه عین وجود ذی المقدمه است و در خارج دو وجود ندارند بلکه یک وجود است.

قوله:و الحل ان المقدمه الخ جواب اینکه مقدمه همان نفس اجزاء است بتمامه ولی اعتبار در آن لا بشرط شده است و ذی المقدمه همان اجزاء است ولی بشرط اجتماع و بشرط شیء چون هر شیء یکی از این عناوین ثلثه در او معتبر است یا لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا است.

پس بنابراین حاصل می شود مغاره بین مقدمه و ذی المقدمه باین معنی که مثل

و بذلک ظهر انه لا بد فی اعتبار الجزئیه اخذ الشیء بلا شرط کما لا بد فی اعتبار الکلیه من اعتبار اشتراط اجتماع.

و کون الاجزاء الخارجیه کالهیولی و الصوره هی الماهیه المأخوذه بشرط لا لا ینافی ذلک فانه انما یکون فی مقام الفرق بین نفس الاجزاء الخارجیه و التحلیلیه من الجنس و الفصل و ان الماهیه اذا اخذت بشرط لا تکون هیولی او صوره و اذا اخذت لا بشرط تکون جنسا او فصلا لا بالاضافه الی المرکب فافهم.

اجزاء داخلی نماز از تکبیر و قیام و رکوع و غیره تا سلام اگر بعنوان جزء جزء حساب شود مقدمه می شود و لا بشرط اعتبار شده است ولی همین قیام و رکوع و غیره را اگر بشرط اجتماع با همدیگر و بشرط شیء حساب نمائیم ذی المقدمه می شود و آن همان مأمور به است و حاصل آنکه وجود مرکب توقف دارد بر اجزاء مثل واحد به اضافه اثنین که اثنین توقف بر واحد دارد بدون عکس پس وجود کل بدون جزء ممکن نیست طبعا.

قوله:و بذلک ظهر انه لا بد فی اعتبار الجزئیه الخ یعنی باین مطلبی که ما بیان نمودیم فرق بین جزء و کل آنست که هر چیزی که جزء شیء شد باید لا بشرط بگیریم و هر چیزی که کل شد نسبت باجزاء خودش بشرط شیء و بشرط اجتماع بگیریم کما لا یخفی.

فرق بین هیولا و صورت و جنس و فصل

قوله:و کون الاجزاء الخارجیه الخ بنا بر بیانی که قبلا گذشت هیولا و ماده و صوره هرکدام از این ها جزء شیء و جزء ماهیت می باشند و در جزء ما بیان نمودیم که لا بشرط باید اعتبار بشود ولی با این حال هیولا و صوره بشرط لا اعتبار شده اند یعنی حمل بر دیگری نمی شوند و صحیح نیست بگوئیم الهیولا لا صوره یا الصوره هیولا و البته این بشرط لا که در هیولا و صورت گرفته شده منافات با مطالب سابق ما ندارد چون هیولا و صورت این ها اجزاء

ثم لا یخفی انه ینبغی خروج الاجزاء عن محل النزاع کما صرح به بعض و ذلک لما عرفت من کون الاجزاء بالاسرعین المأمور به ذاتا و انما کانت المغایره بینهما اعتبارا فتکون واجبه بعین وجوبه و مبعوثا الیها بنفس الامر الباعث الیه فلا تکاد تکون واجبه بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثلین.

خارجیه شیء می باشد و فرق بین اجزاء خارجیه و اجزاء عقلیه است مثل جنس و فصل که حیوان و ناطق باشد که این دو جزء جزء عقلی شیء می باشند و اجزاء خارجیه اعتبار شده در آنها بشرط لا یعنی حمل بر دیگری نمی شوند کما آنکه گذشت ولی اجزاء عقلیه مثل جنس و فصل لا بشرط اعتبار شده است در آنها یعنی حمل بر دیگری می شوند مثل آنکه صحیح است بگوئیم الناطق حیوان و بعض الحیوان ناطق و بشرط لائی که در هیولا و صورت گرفته شده است برای آنست که فرق بین اجزاء خارجیه و اجزاء عقلیه می باشد نه فرق بین جزء و کل و مرکب کما لا یخفی.

مخفی نماند بر آنکه موجود مرکب جاری مثل انسان ماده آن را بعض موارد تعبیر می کند بهیولا یا جنس و صورت آن را تعبیر می کند به صورت نوعیه آن یا فصل آن و البته همچنان که هیولی و ماده و جنس بدون صوره و بدون فصل ممکن نیست وجود آن بعکس هم چنین است صوره و فصل بدون ماده و جنس ممکن نیست و فرقهای دیگری داده اند که در فلسفه عالیه بیان شده است.

مقدمه داخلیه خارج از بحث وجوب مقدمه است

قوله ثم لا یخفی انه ینبغی خروج الاجزاء عن محل النزاع الخ.

بعد مخفی نماند بر اینکه سزاوار است خارج کردن اجزاء داخلی مامور به از محل نزاع یعنی خارج کردن اجزاء داخلیه از مقدمه بودن که بگوئیم مقدمه نیستند اجزاء داخلی مأمور به کما اینکه بعضی از علما تصریح باین مطلب نموده اند چونکه شناختی قبلا که اجزاء بتمامه همان عین مأمور به است ذاتا یعنی مأمور به را بهمان اجزاء ما می شناسیم و وجود مقدمه باید غیر وجود ذی المقدمه باشد و اجزاء داخلیه عین وجود ذی المقدمه می باشند پس مقتضی برای وجوب مقدمی ندارد

و لو قیل بکفایه تعدد الجهه و جواز اجتماع الامر و النهی معه لعدم تعددها هاهنا لان الواجب بالوجوب الغیری لو کان انما هو نفس الاجزاء لا عنوان مقدمیتها و التوسل بها الی المرکب المأمور به ضروره ان الواجب بهذا الوجوب ما کان بالحمل الشائع مقدمه لانه المتوقف علیه لا عنوانها.

و همانا مغایره بین مقدمه بودن اجزاء و مأمور به بودن آنها اعتبارا می باشد یعنی اگر باعتبار لا بشرط گرفتیم مقدمه می شود و اگر بشرط شیء گرفتیم مأمور به می شود.

پس بنابراین اجزاء واجب هستند بعین وجوب امر آنها و نهایه امر اینکه وجوب اجزاء وجوب نفسی انضمامی است یعنی هر جزئی قسمی از وجوب را دارا می باشند و بعث بآن اجزاء و امر به آنها همان امری است که بکل می باشد پس وجوبی غیر از وجوب نفسی ندارد بجهت آنکه علاوه بر اینکه مقتضی وجوب غیری را اجزاء ندارد مانع هم موجود است و آن مانع اجتماع مثلین است پس بنابراین اجزاء واجب بوجوب دیگری که وجوب مقدمی باشد نمی باشد چونکه ممتنع است اجتماع مثلین یعنی ممکن نیست دو واجب در جائی جمع شوند.

بیان وجه اجتماع امر و نهی و تعدد عنوان آن

قوله:و لو قیل بکفایه تعدد الجهه الخ و لو اینکه قائل بشویم ما بکفایه تعدد جهت و جواز اجتماع امر و نهی با تعدد یعنی در اجتماع امر و نهی کما آنکه بحث آن می آید ان شاءالله تعالی آن کسانی که قائل به اجتماع امر و نهی هستند آنها می گویند باید امر و نهی جهت آنها مختلف باشد مثلا صل و لا تغصب این دو جهتی هستند که جهت تقییدی می باشند یعنی نهی روی عنوان غصبیت با تصرف خارجی رفته است کما آنکه امر بصل روی اجزاء خارجیه رفته است با عنوان ظهریت یا عصریت یا غیره مثلا که این عناوین مختلف هستند و جهت آنها تعدد دارد ولی ما نحن فیه این طور نیست چونکه برفرض اگر واجب بوجوب غیری باشد همانا آن نفس اجزاء خارجی است نه عنوان مقدمیت یعنی وجوب غیری اگر باشد روی نفس اجزاء خارجیه رفته است نه روی عنوان مقدمه

نعم یکون هذا العنوان علة لترشح الوجوب علی المعنون فانقدح بذلک فساد توهم اتصاف کل جزء من اجزاء الواجب بالوجوب النفسی و الغیری باعتبارین فباعتبار کونه فی ضمن الکل واجب نفسی و باعتبار کونه مما یتوسل به الی الکل واجب غیری.

بودن آن.

بله عنوان مقدمیت علت است از برای ترشح وجوب غیری بر معنون نظیر آنکه اگر انسان بچه یتیمی را بزند علت از برای آن زدن تربیت است و این تربیت جهت تقییدی موضوع زدن نیست یعنی جزء موضوع نشده است بلکه جهت تعلیلی می باشد یعنی علت از برای حکم است و عنوان مقدمه واجب هم همین طور است این عنوان علت است از برای وجوب اجزاء خارجیه نه جزء موضوع باشد کما لا یخفی.

عنوان مقدمیت جهت تعلیلی است نه جهت تقییدی

قوله:نعم یکون هذا العنوان علة الخ یعنی عنوان مقدمیت این عنوان علت است برای ترشح وجوب از ذی المقدمه بمقدمات که آن معنون می باشد یعنی عنوان مقدمیت علت است از برای وجوب اجزاء وجود خارجیه آنها پس بنابراین بیان که نمودیم ظاهر شد فساد توهم کسانی که قائلند به اینکه هر جزئی از اجزاء مامور به مثل صلاه وجوب نفسی دارد و وجوب غیری بدو اعتباری که بیان نمودیم پس هر جزئی باعتبار اینکه این جزء در ضمن کل می باشد وجوب نفسی ضمنی دارد و باعتبار اینکه مقدمه است و از چیزی است که توسل به او پیدا می کنیم بکل و کل از این اجزاء متشکل می شود آن جزء وجوب غیری دارد این قول که هر جزئی دو وجوب دارد وجوب نفسی و وجوب غیری هم چنانکه ذکر نمودیم البته باطل او فاسد است.

ص:120

اللهم الا ان یرید ان فیه ملاک الوجوبین و ان کان واجبا بوجوب واحد نفسی لسبقه فتأمل هذا کله فی المقدمه الداخلیه.

قوله:اللهم الا ان یرید الخ یعنی ممکن است بگوئیم آن کسانی که قائل بدو وجوب وجوب نفسی و وجوب غیری می باشند در هر جزئی مراد آنها ملاک و علت دو وجوب باشد نه خود دو وجوب و آن وجوبی که برآن اجزاء هست یک وجوب واحد نفسی است بجهت سابق بودن آن چون وجوب نفسی اول بر اجزاء وارد می شود و بعد وجوب غیری پس تأمل کن ببین این ملاک وجوب مقدمه را اجزاء داخلیه دارد یا نه.

و لا یخفی بر اینکه از کلمات مصنف استفاده شد که اجزاء داخلیه از مقدمه بودن خارج هستند از دو جهت.

اول:آنکه وجود مقدمه مثل سیر برای حج و امثال آن این مقدمات وجود آنها غیر اعمال حج است بالضروره و وجود آنها غیر وجود ذی المقدمه است و این ملاک در اجزاء داخلیه وجود ندارد چون اجزاء داخلیه بنا بر اینکه مقدمه باشند وجود آن اجزاء عین وجود کل و ذی المقدمه است و دو وجود ندارند در خارج و بعد از آنکه شارع حکیم وجوب نفسی روی اجزاء برد بعد از آن معنی ندارد وجوب غیری برای اجزاء و وجوب غیری آن ثانیا لغو و بی فائده خواهد بود.

پس مقتضی برای وجوب غیری اجزاء داخلیه ندارند:

اما جهت دوم:آنکه و اما مصنف فرمود که علاوه بر اینکه مقتضی وجود ندارد در اجزاء وجود مانع هم هست که آن اجتماع مثلین است در یک مورد یعنی هر جزئی وجوب نفسی و وجوب غیری داشته باشد این محال است مطلب آن صحیح است در جهت اول یعنی مقتضی برای وجوب غیری در اجزاء داخلیه نیست و آنکه فرمود مانع موجود است البته آن مانع را ما مانع نمی بینیم و اجتماع مثلین در احکام شرعیه مانعی ندارد چون حکم یک امر اعتباری است که از الفاظ و اراده شارع پیدا می شود

مثل وجوب و حرمت و مستحب و مکروه و مباح.

این امور اعتباریه چه مانعی دارد در یک مورد مثل وجوب غیری و وجوب نفسی جمع بشوند نظیر آنکه صلاه ظهر وجوب نفسی دارد با این حال وجوب غیری دارد برای نماز عصر که عمدا اگر شخصی نماز ظهر را نخواند نماز عصر آن باطل است و همچنین که نذر و عهد و یمین بر مستحبات یا بر واجبات جمع می شوند و همچنین حرمت و مکروه که در موارد مذکوره مؤکد در آن حکم و مندک در یکدیگر می شوند نظیر بیاض و سفیدی که روی کاغذی باشد و سفیدی دیگری بر او واقع شود و البته هر دو این عرضی مندک در همدیگر و متحد با یکدیگر خواهند بود و سفیدی آنها شدیدتر از اول خواهد بود.

بله اجسام خارجیه نظیر آنکه شخصی در یک محلی می باشد که ممکن نباشد جای برای کسی دیگر و آن مکان بقدر جای یک نفر باشد البته در این مورد ممکن نیست در یک محل دو نفر جمع شوند ولی ما نحن فیه از امور اعتباریه می باشد کما آنکه گذشت از اینجا است که می گوییم دو واجب بهر قسمی باشد واجب غیری یا نفسی و غیره مانعی ندارد در یک موضوع و همچنین دو حرمت یا حرام و مکروه در یک مورد جمع شود کما لا یخفی.

و اما آن چیزی که از بعضی از اعلام قدس سره نقل شده به اینکه اندکاک و جمع شدن دو حکم را قبول داریم در موردی که آن دو حکم رتبه یکی باشند ولی ما نحن فیه رتبه وجوب مقدمه متأخر است از وجوب نفسی و در این موارد ممکن نیست جمع بشوند دو حکم در یک مورد.

جواب آنکه اشتباه شده است بین رتبه احکام و زمان احکام و آنچه را که ما می گوییم جمع می شود دو حکم در یک مورد آن جائی است که در یک زمان باشند و لو رتبه یکی از آنها مقدم بر دیگری باشد مثل وجوب اصل صلاه که قبل از نذر

و اما المقدمه الخارجیه فهی ما کان خارجا عن المأمور به و کان له دخل فی تحققه لا یکاد یتحقق بدونه و قد ذکر لها اقسام و اطیل الکلام فی تحدیدها بالنقض و الابرام الا انه غیر مهم فی المقام.

واجب است بوجوب نفسی و بعد از تعلق نذر و یا عهد بآن صلاه بعدا وجوب دیگری به او متعلق است و این دو وجوب وجوب اصل صلاه و وجوب نذری متحد شده اند در یک زمان و لو رتبه وجوب نذری متاخر است از وجوب صلاه کما لا یخفی.

تقسیم مقدمه خارجیه بمقتضی و شرط و عدم مانع و معد

قوله و اما المقدمه الخارجیه الخ:

یعنی مقدمه خارجیه آن چیزیست که خارج از مأمور به باشد و وجود آن مقدمه غیر وجود ذی المقدمه باشد مثل سیر که مقدمه است برای اعمال حج و این مقدمه خارجیه دخالت در تحقق ذی المقدمه دارد باین معنی که اگر مقدمه خارجیه وجود نداشته باشد ممکن نیست آن مأمور به و آن ذی المقدمه وجود پیدا کند و بتحقیق ذکر کرده اند از برای مقدمه خارجیه اقسام و انواعی و طول داده اند علماء کلام را در تحدید آنها و تعریف آنها به نقض و ابرام الا آنکه میان آنها مهمی نیست.

و اقسام مقدمه خارجیه چند قسم مجملا بیان نموده اند.

اول:مقتضی و سبب هم برای او گفته می شود مثل نفس آتش که در سوزندگی شیء سبب و مقتضی است.

دوم:شرط و آن چیزیست که تأثیر دارد در اثر مقتضی مثلا اگر چیزی را بخواهی بسوزانی باید نزدیک آتش باشد و این شرط سوزاندن آتش است که بدون آن احراق حاصل نمی شود کما آنکه بدون طهارت نماز صحیح نیست.

سوم عدم مانع است یعنی آن چیزی که می خواهی بسوزانی باید رطوبت و تری نداشته باشد و الا آن رطوبت مانع از سوزاندن می شود کما آنکه لباس باجزاء حیوان غیر ماکول اللحم مانع از صحه صلاه است.

چهارم معد و آن چیزیست که وجود او و عدم او دخیل در تأثیر مقتضی می باشد

ص:123

و منها تقسیمها الی العقلیه و الشرعیه و العادیه فالعقلیه فهی ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمه بدونه و الشرعیه علی ما قیل ما استحیل وجوده بدونه شرعا و لکنه لا یخفی رجوع الشرعیه الی العقلیه ضروره انه لا یکاد یکون مستحیلا ذلک شرعا الا اذا اخذ فیه شرطا و قیدا.

و استحاله المشروط و المقید بدون شرطه و قیده یکون عقلیا.

و اما العادیه فان کانت بمعنی ان یکون التوقف علیها بحسب العاده بحیث یمکن تحقق ذیها بدونها الا ان العاده جرت علی الاتیان به بواسطتها فهی و ان کانت غیر راجعه الی العقلیه الا انه لا ینبغی توهم دخولها فی محل النزاع و ان کانت بمعنی ان التوقف علیها و ان کان فعلا واقعیا کنصب السلم و نحوه للصعود علی السطح الا انه لاجل عدم التمکن عاده من الطیران الممکن عقلا فهی ایضا راجعه الی العقلیه ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلا لغیر الطائر فعلا و ان کان طیرانه ممکنا ذاتا فافهم.

مثلا حاضر نمودن آن چیزی که می خواهی بسوزانی آن را یا مثل راحله و وسیله سواری و رفیق پیدا کردن در سیر طریق مکه که این ها را معد می نامند و البته تمام مذکورات را علت تامه برای آن معلول می نامند.

تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه و معانی هرکدام

و قوله:تقسیمها الی العقلیه و الشرعیه و العادیه الخ:

مقدمات خارجیه واجب تقسیم می شود به سه قسم.

اول مقدمات مقدمه عقلیه و او آن مقدماتی است که ذی المقدمه نمی تواند بدون آن ایجاد شود عقلا مثل سیر برای حج که اگر سیر نکنیم محال است ذی المقدمه را که حج باشد انجام بدهیم و لو بهر قسم سببی باشد چون طفره محال است.

دوم مقدمه شرعیه و او آن مقدماتی است که شارع مقدس برای ما بیان نموده که اگر آن مقدمات را انجام ندهیم شرعا ذی المقدمه را نمی توانیم امتثال صحیح آن را بیاوریم مثل طهارت و قبله و امثال آنها برای نماز که شرعا اگر نماز بدون

طهارت و بدون قبله باشد شرعا نماز صحیح نیست و لکن مخفی نماند بر اینکه مقدمه شرعیه هم رجوع می شود به عقلیه و عقلی می شود بعد از آنکه طهارت و قبله و امثال آن را شارع مقدس شرط صلاه قرار داد و قید صلاه قرار داد و این قرار دادن شرط صغرائی برای حکم کبرای عقلی می شود و آن کبرای عقلی آنست که محال است وجود مشروط و وجود مقید بدون شرط و بدون قید آن عقلا و این حکم عقلی است.

سوم:مقدمه عادیه و مقدمات عادیه بر دو قسم است:

قسم اول آن مقدماتی هستند که انجام دادن آن برحسب عاده مردم است:

آنها درحالی که اگر آن مقدمات را انجام ندهند باز ذی المقدمه امتثال می شود الا اینکه عادت مردم شده است که ذی المقدمه را بواسطۀ این مقدمه انجام بدهند مثل اینکه برای رفتن بالای سطح به چند مقدمه می تواند انجام شود یک با سلّم و نردبان بالا رویم دوم با طناب بالا رویم سه پله کان بالا رویم چهار با طیّ الارض بالا رویم حال این بالا رفتن بر سطح اگرچه به یکی از این چهار مقدمه می تواند انجام شود ولی عادت مردم بر این شده است که با نردبان بالا روند درحالی که اگر با نردبان بالا نروند باز ذی المقدمه می شود امتثال شود به واسطه مقدمات دیگر و لکن این قسم از مقدمه عادیه داخل در محل نزاع ما نیست.

قسم دوم از مقدمه عادیه آنست که ذی المقدمه امکان دارد ذاتا که با چند مقدمه انجام شود ولی به واسطه عدم تمکن ما به مقدمه های دیگر ناچاریم یک مقدمه را بجا بیاوریم مثل نصب سلّم و نردبان برای صعود بر سطح و منحصر بهمین مقدمه می شود برای بالا رفتن همان طور که قبلا گفته شد چند مقدمه دارد یکی از آنها نردبان است و لکن چون ما تمکن نداریم بمقدمات دیگر مثل طیران و طناب و غیره ناچار باید از مقدمه نردبان برای بالا رفتن استفاده کنیم و باز این مقدمه عادی هم رجوع می شود به عقلیه چونکه محال است بالا رفتن بدون نردبان فعلا برای کسی که نمی تواند

و منها تقسیمها الی مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم لا یخفی رجوع مقدمه الصحه الی مقدمه الوجود و لو علی القول بکون الاسامی موضوعه للاعم ضروره ان الکلام فی مقدمه الواجب لا فی مقدمه المسمی باحدها کما لا یخفی و لا اشکال فی خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع و بداهه عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها.

به واسطه مقدمات دیگر بالا رود اگرچه ذاتا می تواند بواسطۀ طناب یا طیران بالا رود ولی الآن منحصر است به نردبان پس عقل حکم می کند که واجب است بالا رفتن از نردبان و این مقدمه عادیه هم عقلیه است فافهم.

تقسیم مقدمه به مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و علم

قوله:و منها تقسیمها الی مقدمه الوجوب الخ:

باز مقدمات خارجیه ذی المقدمه را تقسیم نموده اند به چند قسم 1-مقدمه وجود و آن آنست که ما باید مقدمه ای را ایجاد نمائیم که ذی المقدمه توقف برآن دارد.2-مقدمه صحت و او آنست که ما باید شرائطی را که شارع مقدس برای صحت ذی المقدمه بیان نمودن مثل طهارت و روبه قبله و غیره را بجا بیاوریم تا نماز صحیح انجام بدهیم.

و مخفی نماند که مقدمه صحت رجوع می شود بر مقدمه وجود چونکه آن مأموربهی که مولا از ما خواسته وجود آن را آن مامور به صحیح است و لو قائل باشیم به اینکه اسامی وضع شده اند برای اعم و لکن مراد مولا آیا صحیح است یا اعم قطعا مراد مولا صحیح است پس مقدمه صحت همان مقدمه وجود است مثل طهارت و قبله نسبت به صلات مقدمه وجود است یعنی اگر این ها نباشد نماز اصلا صحیح نیست و مأمور به صحیح وجود ندارد.

ضروری است که کلام ما در مقدمه واجب است یعنی مأمور به واجب نه در مقدمه مسمی بالصلاه و لو هرچه که نماز به او گفته شود و لو باطل باشد بلکه کلام ما در نماز واجب

و کذلک المقدمه العلمیه و ان استقل العقل بوجوبها الا انه من باب وجوب الاطاعه ارشادا لیؤمن من العقوبه علی مخالفه الواجب المنجز لا مولویا من باب الملازمه و ترشح الوجوب علیها من قبل وجوب ذی المقدمه

و منها تقسیمها الی المتقدم و المتأخر بحسب الوجود بالاضافه الی ذی صحیح است و اشکالی ایضا نیست در خارج شدن مقدمه وجوب از محل نزاع مثل واجب شدن حج برای کسی که استطاعت پیدا بکند چون هنوز که مستطیع نشده وجوبی در کار نیست و بعد از آنکه مستطیع شد تحصیل حاصل است.

قوله:و کذلک المقدمه العلمیه الخ:

و اما مقدمۀ علمیه و آن آنست که ما برای اینکه علم پیدا بکنیم برای اینکه ذی المقدمه امتثال شده است باید مقدمه هائی را انجام بدهیم تا اینکه علم پیدا بکنیم بر اینکه یکی از این چهار نماز ذی المقدمه باشد و همچنین تمام موارد علم اجمالی که باید عمل کنیم در اینجا اگرچه عقل استقلال دارد و حکم می کند بوجوب خواندن چهار نماز و لکن این وجوب مقدمه از باب وجوب اطاعت است ارشادا تا اینکه ما مأمون بشویم از عقوبت بر مخالفت واجبی که منجز می باشد برای ما نه اینکه وجوب این مقدمه از باب مولوی باشد از باب ملازمه و ترشح وجوب از قبل ذی المقدمه بر مقدمه.

و از این جهت و لو مقدمه واجب را واجب ندانیم در این موارد علم اجمالی حتما لازم است عمل کنیم پس بنابراین خواندن چهار نماز من باب مقدمه نیست چون که یکی از این چهار نماز صحیح است که آن ذی المقدمه است و مقدمه نیست و سه نماز دیگر هم باطل است و مقدمه نمی شود و قبلا گذشت که وجود ذی المقدمه با مقدمه باید دو چیز باشد.

تقسیم مقدمه بمؤخره و مقدمه و اشکال در اجزاء علت

قوله:و منها تقسیمها الی المتقدم و المقارن و المتأخر الخ:

باز تقسیم نموده اند مقدمه را بر سه قسم بعض از مقدمات متقدم بر ذی المقدمه

المقدمه و حیث انها کانت من اجزاء العله و لا بد من تقدمها بجمیع اجزائها علی المعلول اشکل الامر فی المقدمه المتأخره کالاغسال اللیلیه المعتبره فی صحه صوم المستحاضه عند بعض و الاجازه فی صحه العقد علی الکشف کذلک بل فی الشرط او المقتضی المتقدم علی المشروط زمانا المتصرم حینه کالعقد فی الوصیه و الصرف و السلم بل فی کل عقد بالنسبه الی غالب اجزائه لتصرمها حین تأثره.

می باشند و بعض دیگر مقارن و بعضی هم متأخر از ذی المقدمه هستند بحسب وجود ذی المقدمه یعنی چونکه ذی المقدمه باید وجود پیدا بکند می باید مقدمات متقدم و مقارن و متأخر را انجام بدهیم و چونکه این مقدمات از اجزاء علت می شوند برای ذی المقدمه و لا بد است از اینکه مقدمه مقدم باشد بجمیع اجزائش بر معلول که ذی المقدمه باشد و این حکم تقدم تمام اجزاء بر معلول حکم عقلی است و شبهه ای در او نیست و ممکن نیست بعض اجزاء علت مؤخر باشد از معلول.

از این جهت در اینجا اشکال می شود در مقدمه متأخره که مقدمه متأخره چطور در ما قبل خود اثر می کند مثل اغسال لیلیه که معتبر است در صحت روزه گذشتهٔ زن مستحاضه نزد بعضیها و دیگر اجازه دادن در صحت عقد فضولی بنا بر کشف حقیقی یعنی عقد در حینی که ایجاب و قبول شده است صحیح باشد نه کشف حکمی و نه نقل فعلی که احکام این ها در مکاسب خواهد آمد ان شاءالله .

بلکه این اشکال در شرط و مقتضی که متقدم باشد بر مشروط زمانا که منقضی شده باشد در حین عقد مثل عقد در وصیت شرط صحت آن فوت موصی است که بعد از عقد می آید یا مثل شرط قبض در عقد صرف یعنی خریدوفروش طلا و نقره مسکوک که شرط صحت آنها قبض است که بعد از عقده پیدا می شود و همچنین معامله سلم و سلف یعنی جنس را قبلا بخرد و بعدا تحویل بدهد.

بلکه این اشکال در هر عقدی بالنسبه به غالب اجزاء آن عقد که منقضی می شود

مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا فليس اشكال انخرام القاعده العقليه مختصا بالشرط المتأخر فى الشرعيات كما اشتهر فى الا لسنه بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرمين حين الاثر.

و معدوم می شود در حين تأثر او می آيد عقد بعت و اشتريت بمجرد ايجاب كه بعت باشد ملكيت حاصل نمی شود بلكه بعد از قبلت ملكيت حاصل می شود و در حين گفتن مشترى قبلت ايجاب كه بعت باشد معدوم شده و منقضی شده است اين اشكال حتی در ايقاعات هم می آيد چون اجزاء صيغه منقضی می شود تا به آخر برسد.

قوله:مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا الخ:

با اينكه ضرورى است اعتبار مقارنت تمام اجزاء علت با معلول زمانا يعنى تمام اجزائى كه می خواهد اثر بكند در معلول در حين اثر آنها بايد تمام موجود باشند نه مقدم باشند و نه مؤخر و در يک زمان بايد علت و معلول باشند و لو رتبه علت مقدم است بر معلول و مثل اينكه ما می دانيم تا لفظ انت حرفى وجه اللّه تمام نشود اثر حريت پيدا نمی شود پس بنابراين اشكال مختفى به شرط متأخره نيست در شرعيات

كما اينكه مشهور شده در زبان علماء كه اشكال در شرط متأخر است كه چگونه اثر می كند در مشروط متقدم بلكه اين اشكال شامل شرط و مقتضى كه مقدم هستند بر مشروط در حالتى كه در حين اثر شرط و مقتضى معدوم هستند چونكه هنگام انجام مشروط شرط متقدم منصرم شده و از بين رفته.

مخفى نماند اشكالى را كه مصنف بيان نمود در شرط متأخر نظير غسل مستحاضه كه شرط بود در صحت صوم مستحاضه اين مطلب را مصنف اشكال آن را عموم قرار داد حتى در شرط يا مقتضى كه معدوم می شوند در وقت اثر مثل عقد در وصيت و صرف و سلم بلكه فرمود در تمام اجزاء عقد كه غالبا معدوم می شود در وقت اثر اجزاء آخر اين اشكالى را كه ايشان عموم قرار داد در شرط و مقتضى متقدم نمی آيد و مدرک برآن وقوع آن است در تكوينيات و بعد از آنكه در تكوينيات وقوع دارد در تشريعيات

بطریق اولی است.

مثلا اگر شخصی واجب القتل شد و فرض کنیم قتل او سبب و علت آن سر بریدن او باشد اولا باید رگهای گردن آن را برید بعد از بریدن رگهای گردن آن خون آن بدن باید خارج شود اکثر آن و بعد از خارج شدن خون قلب از حرکت می افتد و بعد از آن قتل حاصل می شود و بلا اشکال این مقدمات و شرائط مقدم هستند بر مشروط زمانا.

و همچنین اگر مولا امر کرد آب جوش بیاور که این آب جوش توقف دارد بر مقدماتی در خارج که بتدریج آب گرم بشود و بعدا جوش بیاید و بلکه اکثر موضوعات خارجی که بتدریج حاصل می شود که ایجاد آنها توقف دارد بر یک مقدماتی و شرائطی که آنها قبلا وجود پیدا می کند و در حین اثر معدوم است بلکه جزء آخر علت تامه آن جزء باید با معلول و مشروط در یک زمان باشد که آنهم اشکالی ندارد و بعد از آنکه در تکوینیات وقوع دارد چه مانعی دارد شارع مقدس هم در تشریعیات بیان فرموده باشد.

مثلا عقد در وصیت یا صرف یا سلم بلکه تمام عقود و ایقاعات اجزاء آن معدوم می شود در حین اثر بغیر جزء آخر آن و اشکالی ندارد شارع مقدس بعض شرائط آن را مقدم قرار داده باشد یا مؤخر و اشکال اگر باشد در شرط متأخر است همچنان که مصنف بیان کرد و شرائط متقدم و مقتضی که در حین اثر معدوم و متصرم می باشند مانعی ندارد کما آنکه مثل آن گذشت.

از این جهت هست که اجازه در عقد فضولی ما قائل هستیم که کشف حقیقی است و کشف حقیقی علی القاعده است نه کشف حکمی یا نقلی چون اولا در احکام شرعیه علت و معلول در بین آنها نیست یک امور اعتباریه ای است چه احکام وضعی باشد چه احکام تکلیفی آن امور اعتباریه را که در بین عقلاء متداول است شارع مقدس امضاء فرموده

و التحقیق فی رفع هذا الاشکال ان یقال ان الموارد التی توهم انحزام القاعده فیها لا تخلو اما ان یکون المتقدم او المتأخر شرطا للتکلیف او الوضع او المأمور به.

اما الاول فکون احدهما شرطا له لیس الا ان للحاظه دخلا فی تکلیف الامر کالشرط المقارن بعینه فکما ان اشتراطه بما یقارنه لیس الا ان لتصوره دخلا فی امره بحیث لولاه لما کاد یحصل له الداعی الی الامر کذلک المتقدم او المتأخر.

است و اجازه ای را که مالک امضاء می کند یعنی آن عقدی را که دیروز مثلا واقع شده است بر ملک من،من امضاء می کنم الآن و قبول دارم صحت آن را قهرا صحت آن در روز گذشته باید صحیح باشد که این معنی مطابق قاعده است و علت و معلولی نیست که بگوئیم علت اثر کرده در دیروز و شرط آن بعد بیاید بلکه یک امر اعتباری را همچنان که ممکن است اعتبار آن فعلا،ممکن است اعتبار آن قبلا یا بعدا کما لا یخفی.

قوله:و التحقیق فی رفع هذا الاشکال الخ:

اما جواب از اشکال متقدم که چطور می شود شرط متأخر بلکه بنا بر قول مصنف شرط متقدم هم چطور می شود اثر بکند در مشروط و تحقیق در رفع این اشکال اینست که گفته می شود به درستی که موارد آن چنانی که گمان کرده اند از بین برده و خراب نموده قاعده عقلی را خالی نیست از اینکه شیء متقدم یا متأخر شرط برای تکلیف باشند یعنی شرط وجوب و حرمت و غیره از احکام خمسه باشد یا شرط وضع باشند یعنی شرط صحت و فساد و جزء و سبب از افراد احکام وضعی و یا شرط مأمور به خارجی که عمل باشد هستند.

قوله:اما الاول الخ:

اما شرط تکلیف پس بودن متقدم یا متأخر شرط برای تکلیف باشد نیست الا اینکه

و بالجمله حیث کان الامر من الافعال الاختیاریه کان من مبادیه بما هو کذلک تصور الشیء باطرافه لیرغب فی طلبه و الامر به بحیث لولاه لما رغب فیه و لما اراده و اختاره فیسمی کل واحد من هذه الاطراف التی لتصورها دخل فی حصول الرغبه فیه و ارادته شرطا لاجل دخل لحاظه فی حصول کان مقارنا له أو لم یکن کذلک متقدما او متأخرا فکما فی المقارن یکون لحاظه فی الحقیقه شرطا کان فیهما کذلک.

ملاحظه تصوری ذهنی نماید و این تصور ذهنی و لحاظ او دخیل است در امر نمودن شارع بتکلیف مثل شرط مقارن بعینه همان طور که در شرط مقارن تصور ذهنی و لحاظ او دخیل است در امر مولا به حیثی که اگر مولا تصور ذهنی ننماید نزدیک نیست که حاصل بشود برای او داعی بسوی امر یعنی در شرط مقارن اگر مولا تصور ذهنی ننماید نمی تواند حکم بکند که این شیء شرط مقارن می باشد همچنین است در شرط متقدم و متأخر پس بنابراین وجود خارجی شیء متقدم و شیء متأخر شرط نیست بلکه لحاظ و تصور آنها و صوره ذهنیه صوره علمیه آنها شرط است.

قوله:و بالجمله الخ:

و حاصل چونکه امر از افعال اختیاریه می باشد از مبادی او است که تصور ذهنی شود در اطراف او تا اینکه رغبت پیدا بکند مولا در طلب آن امر و امر کند به آن شیء به حیثی که اگر تصور ذهنی ننماید در اطراف امر رغبت پیدا نمی کند و اراده و اختیار نمی نماید پس نامیده می شود هرکدام از این اشیائی که در اطراف این امر هستند که تصور آنها دخیل است در حاصل شدن رغبت و اراده مولا هریکی از این ها نامیده می شود شرط امر و این شرائط بجهت اینکه دخیل هست لحاظ و تصور آنها در حصول امر این ها چه مقارن باشند چه متقدم و چه متأخر پس همان طور که در شرط مقارن لحاظ ذهنی آن در حقیقت شرط است در متقدم و متأخر هم لحاظ ذهنی آنها شرط است.

فلا اشکال

و کذا الحال فی شرائط الوضع مطلقا و لو کان مقارنا فان دخل شیء فی الحکم به و صحه انتزاعه لدی الحاکم به لیس الا ما کان بلحاظه یصح انتزاعه و بدونه لا یکاد یصح اختراعه عنده فیکون دخل کل من المقارن و غیره بتصوره و لحاظه و هو مقارن فاین انحزام القاعده العقلیه فی غیر المقارن فتامل تعرف.

قوله:فلا اشکال:

و حاصل آنکه آنچه که شرط تکلیف است صوره ذهنیه متقدم و متأخر و مقارن می باشد و اما وجود خارجیه مقارن یا متقدم یا متأخر این ها شرط نیستند بلکه طرف شرط هستند و این صور ذهنیه لا اشکال که در حین تکلیف موجود هستند و مقارن معلول هستند پس انخرام قاعده عقلیه نشده در این موارد.

قوله:و کذا الحال فی شرائط الوضع الخ و همچنین است حال در شرائط وضع یعنی همان طور که در شرائط تکلیف گفته شد که شرط متقدم یا متأخر فقط لحاظ تصوری آنها شرط است همچنین است اگر شرط متقدم یا متأخر از شرائط وضع بشوند که در این هم مثل شرائط تکلیف تنها لحاظ تصوری آنها شرط است نه وجود خارجی آنها مثلا انتزاع ملکیت و زوجیت یا طهارت و نجاست تماما این ها شرط وضع آنها و جعل آنها صوره ذهنیه شرط است نزد حاکم و جاعل نه وجود خارجی آنها و لو اینکه آن شرط مقارن بوده باشد یعنی اگر شرط مقارن هم باشد باز صوره ذهنیه آن شرط است نه وجود خارجی آن.

مثلا ملکیت مالک در وقتی انتزاع می شود برای مالک و حکم می کنیم که بیع صحیح است بعد از بیع فضولی اجازه بدهد مالک و البته تمام این اجزاء و شرائط صور ذهنیه آنها شرط است نه وجود خارجی پس دخیل بودن شیء در حکم به آن و صحیح بودن انتزاع او نزد حاکم به او نیست الا آنچه که می بوده باشد بلحاظ تصوری

ذهنی که به واسطه لحاظ تصوری صحیح است انتزاع او و بدون لحاظ تصوری صحیح نیست اختراع او پس دخیل بودن هریک از شرائط مقارن یا متقدم یا متأخر به واسطه تصور آنها و لحاظ ذهنیه آنها و این لحاظ ذهنی مقارن می باشد با مشروط در هر حال یعنی چه شرط متقدم باشد چه متأخر چه مقارن پس کجا رفت انخرام قاعده عقلیه که می گفتید در غیر شرط مقارن قاعده عقلیه از بین رفته است و بهم می خورد فتامل تعرف.

مخفی نماند جوابی که مرحوم آخوند از شرط متأخر داده اند ملخص کلام ایشان این شد که شرط فی الحقیقه صور ذهنیه می باشد نه وجود خارجی و این صور ذهنیه مقارن است با مشروط چه معلق صوره که وجود خارجی است متقدم باشد یا متأخر یا مقارن در تمام حالات آنچه را که شرط تکلیف است وجود صور ذهنیه است و باز فرقی ندارد بین آنکه حکم تکلیفی باشد یا وضعی کما آنکه بیان هر دو گذشت و البته این معنی در ما نحن فیه درست نیست مگر قضایای شخصیه خارجیه باشد یا در مرحله جعل احکام باشد ولی ما نحن فیه در بیان مقام شرائط مجهول می باشیم نه شرائط جعل اما قضایای شخصیه مثلا اگر ده نفر در یک حجره ای باشند و مولا امر به آنها می نماید که فلان کار را انجام دهید در حینی که جعل حکم بر آنها نموده و شیء را بر آنها واجب کرده است آن حکم مجعول فورا فعلی می شود و محتاج بشیء دیگری نمی باشیم و لذا فعلیت حکم قضایای شخصیه به فعلیت جعل آنهاست و انتظار به شیء دیگری ندارد.

اما قضایای حقیقیه در جعل آنها چه حکم وضعی باشد یا حکم تکلیفی شرط جعل آنها صور ذهنیه می باشد کما آنکه مرحوم آخوند بیان فرمود و در جعل آنها ما نزاع نداریم و همانا اشکال در مجعول است و در حکم جعل شده است که فعلیت آنها در خارج بدون بعض شرائط آن چگونه ممکن است فعلی شود

و حال آنکه شرط بعدا می آید یا قبلا گذشته است کما آنکه ذکر شد.

از اینجا معلوم می شود که کلام مرحوم آخوند شرائط جعل را شرائط مجعول قرار داده است و خلط بین آنها نموده است و حال آنکه محل بحث ما شرائط جعل نیست بلکه شرائط مجعول مورد بحث ماست و حاصل قضایای حقیقیه یک جعلی دارد که آن جعل همان صور ذهنیه کافی است کما آنکه بیان نمود مرحوم آخوند و احتیاج بوجود خارجی نداریم.

و اما مرحله دوم فعلیت آن مجعول و آن حکم می باشد و آن فعلیت توقف دارد بر وجود خارجی و از اینجا است که تمام قیود حکم برمی گردد بقیود موضوع و اشکال در آنست که موضوع محقق شود با حکم و حال آنکه بعضی شرائط موضوع و قیود موضوع بعدا پیدا شود و این محال است نظیر آنکه معلول محقق شود بدون علت و علت آن بعدا پیدا شود.

و جواب از این اشکال که جواز شرط متأخر باشد در دو مقام ما بیان می کنیم مقام ثبوت و مقام اثبات و اما مقام ثبوت در مطالب سابق ما گذشت کرارا که احکام شرعیه بانواع و اقسام آنها چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی این احکام امور اعتباریه می باشند که اعتبار آنها بید معتبر و شارع مقدس است و اصلا ربط به موجودات متأصله خارجیه ندارند کما آنکه موجودات تکوینیه متأصله ربط بامور اعتباریه ندارند علت و سبب موجودات خارجی البته آن علت موجود خارجی است کما آنکه علت و سبب امور اعتباریه امور اعتباریه می باشند و اگر علت آنها امور تکوینیه شد از امر اعتباری خارج می شوند.

از این جهت است که موضوعات احکام شرعیه اگرچه از امور تکوینیه و موجودات خارجی می باشند الا آنکه تأثیر و تأثر در بین آنها نیست و نه علت و معلول و نه شرط و مشروط و اگرچه اطلاق شرط یا سبب بعضی از اوقات بر آنها شده است و این ها را

شرط یا سبب می نامند الا آنکه این اطلاق شرط و سبب بر آنها مجرد اصطلاح از علماء و اصحاب(رضوان اللّه تعالی علیهم)است.

و همچنین در احکام تکلیفیه و وضعیه مثلا می گویند بلوغ شرط برای وجوب صلاه است و استطاعت شرط برای وجوب حج است و بیع سبب است برای ملکیت و موت سبب برای نجاست ملاقی است و همچنین در تمام احکام تکلیفیه و وضعیه.

و ما قبلا بیان نمودیم که وجه تفرقه در احکام تکلیفیه بشروط و احکام وضعیه باسباب این ها وجهی ندارد بلکه هر دوی این ها موضوع از برای حکم هستند همچنان که شارع مقدس قرار داده است وجوب حج را معلق بر وجود استطاعت در خارج همچنین قرار داده است ملکیت را معلق بر وجود بیع و هکذا غیره و بعد از آنکه بیان کردیم که احکام شرعیه امور اعتباریه می باشند امور اعتباریه اعتبار آنها بید معتبر است ممکن است جعل حکمی بکند با شرطی که مقارن او باشد نظیر وجوب حج که مقارن استطاعت وجوب پیدا می شود و یا جعل حکمی بکند فعلا و شرط او بعدا بیاید.

مثلا واجب بکند اکرام زید را فعلا بشرطی که عمرو بیاید فردا و یا واجب بکند اکرام زید را فردا بشرطی که امروز عمرو بیاید و بلا اشکال در این موارد حکم فعلی است و لو شرط آن قبلا بوده یا بعدا واقع می شود و از اینجا معلوم می شود که بعضی از محققین قائلند با اینکه قضایای حقیقیه چون مفروض الوجود فرض شده است محال است فعلیت حکم قبل از فعلیت موضوعش این مطلب درست نیست برای اینکه بیان نمودیم مثل مثل اولی که الآن واجب است اکرام زید چون فردا عمرو می آید و لازم نیست تمام قیود موضوع در یک زمان باشد کما لا یخفی.

و اما مقام ثانی که مقام اثبات باشد در شرط متأخر البته بمجرد امکان آن وقوع پیدا نمی کند و شرط متأخر خلاف ظاهر است و اگر دلیلی برای اثبات آن

و اما الثانی فکون شیء شرطا للمامور به لیس الا(ان-خ ل) ما یحصل لذات المامور به بالاضافه الیه وجها و عنوانا به یکون حسنا او متعلقا للغرض بحیث لولاها لما کان کذلک و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئه من الاضافات مما لا شبهه فیه و لا شک یعتریه و الاضافه کما تکون الی المقارن تکون الی المتاخر او المتقدم بلا تفاوت اصلا کما لا یخفی علی المتامل فکما تکون اضافه شیء الی مقارن له موجبا لکونه معنونا بعنوان یکون بذلک العنوان حسنا و متعلقا للغرض کذلک اضافته الی متاخر او متقدم بداهه ان الاضافه الی احدهما ربما توجب ذلک ایضا فلو لا حدوث المتأخر فی محله لما کانت للمتقدم تلک الاضافه الموجبه آمد قبول می کنیم نظیر غسل مستحاضه برای صوم او در صحت روز گذشته او علی قول و همچنین اجازه که در بیع فضولی می باشد کما آنکه گذشت و ممکن است در این مقام اثبات همان مواردی است که مصنف در شرط متأخر مأمور به بیان نموده است همان مطلب ما باشد مثلا روزه مستحاضه الآن صحیح است بشرط آنکه اغسال لیلیه را بجا بیاورد و این روزه ای که اضافه باغسال لیلیه دارد الآن صحیح است.

و از مواردی که حتما باید قائل بوجود شرط متأخر باشیم در واجبات تدریجیه که وحدت تکلیف است در آنها نظیر صلاه و صوم نسبت بقدرت که شرط در آنها است همچنان که قدرت شرط برای اول جزء صلاه که تکبیر می باشد هست همچنین شرط برای آخر جزء صلاه که سلام باشد و چون تکلیف ارتباطی می باشد حتما باید قدرتی که شرط است برای تکلیف شرط متأخر آن را قرار بدهیم برای اجزاء آینده و وجوب جزء اول نماز فعلا مشروط است بقدرت در آخر نماز کما لا یخفی.

مواردی که حتما باید قائل بشرط متأخر باشیم واجبات تدریجیه است

قوله:و اما الثانی الخ مخفی نماند که مصنف شرط متقدم و متأخر را دو قسمت قرار داد یک قسم از آنها در

لحسنه الموجب لطلبه و الامر به کما هو الحال فی المقارن ایضا و لذلک اطلق علیه الشرط مثله بلا انخرام للقاعده اصلا.

شرائط احکام تکلیفیه یا وضعیه که از مصنف گذشت که آنچه را که شرط است در آنها صور ذهنیه است نه امور خارجیه و این مطالب مفصلا گذشت.

و اما قسم دوم که شرائط مأمور به باشد و امور خارجیه یعنی مأمور به را که در خارج بجا می آوریم صحت آن مامور به ممکن است شرطی متأخر داشته باشد یا شرط متقدم و آنچه را که شرط است در واقع برای مأمور به خارجی نفس وجود خارجی شیء شرط نیست بلکه اضافه مأمور به نسبت بآن شیء خارجی شرط است سواء آنکه آن شیء متقدم باشد یا متأخر یا مقارن شیء را که طرف اضافه می شود و یا متعلق برای غرض انسان است سه قسم تصور دارد اول اضافه این شیء خارجی به چیزی که متقدم است.

مثلا قصاصی که در شریعت مقدسه واقع می شود برآن شخص به واسطه جنایت این شخص است قبلا و آن عمل قبلی که واقع شده است و گذشته است سبب می شود که قصاص فعلا در حق آن شخص حسن و نیکو باشد پس حسن قصاص فعلا چون اضافه به جنایت این شخص دارد سابقا،الآن حسن است.

قسم دوم اضافه شیء است بامر متأخر نظیر غسل به آب حمام فعلا که بعد از غسل اطمینان و یقین داریم که این شخص پول حمامی را می دهد که آن عمل خارجی بعد که اجرت حمامی باشد اضافه این غسل فعلی بآن عمل حسن و نیکو است.

قسم سوم اضافه بامر مقارن است مثل تطهیر بدن که مقارن صحت بدن است و الآن حسن و نیکو است.از اینجا است که مصنف فرمود آنچه را که شرط برای مامور به است نیست الا آنچه که برای ذات مامور به اضافه و وجهی پیدا بکند و عنوان برای مأمور به پیدا بشود و چون اضافه بآن شیء پیدا می کند الآن حسن است نظیر صوم مستحاضه که قبلا گذشت چون اضافه به آوردن اغسال لیلیه

لان المتقدم او المتأخر کالمقارن لیس الاطرف الاضافه الموجبه للخصوصیه الموجبه للحسن و قد حقق فی محله انه بالوجوه و الاعتبارات و من الواضح انها تکون بالاضافات فمنشأ توهم الانخرام اطلاق الشرط علی المتأخر و قد عرفت ان اطلاقه علیه فیه کاطلاقه علی المقارن انما یکون لاجل می باشد صوم مستحاضه الآن حسن است و نیکو است و متعلق غرض مولا واقع می شود و اختلاف حسن و قبح و غرض باختلاف وجوه و اعتبارات که ناشی از اضافات می شود از چیزهائی است که شکی در او نیست و تمام عقلاء قبول دارند مثلا ضرب یتیم و مال آنکه یک عمل خارجی بیش نیست بعنوان تأدیب یتیم و اضافه باین جهت نیکو و حسن است و بعنوان تشفی قلب و ظلم آن عمل خارجی اضافه باین جهت ظلم و قبیح است.

پس همچنان که اضافه شیء بشرطی که مقارن او باشد سبب می شود که آن شیء معنون بعنوان حسن باشد و متعلق غرض باشد همچنین اضافه او بشیء متأخر یا متقدم موجب حسن او می شود کما آنکه گذشت مثل آن بدیهی است که اضافه شیئی بمتأخر و متقدم بعضی اوقات سبب و موجب می شود حسن آن را و اگر حدوث متأخر نظیر اغسال لیلیه که متأخر است از روزه اگر در محل خودش واقع و حادث نشود هرآینه آن شیء متقدم که روزه باشد موجب حسن واقع نمی شود و صحیح نیست برای طلب بآن و امر بآن.

کما آنکه همچنین است مطلب در شرط مقارن و از این جهت اطلاق می شود برآن شیء متقدم یا متأخر شرط مثل همان شرطی که مقارن باشد و حاصل آنکه اضافه مامور به به شیء متقدم یا متأخر یا مقارن آن اضافه شرط است و موجب حسن مأمور به می شود بدون آنکه انحزام برای قاعده عقلیه باشد.

قوله:متقدم او المتأخر یعنی آن شیء متقدم یا متأخر نفس وجود خارجی آن مثل مقارن شرط نیست

کونه طرفا للاضافه الموجبه للوجه الذی یکون بذاک الوجه مرغوبا و مطلوبا کما کان فی الحکم لاجل دخل تصوره فیه کدخل تصور سائر الاطراف و الحدود التی لو لا لحاظها لما حصل له الرغبه فی التکلیف او لما صح عنده الوضع و هذه خلاصه ما بسطناه من المقال فی دفع هذا الاشکال فی بعض فوائدنا و لم یسبقنی الیه احد فیما اعلم فافهم و اغتنم.

بلکه آنچه را که شرط است برای مامور به اضافه مامور به است بآن شیء و آن شیء متقدم یا متأخر طرف اضافه می شود آن اضافه ای که موجب برای حسن مامور به می شود و بتحقیق که در محل خودش ثابت شده است که حسن و قبح به واسطه وجوه و اعتبارات است همچنان که در ضرب یتیم مثل آن گذشت و این وجوه و اعتبارات به واسطه اضافاتی که بآن مأمور به دارند موجب حسن و قبح مأمور به می شوند.

پس منشأ توهم انخرام قاعده عقلیه اطلاق و استعمال لفظ شرط است بر شیئی متأخر یا متقدم و شناختی که آن شیء متأخر یا متقدم مثل شیء مقارن حقیقتا وجود خارجی آنها شرط نیست برای مامور به و آنچه را که شرط است نفس اضافه است و هرکدام از این ها طرف اضافه واقع می شوند که آن اضافه سبب می شود برای مطلوب بودن مامور به کما آنکه در اصل جعل حکم تکلیفی آنچه که سبب جعل حکم می بود تصور حکم تکلیفی و تصور اطراف و خصوصیات و حدود آن حکم بود که اگر تصور حدود آن را مولا نمی نمود هرآینه رغبت در آن نمی کرد و امر بآن شیء نمی فرمود.

همچنین آنچه را که دخیل در وضع احکام وضعیه می باشد لحاظ آنها و تصور آنها کما آنکه گذشت در جعل احکام تکلیفیه و وضعیه مفصلا و این مطلبی را که ما بیان نمودیم خلاصه آن چیزی است که ما بیان نمودیم در دفع این اشکال در بعضی فوائدمان و این جواب اشکالی را که ما دادیم کسی تا حال باین نحوه جواب نداده است در آنچه را که ما می دانیم فافهم و اغتنم.

و لا یخفی انها بجمیع اقسامها داخله فی محل النزاع و بناء علی الملازمه یتصف اللاحق بالوجوب کالمقارن و السابق اذ بدونه لا یکاد یحصل الموافقه و یکون سقوط الامر باتیان المشروط به مراعا باتیانه فلو لا اغتسالها فی اللیل علی القول باشتراط لما صح الصوم فی الیوم.

الامر الثالث فی تقسیمات الواجب منها تقسیمه الی المطلق و المشروط و قد ذکر لکل منهما تعریفات و حدود تختلف بحسب ما اخذ فیها من القیود و ربما اطیل الکلام بالنقض و الابرام فی النقض علی الطرد و العکس مع انها کما لا یخفی تعریفات لفظیه لشرح الاسم و لیست بالحد و لا بالرسم.

و الظاهر انه لیس لهم اصطلاح جدید فی لفظ المطلق و المشروط بل یطلق کل منهما بماله من معناه العرفی کما ان الظاهران وصفی الاطلاق و الاشتراط و صفان اضافیان لا حقیقیان و الا لم یکد یوجد واجب مطلق ضروره اشتراط وجوب کل واجب ببعض الامور لا اقل من الشرائط العامه کالبلوغ و العقل.

فالحریّ ان یقال ان الواجب مع کل شیء یلاحظ معه ان کان وجوبه قوله:و لا یخفی انها الخ مخفی نماند که در مقدمه واجب تمام اقسام مقدمه داخل در محل نزاع می باشند چه مقدمه متأخر یا متقدم باشد و بنا بر ملازمه تمام این ها متصف بوجوب می شوند چه لا حق باشد و چه سابق مثل مقارن و بدون یکی از این ها مأمور به وجود پیدا نمی کند و سقوط مامور به مثل صوم مستحاضه معلق است و مشروط است به آوردن اغسال لیلیه در شب و اگر اغسال وجود پیدا نکنند بعدا بنا بر وجوب مقدمه صوم مستحاضه هرآینه صحیح نیست کما لا یخفی.

تقسیم واجب بمطلق و مشروط و آنکه آنها اضافی هستند

قوله:الامر الثالث فی تقسیمات الواجب منها الخ.

امر سوم در تقسیمات واجب است یکی از این تقسیمات آنست که تقسیم

غیر مشروط به فهو مطلق بالاضافه الیه و الا فمشروط کذلک و ان کان بالقیاس الی شیء آخر بالعکس.

نموده اند واجب را بواجب مطلق و مشروط و بتحقیق که برای هریک از واجب مطلق و واجب مشروط تعریفاتی و حدودی بیان نموده اند که اختلاف پیدا می کند این تعریفات بحسب آنچه که گرفته شده است در این مطلق و مشروط از قیود یعنی این تعریفات که نموده اند مختلف هستند.

و چه بسا طول داده شده است کلام بنقض و ابرام در نقض بر طرد و عکس یعنی مانع و جامع یعنی این تعریفات جامع و مانع نیستند برای واجب مطلق و مشروط با اینکه مخفی نیست که این تعریفات تعریفات لفظیه هستند برای شرح الاسم و در شرح الاسم لازم نیست جامع و مانع باشد و نیست.

این تعریفات بحد و نه به رسم که حد مبین شیء است بجنس و فصل و مثل حیوان ناطق در تعریف انسان و رسم مبین جنس و خاصه است مثل حیوان ضاحک در تعریف انسان و بهترین تعریفات و لو تعریف لفظی باشد آن چیزی است که جماعتی اختیار کرده اند و مصنف هم همان را اختیار نموده است که بعدا می فرماید این مطلق و مشروط امور اضافی می باشند مشروط نسبت به هر چیزی اگر آن چیز شرط وجوب آن نباشد آن واجب مطلق است و الا مشروط.

مثلا صلاه نسبت بزوال مشروط است و نسبت به نصاب زکات مطلق است و همچنین زکات نسبت بزوال مطلق است ولی نسبت به نصاب مشروط است.

و ظاهر اینست که نیست برای علماء اصطلاح جدیدی در لفظ مطلق و مشروط یعنی برای این دو لفظ اصطلاح جدیدی وضع نکرده اند بلکه هرکدام از مطلق و مشروط در معنای عرفی لغوی خودشان استعمال می شوند کما اینکه ظاهر اینست که این دو وصف اطلاق و اشتراط دو وصف اضافیان هستند نه حقیقیان یعنی اگر گفتیم واجبی مطلق است معنای او این نیست که حقیقتا از تمام جهات مطلق باشد و مشروط

ثم الظاهر ان الواجب المشروط کما اشرنا الیه نفس الوجوب فیه مشروط بالشرط بحیث لا وجوب حقیقه و لا طلب واقعا قبل حصول الشرط کما هو ظاهر الخطاب التعلیقی ضروره ان ظاهر خطاب إن جاءک زید فاکرمه کون الشرط من قیود الهیئه و ان طلب الاکرام و ایجابه معلق علی المجیء لا ان الواجب فیه یکون مقیدا بحیث یکون الطلب و الایجاب فی الخطاب فعلیا و مطلقا و انما الواجب یکون خاصا و مقیدا و هو الاکرام علی تقدیر المجیء فیکون الشرط من قیود الماده لا الهیئه کما نسب ذلک الی شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه مدعیا لامتناع کون الشرط من قیود الهیئه واقعا و لزوم کونه من قیود الماده لبّا مع الاعتراف بان قضیه القواعد العربیه انه من قیود الهیئه ظاهرا.

به هیچ شیء نباشد بلکه مطلق اضافی می باشد یعنی نسبت به یک شیء مطلق است نه بتمام اشیاء و الا اگر حقیقی باشد ممکن نیست واجب مطلق باین معنی پیدا بشود چونکه ضروری است که هر واجبی نسبت به بعضی از امور مشروط است لااقل مشروط بشرائط عامه هست مثل بلوغ و عقل و قدرت و غیره از شرائط عامه که هر واجبی مشروط باین امور می باشد.

پس سزاوار اینست که گفته شود که واجب را با هر شیئی که ملاحظه می کنیم با او اگر وجوب آن واجب غیر مشروط باشد بآن شیء آن واجب نسبت بآن شیء مطلق است و الا مشروط اگرچه همان واجب ممکن است نسبت باشیاء دیگر برعکس باشد یعنی یک واجبی مثلا نسبت به یک شیء مطلق باشد و نسبت باشیاء دیگر مشروط باشد کما آنکه گذشت اول بحث مثل آن.

ظهور قواعد عربیه آنست که قید به هیئت برگردد نه به ماده

قوله:ثم الظاهر ان الواجب المشروط الخ و ظاهر اینست که در واجب مشروط کما اینکه اشاره نمودیم به او قبلا نفس

اما امتناع کونه من قیود الهیئه فلانه لا اطلاق فی الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهیئه حتی یصح القول بتقییده بشرط و نحوه فکلما یحتمل رجوعه الی الطلب الذی یدل علیه فهو عند التحقیق راجع الی نفس الماده.

وجوب در واجب مشروط است بشرط به حیثی که وجوبی نیست حقیقتا و طلبی نیست واقعا قبل از وقوع شرط کما اینکه ظاهر خطاب تعلیقی همین است.

ضروری است که ظاهر در مثل إن جاءک زید فاکرمه اینست که شرط إن جاءک از قیود هیئت است یعنی شرط وجوب و اینکه طلب اکرام و واجب بودن اکرام مشروط است و معلق است بر آمدن که این شرط شرط وجوب است نه اینکه واجب مشروط و مقید باشد بآن شرط که شرط برگردد بواجب نه وجوب به حیثی که طلب و ایجاب در خطاب فعلی و مطلق باشند یعنی وجوب مطلق باشد ولی واجب و ماده مشروط باشد که آن اکرام است بر تقدیر آمدن که بنابراین جهت شرط از قیود ماده و واجب می شود نه هیئت که همان وجوب است.

کما اینکه این حرف را نسبت داده اند بشیخ ما علامه اعلی اللّه مقامه که می گویند ایشان ادعاء نموده اند که ممتنع است شرط از قیود هیئت قرار داده شود واقعا یعنی از قیود وجوب و گفته از طرف دیگر دلیل هم داریم بر اینکه باید شرط از قیود ماده و واجب باشد لبّا و عقلا با اینکه ایشان اعتراف دارند به اینکه در قواعد عربیه شرط را از قیود هیئت قرار می دهند ظاهرا.

ادله مرحوم شیخ انصاری که قید به ماده برمی گردد نه به هیئت

قوله:اما امتناع کونه من قیود الماده الخ یعنی آنکه شرط ممتنع است از قیود هیئت و وجوب باشد برای آنست که اطلاق در فرد موجود از طلب نیست یعنی معنای هیئت معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی حقیقی خارجی است و جزئی حقیقی خارجی اطلاقی ندارد که ما آن را مقید

و اما لزوم کونه من قیود الماده لبّا فلان العاقل اذا توجه الی شیء و التفت الیه فاما ان یتعلق طلبه به او لا یتعلق به طلبه اصلا لا کلام علی الثانی و علی الاول فاما ان یکون ذاک الشیء موردا لطلبه و امره مطلقا علی اختلاف طواریه او علی تقدیر خاص و ذلک التقدیر تاره یکون من الامور الاختیاریه و اخری لا یکون کذلک و ما کان من الامور الاختیاریه قد یکون مأخوذا فیه علی نحو یکون موردا للتکلیف و قد لا یکون کذلک علی اختلاف الاغراض الداعیه الی طلبه و الامر به من غیر فرق فی ذلک بین القول بتبعیه الاحکام للمصالح و المفاسد و القول بعدم التبعیه کما لا یخفی هذا موافق لما افاده بعض الافاضل المقرر لبحثه بادنی تفاوت.

کنیم بجهت آنکه الشّیء ما لم یتشخص لم یوجد پس عقلا محال است قید به هیئت برگردد و هر قیدی که احتمال دارد در ظاهر رجوع بکند بطلب و هیئت آن قید عند التحقیق و عقلا راجع است بنفس ماده و نفس ماده مقید است نه هیئت ماده.

قوله:و اما لزوم کونه من قیود الماده لبّا الخ:

گفتیم که شیخ ما علامه مرحوم انصاری فرمود ممتنع است شرط از قیود هیئت باشد و دلیل هم داریم بر اینکه باید حتما شرط از قیود ماده باشد یعنی از قیود واجب باشد.

اما دلیل علامه بر لزوم بودن قیود برای ماده آنست که می فرماید شخص عاقل زمانی که توجه پیدا می کند و التفات پیدا می کند به شیئی یا تعلق می گیرد طلب او بآن شیء و اراده دارد خواستن آن شیء را یا نه در آنجا که تعلق نمی گیرد خواستن او بآن شیء محل کلام نیست ولی آنجائی که اراده دارد بر خواستن این شیء یا اینکه این شیء را مطلقا می خواهد بهر اختلافی داشته و یا اینکه این شیء را مطلقا نمی خواهد بلکه با یک شرائطی و قیودی خواستار آنست و این شرائط باهم از امور

و لا یخفی ما فیه

اما حدیث عدم الاطلاق فی مفاد الهیئه فقد حققناه سابقا ان کل واحد من الموضوع له و المستعمل فیه فی الحروف یکون عاما کوضعها و انما الخصوصیه من قبل الاستعمال کالاسماء و انما الفرق بینهما انها وضعت لتستعمل و تقصد اختیاریه می باشند مثل طهارت برای صلاه یا غیر اختیاریه مثل بلوغ برای شرائط تکلیف.

و شرائط اختیاریه هم دو قسم است:

اول آنکه این شرائط مورد تکلیف است یعنی این شرائط اختیاریه را باید حتما انجام بدهیم نظیر طهارت برای نماز و گاهی مورد تکلیف نیست یعنی نباید حتما آن را انجام بدهیم هروقت بحال خود پیدا شد تکلیف می آید نظیر استطاعت برای وجوب حج این بودن قیود مورد تکلیف یا نبودن وابسته بغرض است که انسان داشته باشد و بخواهد که ممکن است به واسطه غرض که انسان دارد آن شیء اختیاری را مورد تکلیف قرار بدهد و در اینجا فرقی نمی کند به اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد باشد مثل عدلیه یا به اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد نباشد مثل اشاعره.

پس بنابراین دلیل که علامه آورده است شرط از قیود ماده است و معنای هیئت که وجوب باشد مطلق است و وجوب فعلی است و لو ماده که اکرام باشد مقید است.

مثل آنکه بگوید مولا اکرم زیدا الجائی عندک این مطالب موافق با تقریرات بعض افاضل است که از قول علامه نقل نموده اند البته با کمترین تفاوت.

مخفی نماند بر آنکه کسانی که قائلند که قید در کلام به ماده برمی گردد نه به هیئت مثل مرحوم شیخ چهار دلیل آورده اند اما رد از دلیل اول.

قوله:و لا یخفی ما فیه الخ.

اما جواب علامه از اینکه فرمود اطلاقی نیست در فرد موجود چون معنای

بها المعنی بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانیها بما هی آله و حاله لمعانی المتعلقات فلحاظ الالیه کلحاظ الاستقلالیه لیس من طواری المعنی بل من مشخصات الاستعمال کما لا یخفی علی اولی الدرایه و النهی

و الطلب المفاد من الهیئه المستعمله فیه مطلق قابل لان یقید مع أنّه لو سلم انه فرد فانما یمنع عن التقید لو انشأ اولا غیر مقید لا ما اذا انشأ من الاول مقیدا غایه الامر قد دل علیه بدالین و هو غیر انشائه اولا ثم تقییده ثانیا فافهم.

حروف جزئی حقیقی هستند اطلاق و تقیید ندارند.

جواب اینکه در حروف موضوع له و مستعمل فیه عام است کما اینکه گذشت در جلد اول در معنای حروف مثل سیر من البصره اگرچه سیر از بصره نسبت به جاهای دیگر غیر بصره مقید است و لکن نسبت به خود بصره عام است که حالا که نباشد از بصره سیر بکند از کجای بصره سیر بکند آیا از طرف شرقی یا غربی و غیره که این معنی عام است.

پس مستعمل فیه هم عام است مثل وضع حروف که عام است و لکن این خصوصیت که دارند از قبل استعمال است مثل اسماء که خصوصیت آنها از قبل استعمال است و همانا فرقی که میان حروف و اسماء هست آنست که واضع شرط کرده در استعمال.

اگر معنای بما هو هو و استقلالی خواستی بیاوری اسماء را استعمال کن و بگو ابتداء سیری من البصره و اگر معنای آلی و تبعی خواستی بیاوری حروف را بیاور و بگو سر من البصره پس همان طور که معنای استقلالیت در اسماء از عوارض معنی نیست و از مشخصات استعمال است معنی آلیت هم در حروف از مشخصات استعمال است نه از عوارض معنی کما اینکه این مطلب مخفی نیست برای صاحبان درایه و صاحبان عقل پس بنابراین نهی و طلب که از معانی هیئت هستند و معنای حروف

را دارند مطلق می باشند و قابلیت دارند که مقید بشوند مثل معنای حروف.

جواب دیگر که مرحوم آخوند فرموده آنست که اگر ما تسلیم بشویم و قبول کنیم که فرد جزئی حقیقی است و جزئی حقیقی قابل اطلاق و تقیید نیست این معنی در وقتی است که اول آن فرد را ایجاد کنیم و بعد از ایجاد البته ممکن نیست آن فرد را مقید کنیم و اما اگر قبل از ایجاد او را مقید کنیم و در حین وجود مقیدا وجود پیدا کند به واسطه دو دلیل مانعی ندارد مثل آنکه ممکن است بگوئیم یک چاهی حفر کن که دهنه آن وسیع باشد و بعد از حفر چاه دهنه آن را مضیق و مقید کنیم البته بنا بر قول شیخ این معنی ممکن نیست و اما اگر از اول دهنه چاه را ضیق و مقید قرار دادیم و در حین وجود مضیقا وجود پیدا بکند اشکالی ندارد.

دلیل دوم از برای کسانی که قائلند که قید باید حتما به ماده برگردد نه به هیئت آنست که معنای هیئت که معنای حرفی باشد این معنای حرفی اگرچه کلی است ولی چون در حین لحاظ،لحاظ استقلالی ندارد و لحاظ آلی دارد و تبعی از این جهت ممکن نیست اطلاق و تقیید بر معانی آلیه وارد شود چون اطلاق و تقیید از شئون معانی اسمیه می باشند که آن معنای اسمیه معانی استقلالی است نه آلی و تبعی از این جهت ممکن نیست معنای حرفی را مقید کنیم به قیدی.

جواب از این مطلب ایضا در باب معانی حروف گذشت که معانی حرفیه اگرچه معانی آلی و تبعی می باشند ولی بعض موارد لحاظ آنها لحاظ استقلالی است و تبعی نیست مثلا اگر زید وارد در شهری شود و مکانی را برای خود بگیرد و ساکن بشود مکانی را و ما سؤال کنیم از خصوصیت این مکان اگرچه این خصوصیت بتبع زید است و معنای آلی می باشد ولی در حین سؤال معنای استقلالی دارد و لو آنکه معنای حرفی باشد کما لا یخفی.

دلیل سوم کسانی که می گویند قید در کلام باید به ماده برگردد.

فان قلت علی ذلک یلزم تفکیک الانشاء من المنشأ حیث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت المنشأ اذا کان هو الطلب علی تقدیر حصوله فلا بد ان لا یکون قبل حصوله طلب و بعث و الا لتخلف عن انشائه و انشاء امر علی تقدیر کالاخبار به بمکان من الامکان کما یشهد به الوجدان فتامل جیدا.

و اما حدیث لزوم رجوع الشرط الی الماده لبّا ففیه ان الشیء اذا قوله:فان قلت الخ.

پس بنا بر اینکه شرط از قیود هیئت است لازم می آید که انشاء از منشأ جدا بشود یعنی الآن امر بکنیم و بعدا ایجاد بشود چون طلب نیست قبل از آنکه شرط پیدا بشود پس انشاء از منشأ منفک می شود یا بگو ایجاد از موجود منفک بشود و این محال است.

قوله:قلت الخ جواب اینکه منشأ زمانی می باشد او طلب و خواستن وقت حاصل شدن شرط او پس لا بد قبل از حصول شرط طلبی نیست و بعثی نیست نه اینکه الآن طلب بکند اکرام زید را ولی اکرام را مقید کند بزمان آمدن اگر باین شکل باشد این تخلف از انشاء است پس بنابراین انشاء از منشأ تفکیک نشده است و انشاء ما در اینجا مطلق نیست بلکه مشروط است یعنی می گوید اگر زید آمد من می خواهم و طلب می کنم که او را اکرام کن مثل خبر دادن بشیء مقید ممکن است مثل اینکه می گوید زید می آید یا مشروطا می گوید اگر زید بیاید عمرو هم می آید و این مطلب را وجدان شهادت می دهد به صحت آن فتأمل جیدا.

جواب دلیل چهارم

قوله:و اما حدیث لزوم رجوع الشرط الی الماده الخ.

و اما اینکه دلیل آورده اید که باید حتما شرط به ماده برگردد لبّا و عقلا.

توجه الیه و کان موافقا للغرض بحسب ما فیه من المصلحه او غیرها کما یمکن ان یبعث فعلا الیه و یطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه کذلک یمکن ان یبعث الیه معلقا و یطلبه استقبالا علی تقدیر شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب و البعث معلقا بحصوله لا مطلقا و لو متعلقا بذاک علی التقدیر فیصح منه طلب الاکرام بعد مجیء زید و لا یصح منه الطلب المطلق الحالی للاکرام المقید بالمجیء هذا بناء علی تبعیه الاحکام لمصالح فیها فی غایه الوضوح و اما بناء علی تبعیتها للمصالح و المفاسد فی المأمور بها و المنهی عنها فکذلک ضروره ان التبعیه کذلک انما تکون فی الاحکام الواقعیه بما هی واقعیه لا بما هی فعلیه.

جواب اینکه شیء را وقتی انسان توجه پیدا می کند و آن شیء موافق با غرض انسان باشد بحسب مصلحتی که در آن می باشد یا غیر مصلحت و این شیء را که انسان توجه بآن دارد و موافق با غرض اوست همین طور که انسان می تواند این شیء را فعلا و حالا طلب کند و بخواهد چون مانعی نیست که جلوی طلب او را بگیرد همین طور هم می تواند این شیء را معلق بخواهد و در زمان آینده طلب کند مثل اینکه می گوید من این شیء را می خواهم.

اما بر تقدیر این شرط که هروقت این شرط آمد من می خواهم چون فعلا مانعی جلوی طلب و بعث را گرفته است پس بنابراین صحیح نیست از او الا اینکه طلب کند و بعث کند معلقا بحصول شرط نه مطلقا یعنی نه اینکه فعلا طلب کند ولی اکرام را مقید کند پس صحیح است طلب اکرام کند بعد از آمدن زید که قید برگردد بطلب و صحیح نیست از انسان طلب مطلق حالی بنماید برای اکرامی که مقید بآمدن است که قید برگردد به ماده و اکرام.

این مطلب در جائی است که احکام تابع مصالح و مفاسد باشند که این مطلب واضح است یعنی مصلحت در حکم باشد نه در متعلق حکم نظیر اوامر امتحانیه یا

فان المنع عن فعليه تلک الاحکام غیر عزیز کما فی موارد الاصول و الامارات علی خلافها.

و فی بعض الاحکام فی اول البعثه بل الی یوم قیام القائم عجل اللّه فرجه مع ان حلال محمد(ص)حلال الی یوم القیمه و حرامه حرام الی یوم القیامه و مع ذلک ربما یکون المانع عن فعلیه بعض الاحکام باقیا مرّ اللیالی و الایام الی ان تطلع شمس الهدایه و یرتفع الظلام کما یظهر من الاخبار المرویه عن الائمه(ع).

نظیر جعل اصول عملیه که در متعلقات آنها مصلحتی نیست بلکه در جعل خود این احکام مصلحت تسهیل هست و امثال آن برای مکلفین کما آنکه گذشت.

و اما بنا بر اینکه مصالح و مفاسد تابع مأمور به باشند یعنی موضوعات احکام و متعلقات مصلحت و مفسده داشته باشند نه احکام آنها پس همین طور است یعنی ممکن است طلب این موضوعات مطلق باشد یا مقید چون ضروری است که تبعیت موضوعات برای مصالح و مفاسد در احکام واقعیه است نه احکام فعلیه بما هی فعلیه مثلا حج واقعیت آن دارای مصلحت است چه برای ما فعلی و منجز بشود یا نشود.

ادله وقوع واجب مشروط و آنکه بعض احکام غیر فعلی است

قوله:فان المنع عن فعلیه تلک الاحکام الخ و لکن فعلی شدن و منجز شدن این احکام واقعیه برای ما ممکن است مانعی جلوی فعلی شدن آنها را بگیرد و موانع در احکام دین زیاد است کما اینکه در موارد اصول و امارات که خلاف واقع بروند احکام واقعیه در این موارد فعلی نمی شوند چون مانع جلوی آنها را گرفته است البته این در جائی است که اصول و امارات خلاف واقع بروند و اما اصول و اماراتی که مطابق با واقع بشوند بلا اشکال احکام واقعیه فعلیت پیدا می کنند کما لا یخفی.

قوله:و فی بعض الاحکام فی اول الخ و همین طور بعض احکام در اول بعثت فعلیت پیدا نکرده نظیر صوم و صلاه

فان قلت فما فائده الانشاء اذا لم یکن المنشأ به طلبا فعلیا و بعثا حالیا

قلت کفی فائده له انه یصیر بعثا فعلیا بعد حصول الشرط بلا حاجه الی خطاب آخر بحیث لولاه لما کان فعلا متمکنا من الخطاب هذا مع شمول الخطاب کذلک للایجاب فعلا بالنسبه الی الواجد للشرط فیکون بعثا فعلیا بالاضافه الیه و تقدیریا بالنسبه الی الفاقد له فافهم و تأمل جیدا.

و غیره چون مانع که عدم استعداد مردم بود موجود بود از این جهت فعلی نشد بلکه ممکن است روزی که امام زمان(عج)ظهور نماید آن موقع برای ما فعلی بشوند با اینکه حلال محمد صلّی اللّه علیه و آله حلال الی یوم القیمه و حرامه حرام الی یوم القیمه و چه بسا مانع از فعلیت بعضی است باقی است تا گذشتن شبها و ایامی تا اینکه طلوع کند شمس هدایت و سیاهیها برطرف شود یعنی موانع برطرف شود و امام علیه السّلام ظهور نماید و آن احکام برای ما فعلی و منجز بشوند کما اینکه ظاهر می شود این مطالب از اخباری که روایت شده از ائمه طاهرین علیهم السّلام.

و حاصل آن شد که موارد مذکورۀ احکام واقعیه برای ما فعلیت پیدا نکرده چون مقترن بمانع بوده کما لا یخفی.

فائده انشاء واجب مشروط نسبت مکلفین

قوله:فان قلت الخ پس اگر اشکال بشود بر اینکه ما گفتیم قید بطلب و وجوب برمی گردد که پس فائده انشاء نمودن الآن چیست چونکه منشأ و ایجاد شده از امر فعلی نیست و بعث حالی نمی باشد بلکه بعد از شرط منشأ و طلب پیدا می شود پس چرا الآن انشاء می کنید.

قوله:قلت الخ جواب اینکه کافی است فائده بر این انشاء فعل بعد از حصول شرط می گردد بعث فعلی و دیگر احتیاجی نیست بعد از وجود شرط بانشاء دیگر چون که فعلا شرط حاصل نشده و اگر ما انشاء مشروط نمی نمودیم نمی توانستیم خطاب فعلی و الآن

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجوديه للواجب المشروط فی محل النزاع ایضا فلا وجه لتخصیصه بمقدمات الواجب المطلق غایه الامر تکون فی الاطلاق و الاشتراط تابعه لذی المقدمه کاصل الوجوب بناء علی وجوبها من باب الملازمه.

و اما الشرط المعلق علیه الایجاب فی ظاهر الخطاب فخروجه مما

بنمائیم چون شرط حاصل نشده است پس ناچاریم که انشاء مشروط بنمائیم و این انشاء مشروط شامل کسانی که فعلا واجد برای شرط هستند فعلی است و نسبت به آنها بعث فعلی می باشد مثل کسانی که فعلا مستطیع هستند وجوب حج برای آنها فعلا است و نسبت به کسانی که فاقد شرط هستند انشاء تقدیری و مشروط است مثل کسانی که بعدا مستطیع می شوند که الآن وجوب حج برای آنها فعلی نیست بلکه وجوب تقدیری است فافهم و تأمل جیدا.

قوله:ثم الظاهر دخول المقدمات الخ بعد این مقدمات وجودیه برای واجب مشروط داخل در محل نزاع ما هستند و وجهی و دلیلی ندارد که تخصیص بدهیم محل بحث را بمقدمات واجب مطلق غایه امر مقدمات وجودیه تابع ذی المقدمه هستند در مطلق و مشروط مثل اصل وجوب که تابع ذی المقدمه می باشد بنا بر اینکه وجوب مقدمات وجودیه از باب ملازمه واجب باشد.

و حاصل آنکه بحث ما در وجوب مقدمه لازم نیست که ذی المقدمه فعلا وجوب داشته باشد و وجوب آن مطلق باشد بلکه وجوب مشروط هم که فعلا وجوب آن فعلی نیست و وجوب تقدیری دارد آن واجب مشروط هم محل کلام ما می باشد که آیا بعد از فعلی شدن وجوب آن واجب مشروط آیا مقدمات آن واجب است یا نه.

قوله:و اما الشرط المعلق علیه الایجاب الخ:

گفتیم که مقدمات وجودیه داخل بحث می باشند چه واجب مطلق باشد و چه

لا شبهه فیه و لا ارتیاب اما علی ما هو ظاهر المشهور المنصور فلکونه مقدمه وجوبیه و اما علی المختار لشیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه فلانه و ان کان من المقدمات الوجودیه للواجب الا انه اخذ علی نحو لا یکاد یترشح علیه الوجوب منه فانه جعل الشیء واجبا علی تقدیر حصول ذاک الشرط فمعه کیف یترشح علیه الوجوب و یتعلق به الطلب و هل هو الا طلب الحاصل.

نعم علی مختاره قدس سره لو کانت له مقدمات وجودیه غیر معلق مشروط و لکن شرطی که ایجاب به واسطه او معلق است در ظاهر خطاب شبهه ای نیست که خارج از محل نزاع ماست و شکی در این بابت نیست بجهت آنکه بنا بر قول ما که شرط قید وجوب و هیئت است قبل از وجود شرط برای ما واجب نیست ایجاد کنیم آن را چون وجوبی نیست و بعد از آنکه شرط پیدا شد اگر بخواهیم باز ایجاد کنیم آن شرط را تحصیل حاصل است مثل استطاعت که واجب نیست بر انسان کاری کند تا مستطیع شود چون وجوبی نیست و بعد از آنکه استطاعت آمد دیگر تحصیل حاصل است و محال است تحصیل استطاعت.

و اما بنا بر آنچه اختیار نموده شیخ ما علامه(اعلی اللّه مقامه الشریف)که شرط قید واجب و ماده بجهت آنست که شرطی که معلق است ایجاب برآن اگرچه از مقدمات وجودیه هستند برای واجب الا اینکه این شرط را شارع بر نحوی خواسته است که وجوب ترشح نمی کند بر او از واجب یعنی شرطی است که شارع از ما نخواسته است که ایجاد کنیم آن را و ذی المقدمه را مشروط بر اینکه شرط خود به خود ایجاد بشود واجب گردانیده پس با این حال که واضع از ما نخواسته است آن را ایجاد کنیم چطور واجب است و چطور تعلق می گیرد طلب بآن و بعد از آنکه خودش پیدا شد نیست الا طلب تحصیل حاصل.

قوله:نعم الخ:

بله بنا بر قول علامه قدس سره اگر برای این واجب مقدمات دیگری هم باشد

علیها وجوبه لتعلق بها الطلب فی الحال علی تقدیر اتفاق وجود الشرط فی الاستقبال و ذلک لان ایجاب ذی المقدمه علی ذلک حالی و الواجب انما هو استقبالی کما یأتی فی الواجب المعلق فان الواجب المشروط علی مختاره هو بعینه ما اصطلح علیه صاحب الفصول من المعلق فلا تغفل.

هذا فی غیر المعرفه و التعلم من المقدمات و اما المعرفه فلا یبعد القول بوجوبها حتی فی الواجب المشروط بالمعنی المختار قبل حصول شرطه لکنه لا بالملازمه بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحکام علی الانام بمجرد قیام احتمالها إلا مع الفحص و الیاس عن الظفر بدلیل علی التکلیف فیستقل بعده بالبراءه و ان العقوبه علی المخالفه بلا حجه و بیان و المؤاخذه علیها بلا برهان فافهم.

غیر از این یک مقدمه بنا بر قول علامه تعلق می گیرد به آنها طلب فعلی که ما آنها را ایجاد کنیم الآن و این بجهت آنست که ایجاب ذی المقدمه بنا بر قول علامه حالی و فعلی است ولی واجب استقبالی است مثل آنکه بعد از استطاعت وجوب برای انسان می آید ولی زمان آوردن واجب و مأمور به ایام حج است کما اینکه این مطلب در واجب معلق می آید.

پس واجب مشروط بنا بر قول علامه همان واجب معلق است که صاحب فصول آورده و فقط اصطلاح آنها فرق می کند ولی در معنی هر دو یکی هستند که وجوب فعلی است و واجب استقبالی است پس غافل نشو این مطلب در غیر معرفت و تعلم از مقدمات است.

قوله:هذا فی غیر المعرفه و التعلم الخ یعنی مقدماتی که بیان کردیم این ها در غیر معرفه و تعلم احکام است از مقدمات و اما شناختن و یاد گرفتن احکام که از مقدمات واجب می باشد بعید نیست که بگوئیم این معرفت و تعلم واجب است حتی در واجب مشروط بآن معنای مختاری که ما

اختیار نمودیم قبل از آنکه حاصل بشود شرط واجب مشروط مثل استطاعت که شرط برای حج است و لو استطاعت حاصل نشده باشد ولی یاد گرفتن احکام حج واجب است.

البته این وجوب معرفت و علم نه من باب ملازمه است که بعدا خواهد آمد که ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه هست شرعا یا نه چون در مثل حج قبل از استطاعت وجوبی نیست که مقدمه آن واجب باشد ولی با این حال معرفت احکام حج واجب است من باب استقلال عقل بتنجز احکام شرعیه بر تمام مردم یعنی بعد از آنکه ما علم اجمالی داریم به تکالیفی از واجبات و محرمات و هر شیء احتمال دارد واجب باشد یا حرام یا غیره این احتمال منجز احکام است من باب دفع ضرر محتمل عقلا و برائت عقلیه یا شرعیه جاری نمی شود در این موارد الا با فحص و مایوس شدن بدلیل بر تکلیف.

کما اینکه این بحث می آید ان شاءالله تعالی در شرائط ادله برائت پس بعد از آنکه مأیوس شدیم از دلیل بر تکلیف و دلیل بر وجوب یا عدم وجوب پیدا نمودیم در این حال برائت جاری می شود ولی قبل از فحص و مأیوس شدن از دلیل برائت جاری نمی شود چون بعد از فحص عقوبت بر مخالفت احتمال تکلیف بدون حجت و بیان است و مؤاخذه برآن مخالفت بدون برهان است.

و حاصل آنکه بمجرد احتمال تکلیف احکام شرعیه برای مکلف منجز و ثابت می شود وجوب آن و این احتمال تکلیف به برائت برداشته نمی شود چون شرط برائت بعد از فحص و مأیوس شدن از دلیل است و از این جهت است که واجبات شرعیه بمجرد احتمال منجز می شود پس تحصیل معرفت و علم واجب است در تمام احکام شرعیه چه واجب مشروط باشد چه واجب مطلق.

معنای قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار

مخفی نماند بحث در وجوب معرفت و تحصیل علم که مقدمه برای احکام

شرعیه است در این مورد از چند جهت مورد بحث ما می باشد و لابدیم چند امر را مقدم کنیم.

اول:اینکه قاعده معروفه که بین اصحاب می باشد که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا و ینافیه خطابا و این قاعده در غایت صحت است و معنای این قاعده آنست که اگر مکلف یک عملی را که ابتدائا باختیار او بود انجام داد و این فعل از او صادر شد و لو بعد از عمل آن فعل از اختیار او خارج می شود و اضطرار دارد به آوردن آن نظیر آنکه شخص از اول می تواند داخل دار غصبی نشود ولی بعد از آنکه داخل بشود مضطر و ناچار است که تصرف در دار غصبی بنماید در ایام زیادی.

اینجا می گوئیم چون از اول اختیار داشته است در فعل هم خطاب دارد و هم عقاب ولی بعد از آنکه مضطر بفعل حرام شد خطاب آن ساقط است چون این خطاب فائده ای ندارد و لغو صرف است چون امر و نهی برای ایجاد داعی می باشد در جائی که ممکن باشد اگر ممکن نشد امر و نهی بی فائده می باشد ولی عقاب آن باقی است و لو آن اعمال محرم را مضطر است تصرف در آنها بنماید.

این قاعده کبرائی است که صغریات زیادی دارد که بعدا بعضی از آنها را بیان خواهیم نمود و نسبت داده شده است بمحقق قمی ره که در این حال خطاب ساقط نیست مثل عقاب و لو فعل غیر اختیاری باشد چون این فعل غیر اختیاری را باختیار خود انجام داده است و نسبت داده اند به جماعتی دیگر که در اعمال غیر اختیاری و لو سبب آن بدست خود مکلف باشد نه عقاب دارد و نه خطاب اما خطاب که قبلا گذشت که ندارد و اما عقاب چونکه عمل غیر مقدور قبیح است عقلا عقاب برآن .

جواب آنکه عملی را که انسان خود او سبب می شود باختیار خود و لو بعدا اختیار از او سلب بشود و مضطر به انجام آن فعل محرم می شود عقل بر عقاب آن مانعی نمی بیند و آنجائی که عقاب ندارد آن جائی است که از اول باختیار خود مکلف نباشد

و بدون اختیار باشد و هر فعلی را که انسان بجا می آورد و مقدور آن باشد بلا واسطه یا مع الواسطه در اوامر و نواهی آن فعل مورد تکلیف واقع می شود پس مثل وارد شدن در دار غصبی چون از اول قدرت با واسطه در آن داشته است که اصلا داخل نشود از این جهت عقاب آن بر مکلف هست و لو آن افعال را بعدا باضطرار بجا می آورد پس امتناع باختیار منافاه ندارد عقاب بر او ولی منافاه دارد با خطاب و خطاب بر او ساقط است.

دوم از امور آنست که همچنان که حکم می کند عقل باستحقاق عقاب بر مخالفت تکلیف الزامی فعلی همچنین اگر تکلیفی را تفویت کند موضوع آن را و روح آن تکلیف و ملاک آن را از بین ببرد و تحصیل مقدمات آن را نکند آنهم استحقاق عقاب دارد عقلا و لو امر و نهی فعلی نداشته باشد مثلا اگر عبد بداند که بچه مولا در حال غرق شدن است یا می سوزد در این مورد لازم است دفع ضرر از بچه مولا بکند عقلا و لو امر فعلی از طرف مولا نداشته باشد و اگر در این مورد دفع ضرر نکرد و بعدا مولا ملتفت شد مستحق عقاب است بلا اشکال.

و همچنین اگر عبد بداند مولا مهمان دارد ولی خود مولا غافل است که تهیه غذا کند و عبد می داند اگر الآن تهیه غذا نکند بعدا ممکن نیست تهیه غذا نه برای عبد و نه برای مولا بلا اشکال در این موارد هم لازم و واجب است برای عبد تهیه غذا و لو امر فعلی نداشته باشد از طرف مولا و آیا در این موارد حکم شرعی مولوی داریم به واسطه کشف حکم عقل کما آنکه بعض اعلام گفته اند یا آنکه حکم عقل باستحقاق عقاب کافی است و اگر امری از طرف مولا باشد حمل بر ارشاد و تاکید می شود کما فی امر اطیعوا اللّه می باشد حق آنست که امر مولوی نداریم کما آنکه نظیر آن در وجوب مقدمه شرعا خواهد آمد کما لا یخفی.

در این موارد که گفتیم در جائی است که علم و یقین داشته باشیم که ملاک حکم

تام است و فقط قدرت شرط عقلی است برای حکم و اما اگر شک داشته باشیم در تمامیت ملاک و مصلحت حکم و احتمال بدهیم ناقص بودن مصلحت را نظیر حفظ آب قبل از وقت برای نماز البته در این موارد لازم نیست حفظ مقدمات چون قبل از وقت یقین به تمامیت ملاک امر نداریم تا مقدمات را حفظ کنیم عقلا و امر فعلی هم نداریم تا به واسطه امر واجب مقدمه آنهم واجب شود و ملاکات احکام را ما به واسطه اوامر می فهمیم و اگر امر نباشد همچنان که ممکن است مانع موجود باشد برای ملاک امر ممکن است مقتضی نباشد برای امر و لذا گفتیم در ترتب اگر امر ساقط شد ما یقین بملاک و به مصلحت نداریم و تمام کلام در امر به شیء نهی از ضد خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

امر سوم آنست که ما بررسی کنیم ببینیم آیا تحصیل علم بواجبات و محرمات و معرفت آنها مطلقا واجب است حتی در واجب مشروط که مشهور قائلند و مصنف فرمود یعنی تحصیل احکام حج بر کسانی که هنوز مستطیع نشده اند و شرط وجوب حج که استطاعت باشد برای آنها حاصل نشده است آیا برای این ها لازم است قبل از وجوب حج احکام حج را یاد بگیرند یا نه و ما وقتی بررسی کنیم می بینیم در ضمن عمل باجزاء حج یاد گرفتن احکام آن مانعی ندارد و ضرر به جائی نمی زند مثلا اول اعمال حج احرام است و قبل از احرام احکام آن را می تواند تحصیل کند و علم به آنها پیدا کند تقلیدا یا اجتهادا.

و همچنین تا آخر اعمال حج کما آنکه در زمان ما فعلا روحانی که برای حاجیها می برند برای همین جهت است بله اگر وقت عمل رسید مثلا الآن اول احرام بستن آن می باشد جایز نیست ترک علم به آنها و معرفت آنها چون احتمال مخالفت تکلیف فعلی منجز می باشد و احتمال عقاب در اینجا دارد و مؤمّنی برای عقاب ندارد و برائت بعد از فحص در احکام است کما آنکه گذشت و حاصل آن شد

که در مثل احکام حج در ضمن عمل به آنها یاد گرفتن و معرفت احکام آن مانعی ندارد و آنکه مصنف فرمود حتی در واجب مشروط واجب است تحصیل علم و معرفت قبل از شرط آن وجهی ندارد.

دوم از مواردی که توهم می شود که ترک تحصیل علم قبل از وقت سبب می شود که تمیز بین واجب و غیره را ندهیم در واجبات و تمکن از امتثال علم تفصیلی در مقام امتثال نداشته باشیم و لو متمکن از علم اجمالی در امتثال می باشیم نظیر آنکه واجب ما مردد باشد بین قصر یا اتمام یا ظهر یا جمعه و امثال این ها که امتثال اجمالی را متمکن است مکلف که دو نماز بجا بیاورد.

ولی امتثال تفصیلی که آیا تکلیفش قصر است یا اتمام یا ظهر است یا جمعه ندارد در این موارد اگر ما قائل شدیم که امتثال اجمالی در وقتی که ممکن است امتثال تفصیلی جایز نیست البته قبل از وقت باید تحصیل علم کند چون بعد از وقت فرض آنست که ممکنش نیست آن را،ولی در باب تقلید گفتیم که احتیاط عقلا نیکوست و لازم نیست امتثال تفصیلی و لو در مقام عمل باحتیاط البته در بعض موارد محتاج بتقلید یا اجتهاد است نظیر قصد وجه یا قصد تمیز در عبادات که آیا لازم است یا نه ولی بااین حال احتیاط و امتثال اجمالی کافی است از سقوط تکلیف عقلا کما لا یخفی پس نتیجه آن شد که در این موارد تحصیل علم تفصیلی لازم نیست.

سوم از مواردی که توهم می شود که قبل از وقت تحصیل علم لازم است در آنجائی است که بعد از دخول وقت مکلف متمکن نیست از امتثال تکلیف نه تفصیلا و نه اجمالا و لو ذات واجب را می تواند بیاورد نظیر همان مثال مذکور متمکن از اتیان یک نماز بیشتر نیست یا ظهر یا جمعه و یا قصر و یا اتمام آیا در این موارد لازم است تحصیل علم یا نه ظاهر آنست که واجب باشد و این وجوب نه بجهت آن قاعده ای است که گذشت الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار و آنکه ملاک واجب را اختیارا

ترک نموده باشد بلکه این وجوب من باب دفع ضرر محتمل است که مصنف در صدر مسئله تحصیل علم در واجبات بیان نمود و چون مؤمّنی در این بین نداریم عقاب بلا بیان نیست در این مورد بلکه عقاب با بیان است این موارد در جائی است که مکلف قبل از وقت التفات داشته باشد به یکی از این واجبات و ترک بنماید و اما اگر التفات نداشته باشد یا تکلیفی نداشته باشد نظیر صبی در اول بلوغش که امر او مردد بین یکی از این نمازها است و ممکن نیست جمع بین آنها را بنماید البته ذات واجب بر او واجب است و در خصوصیات آن معذور است.

مورد چهارم از مواردی که توهم شده است تحصیل علم قبل از وقت واجب است اما در معاملات نظیر متعاملین که غالبا در وقت عمل غفلت دارند از اصل تکلیف در معامله و لذا زیادی از موارد معامله آنها باطل است چون صحیح آن را از فاسد تمیز نمی دهند و یا در عبادات مثل صلاه بجهتی که نماز مرکب است از عده امور وجودیه یا عدمیه نظیر تکبیر قرائت و رکوع و سجود و تشهد و سلام یا شرائط آن طهارت بدن و لباس و استقبال و امثال این ها و بلا اشکال در مثل نماز در وقت آن مکلف نمی تواند علم بتمام اجزاء و شرائط آن را تحصیل بنماید خصوصا کسانی که لغت عربی بلد نیستند.

البته در این موارد اگر تحصیل علم قبل از وقت نکند مکلف قهرا در وقت تکلیف واجب از او فوت می شود و ممکن نیست که واجب را با تمام اجزاء و شرائطش بیاورد در این مورد قاعده ای که قبلا گذشت که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار جاری می شود یعنی در وقت واجب و لو ممکن نیست واجب را بتمام اجزاء و شرائطش بیاورد از این جهت امر فعلی بواجب هم ندارد ولی چون قبل از وقت متمکن بود که تحصیل علم بنماید و عملی انجام دهد که واجب از او فوت نشود از اینجا است که می گوییم عقاب بر او جایز است چون قبلا متمکن بوده که تحصیل علم

بشرائط و اجزاء را بنماید و چون تفویت ملاک واجب را نموده باختیار لذا عقاب آن را دارد کما لا یخفی

امر پنجم وجوب تحصیل علم در احکام که گذشت مخصوص است به بالغین و اما صبی و غیر مکلفین پس بر او واجب نیست تحصیل علم در احکام و لو متمکن از آوردن واجب نباشد در وقت نماز و امثال آن بجهه آنکه قبل از وقت رفع القلم دارد و تکلیف از او ساقط است و لذا قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار در حق او جاری نمی شود چون قبل از وقت مکلف نبود و بعد از دخول وقت ممکن نیست بر او امتثال واجب چون علم بآن ندارد و از این جهت امر فعلی ندارد کما لا یخفی

اما قول بعض اعلام که می فرمایند که حکم عقل ثابت است برای هر جاهلی که یاد بگیرد احکام شرعیه را چه مکلف باشد چه غیر مکلف و این حکم عقل تخصیص بردار نیست.

جواب آنکه حکم عقل در اینجا نظیر حکم عقل است به آنکه اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد بااین حال اصول و اماراتی که مسقط تکلیف می باشد در مقام امتثال نظیر قاعده فراغ و غیره مخصص قاعده عقلی می باشد یا حکومت دارند و در مقام اسقاط تکلیف یقینی وجدان نداریم بلکه یقین تعبدی داریم و در ما نحن فیه روایت رفع القلم عن الصبی تخصیص قاعده عقلیه می باشد چون اختیار صبی کلا اختیار می باشد.

و از روایت استفاده می شود که ملاک واجب در ظرف خودش تمام است در این مورد و اما تأدیب صبی در ارتکاب بعض معاصی و آنکه وارد شده است او را از بعض معاصی جلوگیری کنیم و یا تمرین دهید صبیان را و وادار کنید آنها را به نماز و روزه در هفت ساله یا نه سالگی البته این مطلب ربط بما نحن فیه ندارد کما لا یخفی

امر چهارم در آنست که وجوب معرفت و تحصیل علم باحکام شرعیه آیا چه

وجوبی است آیا وجوب نفسی است یا وجوب غیری یا وجوب ارشادی یا وجوب طریقی از این چهار وجوب یکی از اینهاست.

اما وجوب نفسی اگرچه مرحوم محقق اردبیلی و بعضی دیگری قائلند به اینکه معرفت و علم باحکام شرعیه وجوب نفسی دارد الا آنکه این معنی یعنی وجوب نفسی خلاف ظاهر اخبار و آیاتی است که دال است بر وجوب معرفت مثلا روایتی که وارد شده است یؤتی بالعبد یوم القیمه فیقال له هلا عملت فیقول ما علمت فیقال له هلا تعلمت ظاهر این روایت و سایر ادله آنست که تحصیل معرفت و علم وجوب نفسی ندارند کما لا یخفی

و اما وجوب غیری در معرفت و تحصیل علم مبتنی بر اینست که واجبات و محرمات توقف داشته باشد وجود آنها در خارج بوجود معرفت و علم مثل سایر مقدمات وجودیه که وجود واجب توقف دارد برآن مقدمه مثل سیر برای حج که حج توقف دارد وجودش بر سیر و این معنی هم در وجوب معرفت درست نیست چونکه ذات واجب یا ذات حرام وجود خارجی آنها توقف ندارد بر معرفت و تحصیل علم بانها و ممکن است موجود بشوند آنها بغیر علم بله اگر واجب مرکب باشد نظیر صلاه که اجزاء و شرائطی دارد البته در این موارد توقف خارجی دارد علم تفصیلی آنها به معرفت اجزاء و شرائط

و اما وجوب ارشادی در معرفت و تعلم احکام باشد نظیر آیاتی که نهی می کند از عمل بغیر علم و عمل بظن که این ها ارشاد است بحکم عقل که عقل حکم می کند که لازم است تحصیل علم برای رسیدن باحکام واقعیه این معنی هم صحیح نیست چون اگر وجوب معرفت و تحصیل علم وجوب ارشادی بود لازمه این حرف آنست که جایز باشد برائت شرعیه در شبهات حکمیه قبل از فحص همچنان که برائت شرعیه جاری می شود در شبهات موضوعیه قبل از فحص چون آنچه که مانع در جریان برائت

تذنیب لا یخفی ان اطلاق الواجب علی الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط علی الحقیقه مطلقا و اما بلحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقه علی مختاره قدس سره فی الواجب المشروط لان الواجب و ان کان امرا استقبالیا علیه الا ان تلبسه بالوجوب فی الحال و مجاز علی المختار حیث لا تلبس بالوجوب علیه قبله کما عن البهائی ره تصریحه بان لفظ الواجب مجاز فی المشروط بعلاقه الاول او المشارفه

شرعیه است همین ادله وجوب تحصیل علم و معرفت باحکام است.

و اگر وجوب معرفت و تحصیل علم باحکام وجوب آنها وجوب ارشادی بود ممکن بود برائت جاری کنیم در شبهات حکمیه ولی بااین حال برائت جاری نکرده اند و صحیح هم نیست پس نتیجه آن شد که قسم رابع که وجوب طریقی باشد برای رسیدن باحکام واقعیه همچنان که وجوب عمل باحتیاط و وجوب عمل بامارات تمام این ها وجوب آنها وجوب طریقی است همچنین وجوب معرفت و وجوب تحصیل علم باحکام شرعیه وجوب طریقی است که منجر می شود واقع در وقتی که این ها بواقع برسند و اگر بواقع نرسیدند عذر است برای مکلف کما لا یخفی.

پس بنابراین ادله وجوب تحصیل علم و معرفت در احکام مانع است از جریان برائت قبل از فحص در آنها کما لا یخفی

قوله:تذنیب الخ مخفی نماند بر اینکه استعمال لفظ واجب بر واجب مشروط اگر بلحاظ حال حصول شرط باشد حقیقت است مطلقا یعنی چه در نظر شیخ باشد یا مشهور چونکه در مشتق در جلد اول گذشت که نسبت فعل را اگر بزمان تلبس بالمبدا دادیم حقیقت است مثل زید دیروز زننده بود یا الآن زننده است یا فردا زننده است ولی اگر نسبت را بزمان تلبس ندادیم بلکه نسبت را بزمان حال نطق دادیم در جائی که در گذشت

و اما الصیغه مع الشرط فهی حقیقه علی کل حال لاستعمالها علی مختاره قده فی الطلب المطلق و علی المختار فی الطلب المقید علی نحو تعدد الدال و المدلول کما هو الحال فیما اذا ارید منها المطلق المقابل للمقید لا المبهم المقسم فافهم.

متلبس بوده این محل بحث است که آیا حقیقت است یا مجاز و اگر در آینده متلبس می شود ولی الآن نسبت آن فعل را به او بدهیم در اینجا مجاز است مثل زید که فردا زننده می شود بگوئیم زید الآن زننده این مجاز است اتفاقا

و اما در استعمال لفظ واجب نسبت بواجب مشروط اگر نسبت به زمان حصول شرط را ملاحظه نمائیم نه حال نطق را در اینجا نسبت نزد شیخ قدس سره حقیقت است چونکه ایشان می فرمایند اگرچه واجب یک امر استقبالی است و هنوز پیدا نشده است و لکن وجوب در واجب مشروط فعلی است و الآن واجب متلبس بوجوب است پس از این جهت نزد شیخ حقیقت است

ولی بنا بر مختار ما که واجب و وجوب هر دو استقبالی هستند مجاز است چون واجب مشروط قبل از حصول شرط متلبس بوجوب نیست کما اینکه این مطلب حکایت شد از شیخ بهائی ره که فرموده اند استعمال لفظ واجب در واجب مشروط مجاز است به واسطه علاقه اول یا مشارفه چونکه لفظ مجاز احتیاج بدو چیز دارد یکی قرینه و دیگری علاقه بنا بر اینکه در مجاز علاقه هائی که ذکر کرده اند معتبر باشد و قبول طبع تنها کافی نباشد کما اینکه گذشت در جلد اول که در اینجا بین لفظ واجب مطلق و واجب مشروط علاقه اول یا مشارفت موجود است پس بنابراین مجاز می باشد.

اطلاق واجبه مشروط و مطلق در معنای خود حقیقت یا مجاز است

قوله:و اما الصیغه مع الشرط الخ بیان سابق در واجب مشروط بود که آیا حقیقت است یا مجاز که گذشت

ص:165

و منها تقسیمه الی المعلق و المنجز قال فی الفصول انه ینقسم باعتبار آخر الی ما یتعلق وجوبه بالمکلف و لا یتوقف حصوله علی امر غیر مقدور له کالمعرفه و لیسم منجزا و الی ما یتعلق وجوبه به و یتوقف حصوله علی اما اگر واجب از صیغه ایجاد بشود با شرط مثل آنکه مولا بفرماید ان استطعت فحج استعمال این صیغه مشروط در معنی واجب مشروط علی کل حال و بر تمام اقوال حقیقت است چون استعمال شده است این صیغه بنا بر مختار مرحوم شیخ در طلب مطلق و وجوب مطلق یعنی وجوب فعلی می باشد اگرچه واجب استقبالی است

پس بنا بر قول شیخ الآن وجوب حاصل است و استعمال لفظ در این معنی حقیقت است بلا اشکال و اما استعمال صیغه با شرط بنا بر مختار ما و قول مشهور در طلب مقید استعمال شده است و در وقت حصول آن شرط با مشروط بلا اشکال حقیقت است کما آنکه گذشت زیدی که فردا می زند البته استعمال لفظ نسبت به زدن زید فردا حقیقت است کما آنکه گذشت الا آنکه در مورد ما نحن فیه ما چون اصل وجوب با قید آنکه شرط باشد دو معنی می باشند البته این دو معنی دو لفظ دال می خواهند کما اینکه همین مطلب یعنی تعدد دال و مدلول در وقتی که اراده مطلق بشود آن مطلقی که مقابل مقید است بهمین قسم است یعنی دو دال می خواهد.

و حاصل آنکه الفاظ وضع شده اند از برای اصل معانی که در ما نحن فیه طلب مقسمی می باشد و خصوصیت شرط یا مطلق بودن دال دیگری می خواهد مثلا اگر خواسته باشیم اطلاق صیغه را بدون شرط اثبات کنیم مثل آنکه مولا بفرماید حج البته اطلاق آن با مقدمات حکمت ثابت می شود و همین مقدمات حکمت قرینه است بر اطلاق او و این معنی در تمام مطلقات ثابت است.

تقسیم واجب بمعلق و منجز و معنای آنها

قوله:و منها تقسیمه الی المعلق و المنجز الخ.

یکی دیگر از تقسیمات واجب آنست که تقسیم نموده اند واجب را به واجب معلق و منجز و تعریف معلق و منجز همانست که در فصول گفته که واجب تقسیم

امر غیر مقدور له و لیسم معلقا کالحج فان وجوبه یتعلق بالمکلف من اول زمن الاستطاعه او خروج الرفقه و یتوقف فعله علی مجیء وقته و هو غیر مقدور له و الفرق بین هذا النوع و بین الواجب المشروط هو ان التوقف هناک للوجوب و هنا للفعل انتهی کلامه رفع مقامه.

لا یخفی ان شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی و جعل الشرط لزوما من قیود الماده ثبوتا و اثباتا حیث ادعی امتناع کونه من قیود الهیئه کذلک ای اثباتا و ثبوتا علی خلاف القواعد العربیه و ظاهر المشهور کما یشهد به ما تقدم آنفا عن البهائی انکر عن الفصول هذا التقسیم ضروره ان المعلق بما فسره یکون من المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک کما هو واضح حیث لا یکون.

می شود به اعتبار دیگری به اینکه آن واجبی که تعلق می گیرد وجوب آن واجب بمکلف و توقف ندارد حاصل شدن آن واجب بر امری که غیر مقدور مکلف باشد مثل معرفه در اصول دین این واجب منجز نامیده می شود.

آن واجبی که توقف دارد حاصل شدن آن واجب بر امری که مقدور مکلف نیست و باید خودش پیدا بشود آن واجب معلق است مثل حج اگرچه وجوب حج از اول زمان استطاعت یا خروج رفقا پیدا می شود و لکن هنوز واجب نیامده است چون وقت اعمال حج نرسیده است که وقف اعمال حج غیر مقدور برای مکلف است و فرق بین واجب معلق و واجب مشروط که قبلا گذشت آنست که در واجب معلق وجوب فعلی است و لکن واجب استقبالی می باشد ولی در واجب مشروط واجب و وجوب هر دو استقبالی می باشند انتهی کلامه رفع مقامه.

قوله:لا یخفی ان شیخنا العلاّمه اعلی اللّه مقامه الشریف الخ.

مخفی نماند که مرحوم شیخ انصاری در جائی که اختیار کرد در واجب مشروط این معنی را یعنی شرط در وجوب را شرط واجب قرار داد و وجوب را

حینئذ هناک معنی آخر معقول کان هو المعلق المقابل للمشروط و من هنا انقدح انه فی الحقیقه انما انکر الواجب المشروط بالمعنی الذی یکون هو ظاهر المشهور و القواعد العربیه لا الواجب المعلق بالتفسیر المذکور.

فعلی و واجب را استقبالی قرار داد بجهت آنکه قرار داد شرط را لزوما از قیود ماده در مقام ثبوت و اثبات هر دو چونکه ادعا کرد که ممتنع است قید از قیود هیئت قرار داده شود اثباتا و ثبوتا و بلکه باید قید از قیود ماده قرار داده شود برخلاف قواعد عربیه و ظاهر مشهور نظریه ایشان بود کما آنکه مطالب ایشان را ثبوتا و اثباتا ما بیان نمودیم و گذشت از مرحوم شیخ بهائی و چون این معنی را در معنای واجب مشروط قائل شده است انکار کرده است این تقسیم را بر صاحب فصول و گفته است این تقسیم وجهی ندارد بجهت آنکه واجب معلقی را که صاحب فصول در این تقسیم بیان نموده است همان معنائی است که شیخ در واجب مشروط قائل شده است کما اینکه واضح است این مطلب.

اتحاد معنای واجب معلق و مشروط بر قول شیخ ره

قوله:حینئذ هناک معنی آخر الخ.

مرحوم شیخ اعلی اللّه مقامه چون اختیار کرده است آن معنای مشروط را کما آنکه گذشت که همان معنای مشروط همان معنای واجب معلق است که صاحب فصول رحمه اللّه علیه قائل شده است چون معنای دیگری که معقول باشد و آن معنای واجب معلق باشد که مقابل مشروط می باشد آن معنی دیگری نیست و نداشته از این جهت منکر واجب معلق شده است مرحوم شیخ.

از اینجا معلوم می شود که مرحوم شیخ در حقیقت منکر است آن واجب مشروطی که مشهور می گویند و قواعد عربیه هم ظاهرش معنای مشهور است کما آنکه گذشت و منکر نیست در واقع واجب معلق را که مرحوم صاحب فصول بیان فرموده است چونکه قبلا گذشت واجب مشروطی که مرحوم شیخ قائل است که معنای آن برگشت قید بوده به ماده و وجوب فعلی بود و واجب استقبالی همین معنای واجب معلق است

و حیث قد عرفت بما لا مزید علیه امکان رجوع الشرط الی الهیئه کما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد فلا یکون مجال لانکاره علیه.

نعم یمکن ان یقال انه لا وقع لهذا التقسیم لانه بکلا قسمیه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصیه کونه حالیا او استقبالیا لا توجبه ما لم توجب الاختلاف فی المهم و الا لکثر تقسیماته لکثره الخصوصیات و لا اختلاف فیه فان ما رتبه علیه من وجوب المقدمه فعلا کما یأتی انما هو من اثر اطلاق وجوبه و حالیته لا من استقبالیه الواجب فافهم.

که صاحب فصول قائل است.

قوله:و حیث قد عرفت بما لا مزید علیه الخ.

یعنی شناختی تو که ممکن است رجوع شرط به هیئت برگردد نه به ماده کما آنکه این معنی ظاهر قواعد عربیه است که اگر گفتند إن جاءک زید فاکرمه و ظاهر قول مشهور همین معنی بوده پس بنابراین مجالی برای انکار واجب مشروط نیست کما آنکه گذشت مفصلا.

اشکال کفایه بر صاحب فصول در واجب معلق

قوله:نعم یمکن ان یقال الخ.

یعنی ممکن است ما اشکال کنیم بر صاحب فصول که این تقسیمی که شما نمودی واجب را بمعلق و منجز هر دو قسم این واجب مطلق می باشد مقابل واجب مشروط که گذشت و خصوصیت اینکه واجب حالی باشد که اسم آن را واجب منجز می نامند یا استقبالی باشد که اسم آن را واجب معلق می نامند این دو جهت سبب نمی شود آن اختلافی که در مقدمه واجب داریم چون حرف ما در آنست که واجب اگر وجوب آن حالی باشد و فعلی شد چه زمان عمل به واجب رسیده باشد یا نرسیده باشد و استقبالی باشد آیا این مقدمه واجب واجب است یا نه شرعا و الا اگر بنا باشد خصوصیاتی که دخیل در بحث مقدمه واجب نباشد ما آنها را ذکر کنیم زیاد است مثلا واجب را تقسیم کنیم از حیث زمان یا مکان یا تعبدی بودن یا توصلی یا غیر این ها و البته این ها

ثم إنّه ربما حکی عن بعض اهل النظر من اهل العصر اشکال فی الواجب المعلق و هو ان الطلب و الایجاب انما یکون بازاء الاراده المحرکه للعضلات نحو المراد فکما لا یکاد یکون الاراده منفکه عن المراد فلیکن الایجاب غیر منفک عما تتعلق به فکیف یتعلق بامر استقبالی فلا یکاد یصح الطلب و البعث فعلا نحو امر متأخر.

دخیل در بحث ما نیست و آنچه که دخیل در بحث ما می باشد بعد از آنکه وجوب فعلی شد سوای آنکه واجب هم فعلی باشد یا استقبالی آیا مقدمه آن واجب است یا نه شرعا کما لا یخفی.

اشکال بر واجب معلق و رد آن

قوله:ثم إنّه ربما حکی ان بعض اهل النظر الخ.

مخفی نماند اشکالاتی بر واجب معلق شده است.

اول از اشکالات آن اشکالی است که مرحوم شیخ بصاحب فصول نموده و جواب آن گذشت.

دوم از اشکالات اشکالی است که مرحوم صاحب کفایه بر صاحب فصول نموده که این تقسیم بین واجب معلق و واجب منجز فایده ای ندارد در بحث مقدمه واجب که ما نزاع داریم چونکه وجوب در هر دو حالی و فعلی است و لو واجب در معلق استقبالی است کما آنکه این هم گذشت.

سوم از اشکالاتی که بر واجب معلق نموده اند آنست که طلب و ایجاب در مقابل اراده ای است که این اراده محرک اعضاء و جوارح می شود طرف مراد پس همچنان که اراده منفک از مراد نمی شود و نظیر علت و معلول می باشند و ممکن نیست علت الآن وجود پیدا کند و معلول بعدا پیدا بشود همچنین ایجاب و وجوب هم که از اراده پیدا می شود ممکن نیست متعلق به امر متاخر و آینده بشود پس چگونه ممکن است که تعلق بگیرد وجوب بامر استقبالی چون وجوب و طلب از اراده

قلت فیه ان الاراده متعلق بامر متاخر استقبالی کما تتعلق بامر حالی و هو اوضح من ان یخفی علی عاقل فضلا عن فاضل ضروره ان تحمل المشاق فی تحصیل المقدمات فیما اذا کان المقصود بعیده المسافه و کثیره المئونه لیس الا لاجل تعلق ارادته به و کونه مریدا له قاصدا ایاه لا یکاد یحمله علی التحمل الا ذلک.

و لعل الذی اوقعه فی الغلط ما قرع سمعه من تعریف الاراده بالشوق المؤکد المحرک للعضلات نحو المراد و توهم ان تحریکها نحو المتأخر مما پیدا می شوند و گذشت که اراده از مراد منفک نمی شود پس وجوب از واجب هم منفک نمی شود پس صحیح نیست طلب و بحث فعلا بامر متاخر که آینده باشد کما لا یخفی.

قوله:قلت فیه الخ.

جواب آنکه اراده متعلق به امر متاخر استقبالی ممکن است باشد و همچنانی که همین اراده متعلق بامر حالی می باشد و این مطلب واضح و مبین است و مخفی نیست بر شخص عاقلی فضلا بر فاضلی چونکه این مطلب ضروری است که تحمل مشاق و مشقتهای زیاد در تحصیل مقدمات عقلای دنیا می کند در جائی که مقصود و مراد بعید المسافه باشد و مئونه آن زیاد باشد و این تحمل مشقتها و تحصیل مقدمات نیست مگر اینکه اراده تعلق گرفته است بآن مرادی که بعدا پیدا می شود من باب مثل شخصی ماشینی می خواهد بخرد از اینجا اراده خریدن ماشین دارد ولی چندین مدت طول می کشد تا بمراد خود برسد و نظیر این مطلب زیاد است.

قوله:و لعل الذی اوقعه الخ آنچه که سبب شده است که مستشکلین را در غلط انداخته است آن باشد که

لا یکاد و قد غفل عن ان کونه محرکا نحوه یختلف حسب اختلافه فی کونه مما لا مئونه له کحرکه نفس العضلات او مما له مئونه و مقدمات قلیله او کثیره فحرکه العضلات تکون اعم من أن تکون بنفسها مقصوده او مقدمه له و الجامع ان یکون نحو المقصود.

بل مرادهم من هذا الوصف فی تعریف الاراده بیان مرتبه الشوق الذی یکون هو الاراده و ان لم یکن هناک فعلا تحریک لکون المراد و ما اشتاق الیه کمال الاشتیاق امرا استقبالیا غیر محتاج الی تهیئه مئونه او تمهید مقدمه ضروره ان شوقه الیه ربما یکون اشد من الشوق المحرک فعلا نحو امر حالی او استقبالی محتاج الی ذلک.

تعریف نموده اند اراده را بشوق مؤکد که محرک عضلات و جوارح می باشد طرف مراد و توهم نموده است مستشکل که حرکت این عضلات و اعضاء بطرف مرادی که متاخر است از چیزهائی است که ممکن نیست ولی غافل شده که وقتی انسان اراده کرد بطرف مراد خود و اعضاء و جوارح حرکت نمودند بطرف مقصود این جهت مختلف می شود بحسب اختلاف مراد انسان چون بعض موارد مراد انسان مئونه و مقدماتی ندارد مثل آنکه آب جلوی آن گذاشته است دست را حرکت می دهد و آب را برمی دارد برای خوردن و بعضی موارد مقدماتی دارد چه مقدماتی قلیل است یا کثیر که باید دنبال آب برود و آب نزد او نبوده پس حرکت عضلات و جوارح اعم از آنست که آن شیء بنفسه مراد باشد مثل آبی که گفتیم جلوی او گذاشته است یا مقدمه باشد برای آن مراد و جامع آنها اعضاء و جوارح است حرکت کند برای مقصود چه مقصود فعلی باشد و چه استقبالی کما لا یخفی.

قوله:بل مرادهم من هذا الوصف الخ بلکه مراد آنها از این توصیف در تعریف اراده آنست که می خواسته اند مرتبه

هذا مع أنّه لا یکاد یتعلق البعث الا بامر متاخر عن زمان البعث ضروره ان البعث انما یکون لا حداث الداعی للمکلف الی المکلف به بان یتصوره بما یترتب علیه من المثوبه و علی ترکه من العقوبه و لا یکاد یکون هذا الا بعد البعث بزمان فلا محاله یکون البعث نحو امر متاخر عنه بالزمان و لا یتفاوت طوله و قصره فیما هو ملاک الاستحاله و الامکان فی نظر العقل الحاکم فی هذا الباب و لعمری ما ذکرناه واضح لا سره علیه و الاطناب انما هو لاجل رفع المغالطه الواقعه فی اذهان بعض الطلاب.

شوق را که آخرین درجه و شدت آن اراده می باشد بیان کند و اگرچه فعلا تحریک عضلات نباشد ولی شوق مؤکد موجود باشد چونکه مراد و آنچه این شخص مشتاق آنست و کمال اشتیاق را بآن شیء دارد یک امر استقبالی است که محتاج به مهیا نمودن مقدمه نیست و این ضروری است که شوق این شخص بآن شیء استقبالی بعضی اوقات از شوق محرک فعلی و حالی شدیدتر می باشد یا از امر استقبالی که محتاج به تهیّۀ مئونه و مقدمه باشد ولی این شخص اشتیاقش بآن امر از همه این ها شدیدتر است.

اراده منفک می شود از مراد در تمام احکام

قوله.هذا مع أنّه لا یکاد یتعلق البعث الخ جواب دیگر مصنف می فرماید برای اشکالی که در واجب معلق شده است که مستشکل اشکال کرد که اراده از مراد منفک نمی شود آنکه بعث و اوامر مولا برای احداث داعی می باشد برای مکلف و این اوامر سبب می شوند که مکلف مأمور به را تصور کند بآن چیزی که مترتب بر مأمور به هست که اگر عمل به مأمور به نمود ثواب و جزا بر او داده می شود و اگر ترک مامور به نمود عقاب و عذاب بر او خواهد بود و تصور این معنی بعد از امر مولا ممکن نیست مگر آنکه زمانی طول بکشد و لو آن واجب منجز باشد پس ناچار و لا محاله بعث و تمام اوامر مولا امر متأخر شد و فاصله شد بین اراده مولا و مرادی که از عبد صادر بشود و بعد از اینکه فاصله شد بین اراده

و مراد تفاوتی ندارد در اینکه زمان زیاد باشد یا کم چون ملاک استحاله حکم عقل که در نظر مستشکل بوده فرق بین کمی زمان و طول زمان نمی گذارد و اگر محال است بنا بر قول مستشکل که اراده از مراد جدا نمی شود حتی بزمان کمی هم محال است و این معنی در تمام واجبات می باشد حتی در واجب منجز هم می باشد و لعمری آنچه که ما ذکر نمودیم واضح است و ستری بر او نیست و طول دادن این مطلب برای رفع مغالطه است که واقع شده است در اذهان بعضی طلاب کما لا یخفی.

مخفی نماند مراد مستشکل که اشکال کرده بود که اراده از مراد منفک نمی شود اگر معنای او اراده به شوق مؤکد نفسانی است به شیئی که آن شوق در افق نفسی پیدا می شود تا آنکه برسد بحد عزم و جزم این معنی برای اراده محتاج به اقامه برهان نیست که متعلق این اراده همچنان که امر حالی ممکن است باشد امر استقبالی و آینده می باشد و امر وجدانی برای هر بشری می باشد که انسان اراده می کند اشیائی را که در آینده پیدا می شود بلکه و لو ممکن نباشد مثل جمع بین ضدین یا نقیضی یا دخول جنت و مقامات اخروی البته این معنائی که ذکر نمودیم برای اراده علت تامه برای مراد نمی باشد و سبب نمی شود برای تحریک عضلات طرف فعل و اگر اراده بشود به معنای اراده که معنای آن این باشد که اختیار و اعمال قدرت در فعل و در مقدور باشد اگر این معنی برای اراده باشد بلا اشکال باید متعلق فعل و مراد فعلی باشد و ممکن نیست متعلق اراده استقبالی باشد حتی در فعل خود انسان مثلا امورات تدریجیه که ما بخواهیم ایجاد کنیم نظیر صلاه اولا اراده و اعمال قدرت در تکبیر است.

قبل از قرائت و همچنین در قرائت است قبل از سوره تا آنکه سلام نماز داده شود و در آن واحد یک اراده که اعمال قدرت در تمام اجزاء بشود ممکن نیست بلکه تدریجا اعمال قدرت در آنها می شود تا تمام شود از اینجا معلوم می شود که این معنای

اراده که اعمال قدرت باشد در فعل غیر معنی ندارد که بگوئیم خدای تعالی افعالی را از ما خواسته است که ما ایجاد کنیم چون فعل عبد اختیار آن بدست مولا نیست که آن را امر کند بایجاد کردن آن بله ممکن است ایجاد کند فعل را خدای تعالی بدون اختیار ما البته این معنی خارج است از ما نحن فیه که موجب جبر است کما آنکه جبریها می گویند و گذشت جواب آنها در جلد اول در طلب و اراده و از بیانی که برای معنای اراده نمودیم بآن دو معنی ظاهر شد که تقسیم اراده به اراده تکوینیه و اراده تشریعیه یعنی ندارد چون معنای اراده یا شوق مؤکد شد که آن شوق مؤکد صفتی از صفات نفس است و یا اعمال قدرت در فعل است که آنهم فعلی از افعال نفس است و دومی که فعل از افعال انسان باشد متعلق آن باید فعلی باشد و ممکن نیست متعلق آن آینده باشد ولی در طلب و بعث شرعی که تکلیف بر ذمه مکلف لازم می آید.

قبلا گفتیم ممکن است متعلق آن آینده باشد نظیر واجب مشروط مثل حج و غیره چون احکام تکلیفیه یا وضعیه امور خارجیه نمی باشند بلکه امور اعتباریه هستند که اعتبار آنها بدست معتبر است ممکن است معتبر که ملکیت باشد و متعلق آنکه منفعت باشد هر دو استقبالی باشد نظیر اجاره خانه یک ماه بعد یا وصیت و غیره که متعلق اعتبار و معتبر هر دو استقبالی است اگرچه نفس اعتبار فعلی است و ایضا ظاهر شد که آثار اراده تکوینیه بر اراده تشریعیه معنی ندارد چون اراده بآن معنائی که ما بیان کردیم امر واقعی و خارجی می باشد و اوامر شرعیه چه تکلیفی و چه وضعی امور اعتباری می باشند کما لا یخفی بله طلب اعتباری بصیغه امر و غیره شباهت دارد به طلب حقیقی که گردش و تجسس خارجی می باشد.

چهارم اشکالی که نموده اند بر واجب معلق از بعض اعلام قدس سره آنست که قیودی که راجع است بحکم تماما راجع است بموضوع و قیود موضوع می شوند

و ربما اشکل علی المعلق ایضا بعدم القدره علی المکلف به فی حال البحث مع انها من الشرائط العامه.

و فیه ان الشرط انما هو القدره علی الواجب فی زمانه لا فی زمان الایجاب و التکلیف غایه الامر یکون من باب الشرط المتاخر.

چه قیدی باشد که ممکن باشد تحصیل آن نظیر استطاعت یا ممکن نباشد تحصیل آن نظیر زمان اتیان واجب مثل روز عرفه و غیره که تحصیل عرفه بید مکلف نیست پس ممکن نیست وجود حکم بدون تمامیت اجزاء موضوع و جواب آن در شرط متاخر داده شده قبلا نظیر واجبات تدریجیه ارتباطیه مثل صلاه و صوم که قدرت همچنان که شرط است از برای اول نماز و اول صوم شرط است برای آخر صلاه و صوم کما آنکه گذشت.

قوله:و ربما اشکل علی المعلق الخ.

اشکال پنجم بر واجب معلق که صاحب فصول بیان نموده آنست که مکلف قدرت ندارد بر مکلف به در حال بعث مثل حج که الآن واجب است که چند ماه بعد باید اعمال حج را بجا بیاورد و قدرت ندارد که زمان حج را جلو بیاورد و چطور واجب می شود بر او الآن که بعدا حج را بیاورد با اینکه قدرت یکی از شرائط عامه است که در تمام احکام تکلیفیه باید باشد چون احکام بر دو قسم است.

1-احکام تکلیفیه که باید شرائط عامه را دارا باشد که شرائط عامه عبارت است از بلوغ و عقل و قدرت و علم در احکام تکلیفیه مثل وجوب و حرمت و مستحب و مکروه و مباح که باید این شرائط عامه را دارا باشند.

2-احکام وضعیه است که در احکام وضعیه شرائط عامه شرط نیست مثل دیات و ضمانات که اگر بلوغ یا عقل یا قدرت یا علم نداشته باشد و شیئی را از کسی از بین ببرد باید ضمان بدهد و شرایط عامه شرط آنها نیست.

قوله:و فیه ان الشرط الخ.

جواب اینکه قدرت شرط برای زمان اتیان واجب است نه شرط برای

و قد عرفت بما لا مزید علیه انه کالمقارن من غیر انحزام للقاعده العقلیه اصلا فراجع.

ثم لا وجه لتخصیص المعلق بما یتوقف حصوله علی امر غیر مقدور بل ینبغی تعمیمه الی امر مقدور متاخر اخذ علی نحو یکون موردا للتکلیف و یترشح علیه الوجوب من الواجب اولا.

زمان ایجاب و تکلیف مثلا ممکن است کسی الآن قدرت نداشته باشد برای حج ولی ما می دانیم که زمان حج قدرت پیدا می کند در اینجا مانعی ندارد که واجب شود برای او حج که آینده حج را بجا بیاورد در زمان خودش و بالعکس یعنی اگر کسی الآن قدرت دارد ولی می دانیم که در زمان اتیان حج قدرت ندارد در اینجا امر به او صحیح نیست نهایه امر آنکه این واجب معلق از باب شرط متاخر است مثلا همین حج در حالی واجب می شود که بدانیم زمان حج قدرت دارد یا مثلا در روزه نیت که نمودیم بشرط متاخر است یعنی بشرط آنست که ما تا آخر روز را قدرت داشته باشیم یا مثلا نماز و غیره از احکام.

قوله:و قد عرفت بما لا مزید الخ.

و به تحقیق که شناختی قبلا باب شرط متأخر را که دیگر در اینجا احتیاج به زیاده بیان نیست و شرط متأخر مثلا شرط مقارن است در اینکه آنچه شرط حکم است صور ذهنیه است نزد مصنف چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی مثل نماز که نیت نمودن بشرط مقارن بودن با حمد و سوره است و حمد و سوره بشرط مقارن بودن با رکوع است و غیره از احکام نماز و در اینجا قاعده عقلیه که باید تمام اجزاء علت و شرائط آن موجود باشد در حین اثر این قاعده از بین نرفته است فراجع.

قوله:ثم لا وجه لتخصیص المعلق الخ.

اشکال ششم بر صاحب فصول آنست که وجهی و دلیلی ندارد بر تخصیص

لعدم تفاوت فیما یهمه من وجوب تحصیل المقدمات التی لا یکاد یقدر علیها فی زمان الواجب علی المعلق

دون المشروط لثبوت الوجوب الحالی فیه فیترشح منه الوجوب علی المقدمه بناء علی الملازمه دونه لعدم ثبوته فیه الا بعد الشرط

نعم لو کان الشرط علی نحو الشرط المتأخر و فرض وجوده کان الوجوب المشروط به حالیا ایضا فیکون وجوب سائر المقدمات الوجودیه للواجب ایضا حالیا.

دادن معلق به اینکه بگوئیم واجب معلق آنست که توقف دارد حصول او بر امر غیر مقدور مثل زمان عرفه که مقدور مکلف نیست ایجاد آن را بلکه سزاوار است که تعمیم بدهیم بحث واجب معلق را بهر شیئی که متاخر است از زمان وجوب چه مقدور مکلف باشد و چه مقدور نباشد و چه ترشح پیدا بکند وجوب برآن شیء یا نه یعنی چه واجب باشد تحصیل آن بعدا و چه واجب نباشد تحصیل آن.

قوله:لعدم تفاوت فیما یهمه الخ چونکه تفاوتی ندارد در آنچه که مهم است برای ما که آن وجوب تحصیل مقدمات است آن مقدماتی که نمی توانیم در زمان واجب انجام بدهیم بلکه لابدیم الآن انجام بدهیم مثل مقدمات حج از جواز و غیره که باید قبل از حج اعمال انجام داده شود.

قوله:دون المشروط الخ و لیکن در واجب مشروط وجوب فعلی نیست که ما مقدمات را الآن انجام بدهیم چون در واجب معلق وجوب فعلی است و لذا ترشح می کند وجوب از واجب بر مقدمات و مقدمات واجب می شود و لکن در واجب مشروط این طور نیست چون در واجب مشروط وجوبی موجود نیست الا بعد از حصول شرط وجوب.

قوله:نعم الخ بله اگر شرط در واجب مشروط را بر نحو شرط متاخر قرار بدهیم که فرض

و لیس الفرق بینه و بین المعلق حینئذ الا کونه مرتبطا بالشرط بخلافه و ان ارتبط به الواجب.

تنبیه قد انقدح من مطاوی ما ذکرناه ان المناط فی فعلیه وجوب المقدمه الوجودیه و کونه فی الحال بحیث یجب علی المکلف تحصیلها هی فعلیه وجوب ذیها و لو کان امرا استقبالیا کالصوم فی الغد و المناسک کنیم حتما پیدا می شود اگر بر این نحو گرفتیم آن وقت وجوب فعلی می شود و وجوب سائر مقدمات او هم فعلی و حالی می شود مثل اینکه ما می دانیم در ماه آینده این شخص حتما مستطیع می شود و لذا مقدمات را الآن باید انجام بدهد وگرنه دیگر نمی تواند بعدا انجام بدهد به واسطه اینکه می دانیم در ماه آینده حتما مستطیع می شود الآن وجوب فعل می شود بشرط متأخر و آن مقدمات واجب می شود که انجام بدهد یا مثلا خود استطاعت که فعلا پیدا شده است البته بقاء استطاعت شرط وجوب است تا آخر بلکه نظیر حیاه و عقل و قدرت تماما این ها بنا بر شرط متأخر می باشد چون همچنان که حدوث آنها شرط وجوب است بقاء آنهم شرط استمرار وجوب است کما لا یخفی

در تعمیم واجب معلق و جاهائی که شرط متأخر لازم است

قوله:و لیس الفرق بینه الخ و در این حال دیگر فرقی بین واجب مشروط و واجب معلق نیست الا اینکه واجب مشروط مرتبط است به شرط متأخر یعنی بشرط وجوب و لیکن واجب معلق این طور نیست اگرچه مرتبط است بواجب و شرط واجب است و حاصل آن شد که واجب معلق دو قسم داریم بنا بر قول صاحب کفایه یک قسم از آن شرط وجوب فعلی است و واجب متأخر است و یک قسم دیگر از آن شرط وجوب فعلی نیست ولی بنا بر شرط متأخر چون بعدا پیدا می شود وجوب فعلی است نظیر استطاعتی که فعلا پیدا شده باشد کما لا یخفی.

قوله:تنبیه قد انقدح الخ به تحقیقی که ظاهر شد از مطاوی آنچه که ما ذکر نمودیم که مناط در فعلیت

فی الموسم کان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فیه.

و لو متأخرا او مطلقا منجزا کان او معلقا.

فیما اذا لم یکن مقدمه للوجوب ایضا او مأخوذه فی الواجب علی نحو یستحیل ان یکون موردا للتکلیف کما اذا أخذ عنوانا للمکلف کالمسافر وجوب مقدمه وجودیه و اینکه مقدمه وجودیه واجب است برای مکلف که تحصیل کند آن مقدمه وجودیه را مناط آنست که وجوب ذی المقدمه فعلی است و هرکجا که وجوب ذی المقدمه فعلی شد واجب است تحصیل مقدمات و لو آنکه ذی المقدمه خودش امر استقبالی باشد مثل روزه در فردا که استقبالی است ولی وجوب آن از اول شب است که باید مقدمات مثل غسل و امثال آن را برای فردا مکلف مهیا کند یا مناسک در موسم حج که قبل از موسم حج مقدمه حج واجب است بر مکلف درحالی که خود ذی المقدمه که زمان حج باشد استقبالی است و فرقی نمی کند که وجوب آن ذی المقدمه مشروط باشد بشرط که باید خود به خود پیدا بشود مثل استطاعت که بعد از استطاعت تحصیل مقدمات وجودیه لازم است

قوله:و لو متأخرا الخ یعنی شرط وجوب و لو متأخر باشد یعنی اگر مثلا ما می دانیم فردا یقینا مستطیع می شویم ولی مقدماتی را باید امروز انجام بدهیم که فردا دیگر نمی توانیم اینجا بر مکلف واجب است مقدمات را مهیا کند و لو آنکه شرط وجوب که استطاعت باشد متأخر باشد یعنی فردا پیدا بشود ولی وجوب فعلی است بشرط متأخر کما آنکه گذشت و حاصل آنکه وجوب ذی المقدمه خواه مشروط باشد و خواه مطلق و در مطلق هم خواه منجز باشد یعنی الآن پیدا شده باشد وجوب و واجب یا معلق که بعدا پیدا بشود واجب در تمام این موارد لازم است تحصیل مقدمات چونکه وجوب فعلی است.

قوله فیما اذا لم یکن مقدمه الخ یعنی بلکه مقدمه وجود باشد یا گرفته شده باشد شرط در واجب بر نحوی

و الحاضر و المستطیع الی غیر ذلک.

او جعل الفعل المقید باتفاق حصوله و تقدیر وجوده بلا اختیار او باختیاره موردا للتکلیف.

ضروره انه لو کان مقدمه الوجوب ایضا لا یکاد یکون هناک وجوب الا بعد حصوله و بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل کما انه اذا اخذ علی احد النحوین یکون کذلک فلو لم یحصل لما کان الفعل موردا للتکلیف و مع حصوله لا یکاد یصح تعلقه به فافهم.

که واجب نباشد برای مکلف تحصیل آن را ایجاد کند بلکه خود به خود باید پیدا بشود مثل عنوان مسافر و حاضر و مستطیع و غیر ذلک که واجب نیست برای مکلف برود و این عناوین را ایجاد کند که مسافر بشود یا حاضر بشود بلکه خودبخود اگر پیدا شد حکم هم بر آنها ثابت می شود مثل حکم قصر یا اتمام.

قوله:او جعل الفعل المقید الخ یعنی آن فعل مقید باشد به قیدی که حصول آن قید خودبخود پیدا بشود نظیر استطاعت که هروقت خودش پیدا شد واجب است حج و قید استطاعت هم باز دو قسم است چه اختیاری باشد و واجب نباشد تحصیل آن مثل تحصیل استطاعت برای مکلف یا غیر اختیاری باشد مثل آنکه مولا بگوید اگر وارث پدر شدی واجب است برای تو حج که این قید غیر اختیاری است.

قوله:ضروره انه الخ و این مطلب ضروری است که اگر این شرط،شرط مقدمه وجوبیه باشد قبل از حصول این شرط که وجوبی نیست و بعد از آنکه این شرط حاصل شد وجوب آن تحصیل حاصل است و محال است کما اینکه اگر این شرط را بر یکی از نحویین اختیاری یا غیر اختیاری گرفتیم آنجا هم همین طور است که در آنجا هم تا زمانی که پیدا نشده است آن شرط آن فعل واجب نیست بر مکلف و بعد از حصول آن شرط

اذا عرفت ذلک فقد عرفت انه لا اشکال أصلا فی لزوم الاتیان بالمقدمه قبل زمان الواجب اذا لم یقدر علیه بعد زمانه فیما کان وجوبه حالیا مطلقا و لو کان مشروطا بشرط متأخر کان معلوم الوجود فیما بعد کما لا یخفی ضروره فعلیه وجوبه و تنجزه بالقدره علیه بتمهید مقدمته فیترشح منه الوجوب علیها علی الملازمه.

ممکن نیست که تعلق بگیرد بآن چون تحصیل حاصل است.

و حاصل مطلب مصنف آن شد که هرکجائی که وجوب فعلی است واجب است تحصیل مقدمات واجب بنا بر ملازمه چه واجب معلق باشد یا منجز چه شرط وجوب هم فعلی باشد یا شرط وجوب متأخر باشد کما آنکه گذشت و در مواردی که وجوب فعلی نیست واجب نیست تحصیل مقدمات واجب نظیر تحصیل عنوان مسافر یا حاضر یا مستطیع که این عناوین لازم نیست تحصیل آن یا تحصیل قید وجوب نظیر تحصیل استطاعت و غیره کما آنکه گذشت.

قوله:اذا عرفت ذلک الخ زمانی که شناختی مناط در وجوب مقدمه را که آن وجوب حالی بود از این جهت اشکالی نیست اصلا در اینکه واجب است اتیان به مقدمه قبل از زمان انجام واجب البته آن مقدمه ای که در زمان واجب نتواند مکلف انجام بدهد نظیر گذرنامه و طیاره برای حج و این وجوب مقدمه در جائی است که وجوب حالی مطلق باشد که این مطلق شامل سه مورد برای وجوب مقدمه می شود یکی وجوب فعلی باشد ولی واجب معلق باشد و دوم وجوب فعلی باشد ولی بشرط متأخر که بدانیم بعدا پیدا می شود سوم واجب منجز باشد کما لا یخفی.

و در این حال ضروری است که ذی المقدمه فعلیت پیدا می کند وجوب آن و منجز می شود به اینکه ما قدرت پیدا بکنیم که آن را ایجاد نمائیم در جائی که مقدمه آن را مهیا کنیم و اگر فعلا مقدمه آن را مهیا نکنیم بعدا متمکن نیستیم از آوردن واجب پس وجوب او

و لا یلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها و انما اللازم الاتیان بها قبل الاتیان به.

بل لزوم الاتیان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمه لا یحتاج الی مزید بیان و مئونه برهان کالاتیان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل اتیانه.

فانقدح بذلک انه لا ینحصر التفصی عن هذه العویصه بالتعلق بالتعلیق واجب ترشح می کند بر مقدمه و مقدمه واجب می شود علی الملازمه یعنی بنا بر اینکه بگوئیم مقدمه واجب،واجب است.

ادله وجوب مقدمه قبل زمان واجب

قوله:و لا یلزم منه محذور وجوب المقدمه الخ در این حال دیگر محذوری لازم نمی آید که بگوئیم چرا ذی المقدمه واجب نیست ولی مقدمه واجب است چونکه وجوب فعلی می باشد پس واجب است اتیان به مقدمه قبل از اتیان به ذی المقدمه.

قوله:بل لزوم الاتیان بها عقلا الخ و راه دیگری که می توانیم بگوئیم مقدمه واجب است قبلا از وجوب ذی المقدمه آنست که عقل حکم می کند که شما چون در زمان واجب نمی توانی این مقدمه را ایجاد نمائی و ذی المقدمه برای شما واجب است پس بنابراین الآن واجب است آن مقدمه را بجای بیاوری و لو آنکه قائل به ملازمه و وجوب مقدمه واجب نباشیم با این حال احتیاج بمزید بیان و مئونه برهان نیست چون عقل حکم می کند بوجوب مقدمه ای که اگر نیاوری واجب ترک می شود در وقت خود و این مقدمه مثل سائر مقدماتی است که در زمان واجب قبل از اتیان ذی المقدمه باید انجام بدهیم.

قوله فانقدح الخ پس ظاهر شد که دلیل وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه منحصر به واجب معلق نشد که قائل بواجب معلق بشویم کما آنکه این معنی را صاحب فصول قائل

او بما یرجع الیه من جعل الشرط من قیود الماده فی المشروط فانقدح بذلک انه لا اشکال فی الموارد التی یجب فی الشریعه الاتیان بالمقدمه قبل زمان الواجب کالغسل فی اللیل فی شهر رمضان و غیره مما وجب علیه الصوم فی الغد إذ یکشف به بطریق الإن عن سبق وجوب الواجب و انما المتأخر هو زمان اتیانه و لا محذور فیه اصلا و لو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدسه بالوجوب الغیری فلو نهض دلیل علی وجوبها فلا محاله یکون وجوبها نفسیا و لو تهیأ لیتهیأ باتیانها و استعد لایجاب ذی المقدمه علیه فلا محذور ایضا

است یا اینکه بگوئیم بنا بر قول مرحوم شیخ انصاری که شرط در قیود ماده است در مشروط و در این حال باز وجوب فعلی است و واجب استقبالی است پس دلیل وجوب مقدمه منحصر باین دو دلیل نشد.

پس بنابراین ظاهر شد این مطالب که در شریعت مقدسه اشکالی ندارد که مقدمه واجب باشد قبل از زمان واجب مثل غسل در شب در ماه رمضان و غیره که روزه فردا واجب باشد درحالی که در شب ذی المقدمه که روزه باشد واجب نیست ولی مقدمه آن واجب است که غسل کردن باشد بجهتی که بطریق دلیل الآن کشف می شود که معلول که وجوب مقدمه باشد کشف می کند از علت که وجوب ذی المقدمه باشد و همانا زمان واجب متاخر است که آنهم گفتیم مانعی ندارد و لا محذور فیه اصلا.

و اگر فرض کنیم که علم بوجوب ذی المقدمه نداریم محال است که بگوئیم مقدمه واجب شده است به واسطه وجوب غیری پس ناچاریم که دلیل دیگری پیدا کنیم برای وجوب مقدمه و لا محاله باید بگوئیم که وجوب مقدمه نفسی است یعنی بنابراین اگر فرض کردیم که ذی المقدمه فعلا واجب نیست و از آن طرف مقدمه واجب است فلا محاله وجوب مقدمه وجوب نفس تهیئی می باشد که به آوردن این مقدمه مکلف استعداد و قدرت پیدا می کند که ذی المقدمه را در زمان خودش بیاورد

و این وجه هم باز محذوری در آن نیست کما لا یخفی.

مخفی نماند از موارد مسلمه بین فقهاء که لازم است حفظ مقدمات وجودیه برای واجب و لو واجب بعدا پیدا بشود نظیر مقدمات حج بعد از استطاعت است و لو اعمال حج بعد از چند ماه دیگر عمل آن لازم است و همچنین وجوب غسل در شب قبل از فجر برای روزه فردا بلکه منقول از بعضیها فتوی داده اند که واجب است حفظ استطاعت قبل از أشهر حج یا واجب است تعلم احکام شرعیه و یاد گرفتن آنها قبل از وجود واجب بلکه قبل از حصول شرط وجوب نظیر استطاعت و یاد گرفتن احکام قبل از بلوغ و امثال این ها کما آنکه گذشت مفصلا.

در این موارد چون می دانند که وجوب واجب فعلی نیست ولی از آن طرف مقدمات واجب لازم است حفظ آنها اشکال شده است که چگونه مقدمه واجب می شود قبل از وجوب واجب چون بنا بر ملازمه وجوب مقدمات بعد از وجوب واجب می باشد و این مطلب نظیر وجود معلول است قبل از وجود علت و این مطلب بلا اشکال محال و غیرممکن است و برای رفع این اشکال جوابهائی داده شده است.

اول از آن جوابها فرمایش مرحوم صاحب فصول است که قائل بواجب تعلیقی شده است و بنا بر قول ایشان همچنان که قبلا گذشت وجوب واجب فعلی است و لو زمان واجب استقبالی است.

دوم از جوابهائی که داده شده است فرمایش شیخ انصاری است که قیود هیئت و وجوب را برمی گرداند بقید واجب و بقید ماده و بنا بر قول ایشان کما آنکه گذشت البته باز وجوب فعلی است و لو زمان واجب استقبالی می باشد.

سوم از جوابهائی که داده شده قول مرحوم صاحب کفایه است که بشرط متأخر در این موارد قائل بود همچنانی که گذشت اگرچه واجب تعلیقی را هم امضاء نمود و نفی آن را نکرد.

چهارم از جوابهائی که باز صاحب کفایه می دهد از اشکال آنست که لازم است

مقدمات واجب را آوردن عقلا من باب دفع ضرر محتمل ارشادا و لو واجب فعلا وجوب نداشته باشد چون اگر مقدمات واجب را فعلا تحصیل نکند در وقت خودش واجب را ممکن نیست بجا بیاورد کما آنکه گذشت این هم

پنجم از جوابهائی که مرحوم صاحب کفایه می دهد که اگر ما فرض کردیم که ذی المقدمه فعلا وجوب ندارد ولی بااین حال مقدمات را لازم است شرعا بیاوریم وجوب مقدمات وجوب نفسی تهیئی می باشد که مکلف خودش را مهیا کند به آوردن واجب که بعدا بتواند امثال واجب را بنماید کما آنکه این قول را نسبت بمرحوم مقدس اردبیلی و صاحب مدارک می دهند.

ششم از مواردی که گفته اند از برای دفع این اشکال وجوب طریقی است همچنان که در یاد گرفتن احکام و در معرفت آنها گذشت و این طریقی نظیر وجوب عمل باحتیاط و وجوب عمل به ادله و امارات می باشد که واجب بودن آنها برای رسیدن بواقع است که اگر بواقع رسید واقع منجز می شود و اگر خلاف رفت عذر است برای مکلف کما آنکه گذشت.

وجه هفتم قانون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار است که چون مکلف می داند بعدا تکلیف بر او وارد می شود منجزا که اگر قدرت خود را حفظ نکند فعلا ممکن نیست امتثال تکلیف بعدا نظیر حفظ غذا برای شب مولا که بعدا ممکن نیست تحصیل آن و لو فعلا امری ندارد بلکه فعلا مولا غافل است همچنان که با تکلیف منجز اگر مخالفت نمود عقاب دارد همچنین اگر ملاک تکلیف و روح تکلیف را از بین ببرد عقاب دارد کما آنکه گذشت.

و لا یخفی این وجوه هفت گانه را که بیان کردیم برای رفع اشکال این ها در مقام ثبوت است و در مقام امکان ولی در مقام اثبات و وقوع اگرچه ما این ها را نفی نکردیم نظیر واجب تعلیقی یا شرط متاخر و امثال آنها البته در مقام اثبات دلیل می خواهیم بر آنها اگر دلیل آمد در این موارد قبول می کنیم و اگر نیامد مجرد مقام ثبوت مقام

ان قلت لو کان وجوب المقدمه فی زمان کاشفا عن سبق وجود ذی المقدمه لزم وجوب جمیع مقدماتها و لو موسعا و لیس کذلک بحیث یجب علیه المبادره لو فرض عدم تمکنه منها لو لم یبادر.

اثبات را معین نمی کند ظاهر ادله وجوب حج و صوم بر وجوب فعلی است و لو واجب استقبالی باشد کما آنکه مرحوم صاحب فصول فرموده در واجب تعلیقی ظاهر آیه شریفه وَ لِلّٰهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً در فعلیت وجوب حج است بعد از استطاعت کما آنکه آیه شریفه فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ ظاهر این آیه ایضا در فعلیت وجوب صوم است نزد شهود حج و مراد از شهود کنایه از یکی از امرین است یا حضور در مقابل سفر یعنی شخصی که حاضر است و مسافر نیست باید روزه بگیرد و یا مراد از شهود رؤیت هلال است و علی کلا التقدیرین ظاهر است بر وجوب صوم فعلا و لو شب باشد اگرچه واجب در روز است این آیات که بیان نمودیم بخلاف ظاهر ادله در نمازهای پنجگانه است چون قوله علیه السّلام که می فرماید اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاه ظاهر است این آیه شریفه در تحقق وجوب بعد از زوال شمس نه قبل از زوال شمس و علی کل حال هرکجا دلیل بر اثبات داریم قبول می کنیم و الا واجب تعلیقی یا شرط متأخر و امثال این ها که ذکر شد خلاف ظاهر است و بدون دلیل است و در مقام اثبات دلیل می خواهد کما لا یخفی

قوله:ان قلت لو کان الخ.

اشکالی می شود در این باب چون بنا بر اینکه وجوب مقدمه فعلی باشد همچنانی که در موارد گذشته معلوم نمودیم کشف می کند که ذی المقدمه وجوبش فعلی است و بنا بر فعلی بودن وجوب ذی المقدمه لازم است ما تحصیل بکنیم تمام مقدمات واجب را و لو این مقدمات موسع باشد مثلا بنا بر اینکه در شب وجوب روزه فردا فعلی باشد لازم آن آنست که تمام مقدمات روزه را ما تحصیل کنیم الآن آن مقدماتی که اگر ما ترک کنیم فردا متمکن از روزه گرفتن نیستیم و این مطلب درست نیست

قلت لا محیص عنه الا اذا أخذ فی الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه و هی القدره علیه بعد مجیء زمانه لا القدره علیه فی زمانه من زمان وجوبه فتدبر جدا.

تتمه قد عرفت اختلاف القیود فی وجوب التحصیل و کونه موردا للتکلیف و عدمه فان علم حال قید فلا اشکال و ان دار امره ثبوتا بین ان یکون راجعا الی الهیئه نحو الشرط المتاخر او المقارن و ان یکون راجعا الی الماده علی نهج یجب تحصیله او لا یجب فان کان فی مقام الاثبات ما یعین حاله و انه راجع الی ایهما من القواعد العربیه فهو و الا فالمرجع هو الاصول العملیه.

یعنی لازم باشد تمام مقدمات واجب را ما فعلا تحصیل کنیم بلکه فقط نظیر غسل استحاضه یا جنابت و امثال آن بوده باشد که لازم است قبل از اذان تحصیل کنیم.

قوله:قلت لا محیص عنه الخ جواب از این اشکال آنکه البته در تمام مقدمات بعد از آنکه وجوب واجب فعلی شد لازم است تحصیل آن مگر آنکه بعض مقدمات قدرت مکلف گرفته شده است در او قدرت خاصه باین معنی که از ادله استفاده می شود مثل نماز بعد از زوال ظهر تحصیل مقدمات از طهارت مثل لباس و بدن آن وقت لازم است که قبل از زوال و اگر از این جهت قدرت خاصه اخذ نشده بود البته لازم می دانستیم وجوب تمام مقدمات را و لو زمان واجب بعد باشد که اگر ما تحصیل نکنیم آن مقدمات را فعلا بعدا ممکن نباشد امتثال آن امر کما لا یخفی.

موارد شک رجوع قید به هیئت یا به ماده است

قوله:تتمه قد عرفت الخ از مطالب سابق معلوم شد اختلاف قیود در وجوب تحصیل آن قید و عدم آن پس اگر دانسته شد قیدی که قید وجوب و هیئت است که واجب نباشد تحصیل آن یا قید ماده و واجب باشد تحصیل آن البته در مواردی که لازم بود تحصیل آن در این موارد اگر معلوم شد اشکالی در آن نیست و اگر آن قید در مقام ثبوت احتمال دارد که

و ربما قیل فی الدوران بین الرجوع الی الهیئه و الماده بترجیح الاطلاق فی طرف الهیئه و تقیید الماده بوجهین.

احدهما ان اطلاق الهیئه یکون شمولیا کما فی شمول العام لافراده فان وجوب الاکرام علی تقدیر الاطلاق یشمل جمیع التقادیر التی یمکن ان یکون تقدیرا له و اطلاق الماده یکون بدلیا غیر شامل لفردین فی حاله واحده.

برگردد به هیئت و وجوب آن قید هیئت هم شرط متاخر باشد یا شرط مقارن بآن قسمی که قبلا گذشت یا اینکه آن قید احتمال دارد برگردد به ماده برآن نحوی که واجب باشد تحصیل آن یا قسم دیگری که قید به ماده برمی گشت و علی کل حال اگر در مقام اثبات دلیلی داریم ما که معین کند حال آن قید را و برساند که آن قید راجع است به ماده یا به هیئت البته می گیریم و عمل بآن می نمائیم و اگر دلیل در مقام اثبات نداشته باشیم مرجع اصول عملیه است و اصول عملیه هم در این موارد برائت است چونکه اگر احتمال بدهیم که قید برگردد به هیئت در این موارد شک در تکلیف است مثلا اگر ما شک کردیم که قید استطاعت قید وجوب حج است یا قید ماده البته در این موارد شک در تکلیف است و اگر یقین داشته باشیم که قید به ماده و واجب برمی گردد باز برائت است چونکه قیدی که به ماده برمی گشت یک قسم از آنها واجب نبود تحصیل آن نظیر عنوان مسافر و حاضر چون شک داریم که قید به ماده و واجب است تحصیل آن یا نه البته این مورد برائت است کما لا یخفی.

قوله:ربما قیل فی الدوران الخ مخفی نماند بر آنکه بنا بر قول مرحوم شیخ انصاری که قید در مقام ثبوت برمی گشت به ماده و ممکن نبود قید به هیئت برگردد این قول مخالف است در مقام اثبات که اگر شک کردیم که قید به ماده برمی گردد یا به هیئت بآن دو وجهی که بعدا بیان می شود مگر آنکه بگوئیم مرحوم شیخ تنزل نموده از مرام خود یا آنکه

ثانیهما ان تقیید الهیئه یوجب بطلان محل الاطلاق فی الماده و یرتفع به مورده بخلاف العکس و کلما دار الامر بین تقییدین کذلک کان التقیید الذی لا یوجب بطلان الآخر اولی.

وجوب از جمله اسمیه یا دلیل عقلی پیدا بشود و غیره بنابراین نسبت داده اند بمرحوم شیخ انصاری که اگر شک بکنیم در مقام اثبات که آیا قید رجوع می کند به هیئت و هیئت مقید باشد یا قید برمی گردد به ماده و ماده و واجب مقید باشند البته در مقام دوران و شک فرموده است قید را بطرف ماده برمی گردانیم و ماده مقید است و از طرف هیئت اطلاق بحال خودش باقی است این رجوع قید به ماده بدو دلیل است.

ادله لزوم رجوع قید به ماده در مقام شک علی قول شیخ ره

وجه اول آن است که اطلاقی که از هیئت پیدا می شود آن اطلاق شمولی است یعنی تمام حالات را می گیرد کما آنکه در شمول عام استغراقی شامل تمام افراد می شود نظیر آنکه مولا بفرماید اکرم کل عالم بجهت آنکه وجوب اکرام بنا بر اینکه مطلق باشد شامل جمیع تقادیر را می شود که ممکن باشد آن اطلاق شامل آن حالت بشود نظیر قید استطاعت که اگر قید واجب و ماده بگیریم و وجوب حج مطلق باشد یعنی واجب است حج چه مستطیع باشی چه نباشی و اگر قید ماده گرفتیم نظیر قبله یا طهارت در نماز وجوب مطلق است ولی اطلاق بدلی است باین معنی در حال واحد شامل دو فرد نمی شود مثل اینکه مولا بفرماید اکرم رجلا که بمقدمات حکمت اثبات می کنیم که هر رجلی را اکرام کردیم کافی است ولی در آن واحد دو فرد را نمی گیرد بلکه هر فردی علی البدل شامل می شود.

قوله:ثانیهما الخ.

دوم از دلیل مرحوم شیخ انصاری آنست که تقیید هیئت و وجوب را مقیدش بنمائیم سبب می شود که ماده هم مقید بشود و اطلاقی در ماده نباشد بخلاف عکس یعنی اگر قید را برای ماده و واجب قرار دادیم اطلاق هیئت بحال خود باشد و هرکجائی که امر دایر باشد بین دو تقیید یا یک تقیید البته ما یک تقیید را می گیریم و طرف دیگر به اطلاق خودش باقی می باشد:

اما الصغری فلاجل انه لا یبقی مع تقیید الهیئه محل حاجه و بیان لاطلاق الماده لانها لا محاله لا تنفک عن وجود قید الهیئه بخلاف تقیید الماده فان محل الحاجه الی اطلاق الهیئه علی حاله فیمکن الحکم بالوجوب علی تقدیر وجود القید و عدمه.

و اما الکبری فلان التقیید و ان لم یکن مجازا الا انه خلاف الاصل و لا فرق فی الحقیقه بین تقیید الاطلاق و بین ان یعمل عملا یشترک مع التقیید فی الاثر و بطلان العمل به و ما ذکرناه من الوجهین موافق لما افاده بعض مقرری بحث الاستاد العلامه اعلی اللّه مقامه.

قوله:اما الصغری الخ اما صغری این مسئله که اگر ما وجوب را مقید نمودیم قهرا ماده و واجب هم مقید می شود بخلاف عکس مثلا اگر فرض کردیم که قول مولا که می فرماید ان استطعت فحج در مقام شک قید استطاعت که در کلام می باشد قید وجوب و هیئت باشد همچنان که معروف هم همین طور است یعنی بعد از استطاعت واجب است حج کذلک قهرا اعمال حج مقید می شود بعد از استطاعت و همین معنی مقید بودن ماده است و صحیح نیست بگوئیم واجب است اعمال حج و لو مستطیع نباشیم بخلاف آنکه تقیید بکنیم ماده را و واجب را پس در این حال اطلاق هیئت بحال خود باشد یعنی ممکن است بگوئیم واجب است حج چه مستطیع باشد انسان چه نباشد و معنای اطلاق هیئت همین است.

قوله:و الکبری الخ اما کبری بجهت آنست که قیدی که می آید و مطلق را مقید می نماییم بآن قید اگرچه این معنی در موضوع له معنی مجاز نیست و حقیقت است چونکه قبلا گذشت که الفاظ وضع شده اند برای طبیعت لا بشرط مقسمی یعنی هیچ قیدی در موضوع له

و انت خبیر بما فیهما اما فی الاول فلان مفاد اطلاق الهیئه و ان کان شمولیا بخلاف الماده الا أنه لا یوجب ترجیحه علی اطلاقها لانه ایضا کان بالاطلاق و مقدمات الحکمه غایه الامر انها تاره تقتضی العموم الشمولی و اخری البدلی کما ربما تقتضی التعیین احیانا کما لا یخفی و ترجیح عموم العام علی اطلاق المطلق انما هو لاجل کون دلالته بالوضع لا لکونه شمولیا بخلاف المطلق فانه بالحکمه فیکون العام اظهر منه فیقدم علیه فلو فرض أنهما فی ذلک علی العکس فکان عام بالوضع دل علی العموم البدلی و مطلق باطلاقه دل علی الشمول لکان العام بقدم بلا کلام.

الفاظ جزء موضوع له نیست اطلاق یا تقیید که از الفاظ اراده می شود بدال آخری است غیر از اصل معنی الا آنکه اگر ما یک عملی را انجام دادیم که موجب دو تقیید بشود یا یک تقیید البته یک تقیید اولی است و از این جهت تقیید هیئت چون سبب می شود که در ماده اطلاق نباشد قهرا تقیید ماده اولی است از تقیید هیئت این دو وجهی را که ما عنوان نمودیم موافق است به آنچه را که بعضی مقرر بحث است که علامه شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه الشریف بیان نموده است.

قوله:و انت خبیر بما فیهما الخ و تو دانائی باشکال باین دو دلیلی اما جواب از اشکال اول شیخ که فرمود اطلاق هیئت شمولی است و اطلاق ماده بدلی است و اطلاق شمولی مقدم است بر اطلاق بدلی.

جواب اینکه مفاد اطلاق هیئت اگرچه شمولی است بخلاف ماده که بدلی است ولی جهت اطلاق شمولی موجب نمی شود که مقدم کنیم بر بدلی چونکه هر دوی این شمولی و بدلی به واسطه اطلاق پیدا شده اند و منشأ آنها باطلاق و مقدمات حکمت می باشد پس بنابراین جهت شمولی موجب مقدم بودن نمی شود و غایه امر اینکه مقدمات حکمت بعض اوقات اقتضاء می کند عام شمولی را مثل احل اللّه البیع

و اما فی الثانی فلان التقیید و ان کان خلاف الاصل الا ان العمل الذی یوجب عدم جریان مقدمات الحکمه و انتفاء بعض مقدماتها لا یکون علی خلاف الاصل اصلا اذ معه لا یکون هناک اطلاق کی یکون بطلان العمل به فی الحقیقه مثل التقیید الذی یکون علی خلاف الاصل

و بعض اوقات اقتضاء می کند عام بدلی را مثل اعتق رقبه کما اینکه بعض اوقات اقتضا می کند مقدمات حکمت تعیین را احیانا و معین می کند کما آنکه در اطلاق صیغه امر گذشت و اینکه اطلاق شمولی مقدم است بر اطلاق بدلی بجهت آنست که دلالت کردن شمولی بوضع است و بدلی بمقدمات حکمت و جهت وضعی بودن سبب مقدم شدن می شود و از همین جهت است که اگر ما قضیه را برعکس نمائیم و بگوئیم اطلاق شمولی به مقدمات حکمت است و اطلاق بدلی بوضع است باز اطلاق بدلی را مقدم می کنیم چون منشأ او بوضع و وضعی بودن سبب مقدم شدن می باشد.

قوله:و اما فی الثانی الخ اشکال دوم شیخ آن بود که تقیید هیئت موجب بطلان اطلاق در ماده است ولی تقیید ماده موجب تقیید هیئت نمی شود و لذا اگر ما در جائی شک بکنیم که قید را به هیئت برگردانیم یا به ماده باید به ماده برگردانیم چون یک تقیید در او واقع می شود.

و مصنف جواب این اشکال را می دهد و می فرماید مقید نمودن ماده اگرچه خلاف اصل است الا اینکه ما کاری می کنیم که مقدمات حکمت جریان پیدا نکند و اطلاق و ظهور از اول پیدا نشود که بخواهیم مقید بکنیم آن را و این خلاف اصل نیست چون با عدم جریان مقدمات حکمت دیگر اطلاقی و ظهوری نیست تا آنکه مقید بشود آن اطلاق و ظهور خلاف اصل واقع بشود.

و بالجمله لا معنی لکون التقیید خلاف الاصل الا کونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببرکه مقدمات الحکمه و مع انتفاء المقدمات لا یکاد ینعقد له هناک ظهور کان ذاک العمل المشارک مع التقیید فی الاثر و بطلان العمل باطلاق المطلق مشارکا معه فی خلاف الاصل ایضا

و کانه توهم ان اطلاق المطلق کعموم العام ثابت و رفع الید عن العمل به تاره لاجل التقیید و اخری بالعمل المبطل للعمل به و هو فاسد لانه لا یکون اطلاق الا فیما جرت هناک المقدمات

قوله:و بالجمله لا معنی الخ.

حاصل آنکه تقییدی که می گوییم خلاف اصل است معنائی برای آن نیست مگر آنکه یک لفظی ظهور در معنی داشته باشد که آن ظهور یا بوضع می باشد یا به واسطه مقدمات حکمت کما آنکه در ما نحن فیه همین طور است یعنی ظهور لفظ بمقدمات حکمت پیدا می شود و با انتفاء مقدمات حکمت و عدم جریان آنها ظهوری نیست تا آنکه این عمل مشارکت داشته باشد با تقیید در اثر یعنی نتیجتا این عمل ما موجب تقیید در اطلاق بشود و این معنی چون در نتیجه با تقیید مشارکت دارد خلاف اصل باشد.

قوله:و کانه الخ مثل آنکه مرحوم شیخ گمان کرده است که اطلاق مطلق مثل عموم عام ثابت است یعنی اطلاق آنها محتاج بشیء نیست و لو بمقدمات حکمت و رفع ید از عمل باین اطلاق بعضی موارد به واسطه تقیید است که قیدی بیاید در کلام و آن مطلق را مثل مقیدش بنماید و بعضی موارد دیگر بعملی است که آن عمل مبطل مطلق باشد یعنی آن عمل سبب بشود که آن مطلق اصلا اطلاقی نداشته باشد و این معنی فاسد است که ایشان توهم کرده است چونکه اطلاق در ما نحن فیه در جائی است که

نعم اذا کان التقیید بمنفصل و دار الامر بین الرجوع الی الماده او الهیئه کان لهذا التوهم مجال حیث انعقد للمطلق اطلاق و قد استقر له ظهور و لو بقرینه الحکمه فتأمل

مقدمات حکمت جاری بشود چه نسبت بتقیید هیئت و چه نسبت بتقیید ماده باشد و اگر ما عملی را انجام دادیم که قید را به هیئت زدیم ضمنا ماده هم قهرا مقید می شود کما آنکه قبلا گذشت البته این عمل خلاف اصل نیست و اشکالی در آن نیست چون ظهوری پیدا نمی شود قبل از جریان مقدمات حکمت.

رجوع قید به ماده یا هیئت یا قید متصل است یا منفصل است

قوله:نعم اذا کان التقیید الخ بله اگر قیدی را که برای مطلق می آوریم قید منفصل باشد نه قید متصل و امر دائر باشد که این قید رجوع کند به ماده یا به هیئت البته مطالب شیخ درست است چونکه برای مطلق اطلاقی هست و ظهوری برای آن لفظ مستقر است و لو آن ظهور بمقدمات حکمت باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند قیدی که در کلام می آید آن قید را اگر ما به هیئت زدیم نظیر استطاعت قید وجوب و قید هیئت است کما آنکه گذشت و معنای آن آنست که تحصیل آن قید واجب نیست و هروقت آن قید بخودی خود پیدا شد وجوب می آید و فرقی در این جهت نیست که قید هیئت قید اختیاری باشد نظیر استطاعت که گذشت یا غیر اختیاری باشد نظیر زوال شمس که شرط وجوب نماز ظهر است.

و اما اگر قید برای ماده باشد و ماده مقید باشد بآن قید که معنای آن آنست که تحصیل آن لازم است و آن ماده با آن قید باید باهم وجود پیدا کند نظیر طهارت برای نماز و آن قیدی که به ماده برمی گردد فرق در بین آن نیست که اختیاری انسان باشد و ممکن باشد تحصیل آن نظیر طهارت که گذشت یا آن قید تحت اختیار مکلف نباشد نظیر وجود قبله که اختیاری مکلف نیست ولی با این حال آوردن صلاه مقید است بطرف قبله و ممکن است برای مکلف صلاه را بطرف قبله

بیاورد و این معنائی که برای قید برمی گردد به هیئت یا برمی گردد به ماده بیان نمودیم نسبت بین این دو معنی عموم و خصوص من وجه است که ماده افتراق قید هیئت باشد و قید واجب نباشد نظیر استطاعت بعد از آنکه مکلف مستطیع شد وجوب حج هم می آید ولی در مقام اعمال حج لازم نیست که آن وقت هم مستطیع باشد بلکه بعد از عصیان و ترک حج چندین سال بعد متسکعا درحالی که استطاعت او رفته حج را بجا آورد صحیح است و لو معصیت کرده است که در اینجا قید هیئت هست بدون ماده و از طرف قید ماده بدون هیئت نظیر در صلاه طهارت لباس یا بدن در این موارد قید ماده و واجب موجود می باشد بدون قید هیئت و محل اجتماع قید ماده و هیئت نظیر زوال ظهر است که قید برای وجوب نماز ظهر است و همچنین قید واجب و ماده است که باید نماز را در وقت بجا بیاورد نه بدون وقت و همچنین مغرب و صبح که قید هیئت است و هم قید ماده هر دو.

بنابراین معنی که برای قید هیئت و ماده ما بیان نمودیم البته هر دو معنی با یکدیگر تباین دارند و ضد دیگری می باشند در این حال اگر قیدی پیدا شد و متصل بکلام باشد و ما شک کردیم که این قید آیا برمی گردد به هیئت یا ماده البته ظهوری نه برای هیئت دارد نه برای ماده چون این قید صلاحیت دارد به هر دو برگردد و ظهوری برای هیچ کدام طرف پیدا نمی شود و از این جهت کلام مجمل می شود.

و اما اگر قید منفصل باشد و خارج از کلام باشد و لو مقدمات حکمت جریان آنها در ماده و در هیئت در هر دو می آید و هرکدام از ماده و هیئت ظهور اطلاقی پیدا می کنند لکن قید چون در خارج به یکی از این ها خورده و فرض آنست که ما نمی دانیم بکدام خورده قهرا علم اجمالی به یکی از این ها سبب می شود که ظهور اطلاقی هر دو از حجیت بیفتد و هیچ کدام حجت نباشد و از بیان ما در معنای قید برای هیئت و ماده ظاهر شد اشکالاتی در کلام مرحوم صاحب کفایه است کما لا یخفی

و منها تقسیمه الی النفسی و الغیری و حیث کان طلب شیء و ایجابه لا یکاد یکون بلا داع فان کان الداعی فیه هو التوصل به الی واجب لا یکاد التوصل بدونه الیه لتوقفه علیه فالواجب غیری و الا فهو نفسی سواء کان الداعی محبوبیه الواجب بنفسه کالمعرفه باللّه او محبوبیته بما له من فائده مترتبه علیه کاکثر الواجبات من العبادات و التوصلیات هذا

تقسیم واجب بنفسی و غیری و معنای آنها

قوله:و منها تقسیمه الی النفس و الغیری الخ مخفی نماند بر اینکه قانون ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات موجب می شود که تمام اغراض منتهی می شود به غایت الغایات که حب نفس باشد یا اطاعت مولی حقیقی مثلا انسان ابتداء گوشت می خرد برای طبخ و غرض از پختن خوردن آن است و غرض از خوردن بقاء بدن می باشد تا منتهی شود ببقاء نفس و حب آن و اگر انسان مسلمان باشد بقاء نفس را برای اطاعت مولی می خواهد پس غایه الغایات یا حب نفس شد یا اطاعت مولی که وجوب آنها نفس است و باقی وجوب غیری دارد.

اما در احکام شرعیه پس از تقسیمات واجب آنست که تقسیم نموده اند واجب را بواجب نفسی و غیری بدلیل اینکه طلب کردن و ایجاب کردن شیئی بدون داعی نمی شود بلکه باید حتما بجهت یک داعی و یک غرضی باشد بنا بر قول عدلیه چون تمام احکام شرعیه روی مصلحت و مفسده ای می باشد اگر آن مصلحت در وجوب شیئی برای توصل پیدا نمودن بواجب دیگری باشد که آن واجب را نشود به تنهائی ایجاد کنیم بلکه باید حتما این شیء ایجاد بشود تا آن واجب را بتوانیم ایجاد کنیم این واجب را واجب غیری می نمایند نظیر سیر برای اعمال حج که اعمال حج را بدون سیر به مکه ممکن نیست انجام بدهد از این جهت سیر به مکه واجب غیری است و اگر ایجاد شیء بجهت توصل نباشد بلکه برای مصلحت خود باشد آن واجب نفس است البته واجب نفس هم دو قسم است یا بجهت آنست که آن مصلحت

لکنه لا یخفی ان الداعی لو کان هو محبوبیته کذلک ای بما له من الفائده المترتبه علیه کان الواجب فی الحقیقه واجبا غیر یا فانه لو لم یکن وجود هذه الفائده لازما لما دعی الی ایجاب ذی الفائده

فان قلت نعم و ان کان وجودها محبوبا لزوما الا انه حیث کانت عن بنفسه واجب است مثل معرفت خدا که داعی او محبوبیت است و محبوبیت بنفسه واجب است.

مخفی نماند که معرفت اللّه ایضا واجب نفس نیست بلکه معرفت خدا یا برای شکر منعم است یا دفع ضرر محتمل همچنان که مرحوم علامه در کتاب باب حادی عشر نقل می فرماید که وجوب معرفت اللّه اجمالی است و مدرک اجماع یا عقلی است یا نقلی اما عقلی هم بر دو وجه است اول آنها دافعه للخوف الحاصل للانسان من الاختلاف و دفع الخوف واجب لانه ألم نفسانی یمکن دفعه و یحکم العقلاء بوجوب دفعه فیجب دفعه الثانی ان شکر المنعم واجب و لا یتم الا بالمعرفه تا آخر عبارات ایشان و یا اینکه آن محبوبیت بجهت فائده ای است که مترتب برآن واجب است مثل اکثر واجبات از عبادات و توصلیات مثل نماز که بجهت قرب الی اللّه و معراج مؤمن است محبوبیت دارد.

قوله:لکنه لا یخفی الخ ولی در اینجا اشکال می شود که در مثل عبادات اگر آن داعی اگر محبوبیت بجهت فائده ای که بر او مترتب است باشد مثل نماز این واجب در حقیقت همان واجب غیری است چونکه اگر این فائده لازم نبود مثل قرب الی اللّه و معراج مؤمن ایجاد نماز هم واجب نبود

قوله:فان قلت الخ جواب اینکه بله اگرچه وجود آن فوائدی که مترتب می شود بر واجبات محبوب

الخواص المترتبه علی الافعال التی لیست داخله تحت قدره المکلف لما کاد یتعلق بها الایجاب

قلت بل هی داخله تحت القدره لدخول اسبابها تحتها و القدره علی السبب قدره علی المسبب و هو واضح و الا لما صح وقوع مثل التطهیر و التملیک و التزویج و الطلاق و العتاق الی غیر ذلک من المسببات مورد الحکم من الاحکام التکلیفیه

و لازم است تحصیل آن نظیر قرب الی اللّه و معراج مؤمن که مترتب بر صلاه می شود و از فوائد صلاه است و همچنین غیر صلاه الا اینکه این فوائد و این آثاری که مترتب بر افعال می شود تحت اختیار مکلف نیست چون غیر مقدور انسان است پس وجوب تعلق باینها نمی گیرد

قوله:قلت الخ جواب اینکه و لو این آثار بلا واسطه تحت اختیار مکلف نیست ولی با واسطه تحت اختیار مکلف است چون اسباب این ها اختیاری مکلف است و قدرت بر سبب قدرت بر مسبب است و اگر این ها غیر اختیاری انسان باشد باید متعلق امر واقع نشود

مثلا در روایت داریم لا صلاه الا بطهور که طهور بنا بر اینکه نتیجه غسل و وضوء باشد اختیاری انسان نیست بلا واسطه ولی اسباب آن مقدور انسان است که وضوء و غسل باشد و همچنین تملیک و تزویج و طلاق عتق و غیره این ها از مسببات که مورد احکام شرعیه واقع شده اند چون اسباب این ها تحت اختیار مکلف است مسببات هم اختیاری انسان می شود و قدرتی را که در تکالیف شرعیه معتبر است عقلا چه بلا واسطه باشد و چه مع الواسطه اگر مقدور انسان است کافی است بلا اشکال کما لا یخفی

فالاولی ان یقال ان الاثر المترتب علیه و ان کان لازما الا ان ذا الاثر لما کان معنونا بعنوان حسن یستقل العقل بمدح فاعله بل و یذم ترکه صار متعلقا للایجاب بما هو کذلک و لا ینافیه کونه مقدمه لامر مطلوب واقعا

بخلاف الواجب الغیری لتمحض وجوبه فی انه لکونه مقدمه لواجب نفسی و هذا ایضا لا ینافی ان یکون معنونا بعنوان حسن فی نفسه الا انه لا دخل له فی ایجابه الغیری و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه و ما امر به لاجل غیره فلا یتوجه علیه الاعتراض بان جل الواجبات لو لا الکل یلزم ان یکون من الواجبات الغیریه فان المطلوب النفسی قل ما یوجد فی الاوامر فان جلها مطلوبات لاجل الغایات التی هی خارجه عن حقیقتها فتأمل

قوله:فالاولی ان یقال الخ پس اولی و بهتر آنست که بگوئیم اثری که مترتب می شود بر واجب اگرچه آن اثر لازم است و واجب است تحصیل ان الا اینکه ذا الاثر یعنی آن واجب زمانی که یک عنوان حسنی داشته باشد که عقل حکم بکند بمدح فاعل آن عنوان حسن بلکه مذمت می کند عقل تارک آن عنوان حسن را در این موقع آن ذا الاثر می گردد متعلق برای ایجاب یعنی واجب نفسی می شود به واسطه آن عنوان حسن و منافاه هم ندارد که این ذا الاثر درحالی که خودش واجب است مقدمه باشد برای امر مطلوب دیگری مثل نماز ظهر که بجهت عنوان حسن که دارد که آن تقرب است واجب نفسی است ولی در همین حال که خودش واجب است مقدمه است برای نماز عصر

قوله:بخلاف الواجب الغیری الخ ولی واجب غیری این طور نیست چونکه وجوب در واجب غیری مستقل نیست بلکه به واسطه مقدمه بودن برای واجب نفسی واجب شده است و در این واجب غیری هم منافاه ندارد که یک عنوان حسن فی نفسه داشته باشد الا اینکه این عنوان حسن

در واجب غیری دخیل در ایجاب غیری او نیست و همانا ایجاب واجب غیری به واسطه مقدمه برای واجب نفسی است مثل طهارت که مقدمه برای نماز است.

از این جهت واجب است درحالی که خود طهارت عنوان حسنی من نفسه هم دارد که آن آنست که طهارت فی نفسه خوب است چنانکه خدای تعالی می فرماید إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ و این تفسیری که ما بیان نمودیم برای واجب نفسی و غیری شاید مراد کسانی که گفته اند واجب نفسی آنست که ما امر به لنفسه و واجب غیری آن است که ما امر به لاجل غیره شاید مراد آنها همین مطلب ما باشد که گذشت که در این حال دیگر اعتراضی وارد نمی شود که بگوئیم اکثر واجبات اگر نگوئیم همه واجبات این ها از واجبات غیریه هستند چونکه همه واجبات بجهت یک عنوان حسنی هستند و کم است در اوامر که یک امر مطلوب نفسی داشته باشد بلکه اکثر مطلوبات بجهت غایات و آثاری است که خارج هستند از حقیقت آن واجب فتأمل

و لا یخفی بر اینکه حاصل فرمایشات صاحب کفایه آن شد که واجب نفسی آن چیزی است که وجوبش برای حسن ذاتی او باشد سواء آنکه مقدمه باشد برای شیء دیگری یا نه و ملاک وجوب غیری آن شد که وجوب او برای حسن غیرش است نظیر طهارات ثلاث و لو خودش فی حد نفسه عنوان حسنی دارد نظیر همان طهارت که فی حد نفسه حسنی و عنوانی دارند.

جواب از این مطلب اینکه واجبات نفسیه اگر ایجاب آنها من باب مقدمیت باشد چون مصالح و فوائد بر آنها مترتب می شود اشکال باقی است چونکه این ها قهرا واجبات غیریه می شوند و اما اگر حسن عمل آنها نفسی باشد یعنی نه من باب مصالحی و فوائدی که بر آنها مترتب است در این حال قهرا هر واجبی دو ملاک در او پیدا می شود حسن ذاتی و حسن غیری نظیر صلاه ظهر که چون امر نفسی دارد حسن

ذاتی دارد و همین نماز چون مقدمه برای نماز عصر است حسن غیری دارد و همچنین نماز مغرب.

پس نتیجه آن شد که این تقسیم صاحب کفایه برای واجب نفسی و غیری فائده ای نداشت و فارق بین آنها نشد علاوه بر این ها که اصلا ما در تمام موضوعات احکام شرعیه شیء که حسن ذاتی داشته باشد نداریم مثلا ترک خوردن و آشامیدن در نهار ماه رمضان این چه حسن ذاتی دارد و چه فرقی دارد با غیر ماه رمضان

و فرقی که دارند امر شارع است که بعد از امر ما درک می کنیم که ترک اکل و شرب مصلحتی دارد و این مطلب از حسن ذاتی بیرون می رود و حسن عقلی پیدا می کند چون یکی از موارد اطاعت مولا می باشد بله گفته شده است در مثل سجود حسن ذاتی دارد و بعضی از اعلام تقسیم نموده اند اغراض و فوائد را بسه قسمت:

غرض و فائده هر شیء بسه قسمت تقسیم می شود

قسم اول آنست که واسطه بین فعل خارج و غرض و فائده نباشد نظیر اطلاق زن که بمجرد صیغه طلاق با شرایطش رهائی زن حاصل می شود یا مثل قتل زید که بمجرد سبب قتل حاصل می شود و همچنین در عقود و ایقاعات در این موارد فرموده است مانعی ندارد که تکلیف به خود غرض و فائده باشد چون غرض اختیاری مکلف است

قسم دوم از اغراض و فوائد آنست که بین فعل خارجی و غرض یک واسطه باشد که آن واسطه امر اختیاری است مثل طبخ لحم که پختن او محتاج به مقدماتی است که آن مقدمات اختیاری انسان است و همچنین صعود علی السطح و امثال این ها در این قسم دوم هم مانعی ندارد که تکلیف متعلق بهمین اغراض باشد چون این ها مع الواسطه مقدور انسان می باشد و ممکن است آنها را در خارج بیاوریم و لو مع الواسطه باشد.

قسم سوم آن غرض است که از فعل خارجی انسان پیدا می شود ولی فعل خارجی

علت تامه از برای آن غرض نمی شود بلکه نظیر معد برای شیء باشند مثل حصول شمره و زراعت و امثال این ها مثل زراعت نمودن و گندم و جو تحصیل کردن آن اندازه ای که بقدرت انسان و مکلف می تواند ایجاد کند بذر و شخم را زیر خاک کند و همچنین آب دادن و امثال آن ولی زرع شدن و گندم بدست آوردن محتاج است بعلل دیگری که آنها بید مکلف نیست و لذا سعدی می گوید:ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند الخ.

و این قسم سوم چون غرضی که از آن حاصل می شود اختیاری مکلف نیست از این جهت فعل مکلف علت تامه برای غرض نمی شود بلکه نظیر معد است برای غرض کما آنکه گذشت و اغراض و مصالحی که در احکام شرعیه می باشد و امر به آنها شده است نظیر همین بذری که مثل زدیم می باشد که آن غرض تحت اختیاری مکلف نیست تا آنکه امر به او جایز باشد

جواب از این اگرچه این بیانی که فرموده اند صحیح است الا آنکه فعلی که از انسان ایجاد می شود غرض از آن فعل دو قسم است غرض اقصی و آن نهایت غرض کما آنکه در مثل زرع بیان نمودیم می باشد و غرض قریب که آن عبارت است از زراعت و بذر زیر خاک نمودن و آب دادن و امثال این ها که به اختیار انسان است و بلا اشکال فعل انسان علت تامه می شود برای این غرض و مقدور انسان است

و حق جواب از اشکال واجب نفسی و غیری آنست که تکالیف شرعیه متعلق به اغراض و فایده ای که از فعل مکلف پیدا می شود ممکن نیست این تکلیف چونکه و لو این مصالح و فوائد مقدور انسان است ولی احکام شرعیه ممکن نیست متعلق به آنها بشود چون این اغراض و فوائد چیزهائی هستند که اکثر عرف و عقلاء درک آنها را نمی نمایند و علم به آنها ندارند و چیزی که عقلاء درک نمی کند و عرف علم به آنها

ثم إنّه لا اشکال فیما اذا علم باحد القسمین و اما اذا شک فی واجب انه نفسی او غیری فالتحقیق ان الهیئه و ان کانت موضوعه لما یعمها الا ان اطلاقها یقتضی کونه نفسیا فانه لو کان شرطا لغیره لوجب التنبیه علیه علی المتکلم الحکیم

ندارد چگونه ممکن است مورد تکلیف واقع بشود از این جهت است که نسبت داده شده است بمرحوم علامه حلی رضوان اللّه تعالی علیه که فرموده است علل الشرع معرفات

مثلا معرف انسان که حیوان ناطق باشد غیر از غرض از وجود انسان است مثلا عرف نیکو نمی داند که به او بگویند فحشاء و منکر را نیاور و ترک کن و همچنین طبیب بگوید آنچه که بحالت خوب است انجام بده ولی نیکو است اگر بگوید مولی صل و بگوید طبیب فلان دوا را بخور کما لا یخفی

در جلد اول در جامع صحیحی که مصنف آن جامع را فحشاء و منکر قرار داد اشکال در آن گذشت بله این غایات و اغراض علت برای ایجاب این افعال شده است پس حق آنست که واجب نفسی همان معنائی است که مشهور گفته اند که وجوبش لنفسه باشد نه برای توصل بواجب دیگری و واجب غیری آن چیزی است که وجوبش برای توصل بغیر باشد کما لا یخفی

شک در واجب نفسی و غیری و اصل در آن

قوله:ثم إنّه لا اشکال فیما الخ مخفی نماند بعد از اینکه معنای وجوب نفسی و وجوب غیری را ما بیان نمودیم اگر در خارج علم به یکی از این ها پیدا نمودیم و یقین کردیم که یا وجوب نفسی است یا غیری البته عمل می کنیم و اما اگر شک کردیم در واجبی که این واجب واجب نفسی است یا غیری البته رجوع به اصول می نماییم اصول لفظیه و اصول عملیه

و اما اصول لفظیه پس بتحقیق آنست که هیئت و وجوب اگرچه وضعش وضع

و اما ما قیل من انه لا وجه للاستناد الی اطلاق الهیئه لدفع الشک المذکور بعد کون مفادها الافراد التی لا یعقل فیها التقیید

نعم لو کان مفاد الامر هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق لکنه بمراحل من الواقع

عام است یعنی شامل وجوب نفسی و وجوب غیری می شود الا آنکه اطلاق هیئت اقتضاء می کند که وجوب وجوب نفسی باشد کما آنکه قبلا گذشت بجهت آنکه اگر این وجوب وجوب نفسی نباشد و وجوب غیری باشد هرآینه واجب است بر متکلم حکم که تنبیهی برآن مطلب بکند و بیان کند که وجوب این شیء برای توصل بغیر است و چون بیان نفرموده است اطلاق کلام متکلم حکیم می رساند که وجوب نفسی است چون قید را در کلام نیاورده است

مثلا مولا فرموده اغتسل للجنابه و نمی دانیم این وجوب غسل وجوب نفس است یا برای نماز البته چون قید نماز ندارد و کلام مطلق است می فهمیم که وجوب نفسی است برای جنابت

قوله:و اما ما قیل من انه الخ صاحب تقریرات مرحوم شیخ اشکال نموده است در اینجا و بیان نموده است که وجهی نیست برای استفاده و اطلاق هیئت که بگوئیم اطلاق هیئت دفع شک مذکور می کند و می رساند که وجوب وجوب نفسی است به جهت آنکه مفاد هیئت و معنای هیئت افراد می باشد آن افرادی که ممکن نیست در آنها اطلاق و تقیید کما آنکه نظیر آن از مرحوم شیخ در تقریرات کرارا گذشت.

قوله:نعم لو کان مفاد الامر الخ بله اگر معنای امر و مفهوم هیئت مفهوم طلب باشد البته در این موقع صحیح است تمسک باطلاق چون مفهوم طلب کلی می باشد لکن این مطلب دور از واقع است

اذ لا شک فی اتصاف الفعل بالمطلوبیه بالطلب المستفاد من الامر و لا یعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبیه بواسطه مفهوم الطلب فان الفعل یصیر مرادا بواسطه تعلق واقع الاراده و حقیقتها لا بواسطه مفهومها و ذلک واضح لا یعتریه ریب

ففیه ان مفاد الهیئه کما مرت الاشاره الیه لیس الافراد بل هو مفهوم الطلب کما عرفت تحقیقه فی وضع الحروف

و خلاف واقع است چون مفهوم طلب مفهوم جزئی است که ممکن نیست مقید کنی آنها را کما لا یخفی.

قوله:اذ لا شک فی الاتصاف الفعل الخ و ایضا شکی در این نیست که فعل خارجی در خارج وجود پیدا کرده است صفت برای او بیاوریم و بگوئیم این فعل مطلوب است به طلبی که استفاده شده است از امر و این فعل خارجی معقول نیست که این مطلوب اتصاف به مطلوبیت دیگری باشد به واسطه مفهوم طلب بجهت آنکه فعل خارجی مراد انسان است به واسطه تعلق اراده بآن و حقیقت اراده بآن نه به واسطه مفهوم اراده بآن باشند و این مطلبی را که بیان نمودیم واضح است و شک و ریبی در آن نیست کما لا یخفی.

قوله:ففیه ان مفاد الهیئه الخ جواب آنست که مفاد هیئت و معنای آن کما آنکه گذشت اشاره بسوی آن معنای هیئت افراد خارجیه نیست بلکه معنای هیئت و مفهوم آن طلب است کما آنکه شناختی تحقیق این معنی را در وضع حروف و قبلا در جلد اول گذشت که معنای حرف و معنای اسم متحد و یکی می باشند نظیر من حرف جر و ابتدای مصدری که هر دو تا این الفاظ یک معنی دارند آن ابتدای معنای کلی است اما کلی بودن معنای اسم که معلوم است.

و لا یکاد یکون فرد الطلب الحقیقی و الذی یکون بالحمل الشائع طلبا و الا لما صح انشائه بها ضروره انه من الصفات الخارجیه الناشئه من الاسباب الخاصه.

و اما کلی بودن معنای حرف اگر مولا امر کند سر من البصره سیری که مأمور به است ممکن است از طرف شرقی بصره باشد یا غربی بصره یا شمالی یا جنوب و از هرکدام از این موارد سیر کرد عمل کرده است به مأمور به و معنای کلی حرف همین است و بعد از اینکه معنای حروف کلی شد معنای هیئت افعال آنهم معنای حرفی است و کلی است کما آنکه اشاره نمود مصنف در وضع حروف باین معنی و برفرض معنای حروف جزئی حقیقی باشد باز ممکن است تمسک باطلاق احوالی چون وجوب غیری محتاج بقید است و باطلاق اثبات واجب نفسی می نماییم

متعلق انشاء امر اعتباری است نه شیء خارجی

قوله:و لا یکاد یکون الفرد الطلب الحقیقی الخ دلیل دیگر که معنای هیئت مفهوم طلب کلی می باشد و فرد طلب حقیقی نمی باشد آنست که اگر معنای هیئت فرد طلب حقیقی بوده و آن فردی که بحمل شایع طلب حقیقی می نامند را اگر این معنی بوده هرآینه ممکن نبود انشاء معنای طلب را بآن هیئت بجهت آنکه کرارا از ما گذشت که متعلق انشاء است و ایجاد آنها باید امور اعتباریه باشند مثل ملکیت و زوجیت و عقود و ایقاعات و این امور اعتباریه ممکن است آنها را انشاء کنیم بلفظ و اگر معنای طلب فرد خارجی باشد.

همچنان که بیان نمودیم ممکن نیست انشاء آن را بلفظ چون از صفات خارجیه می باشند آن صفات خارجیه که به اسباب خارجیه موجود می شوند و بمجرد لفظ وجود پیدا نمی کنند مثلا بمجرد لفظ نان یا آب و امثال این ها بلفظ موجود نمی شوند آب و نان در خارج بلکه اسباب آنها اسباب خارجیه است و اما معنای زوجیت و ملکیت یا وجوب یا حرام بمجرد لفظ با شرائط آنها موجود می شوند چون این ها از امور اعتباریه هستند

نعم ربما یکون هو السبب لانشائه کما یکون غیره احیانا و اتصاف الفعل بالمطلوبیه الواقعیه و الاراده الحقیقیه الداعیه الی ایقاع طلبه و انشاء ارادته بعثا نحو مطلوبه الحقیقی و تحریکا الی مراده الواقعی لا ینافی اتصافه بالطلب الانشائی ایضا و الوجود الانشائی لکل شیء لیس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه کان هناک طلب حقیقی او لم یکن بل کان انشائه بسبب آخر

و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبیر عن مفاد الصیغه بالطلب المطلق فتوهم منه ان مفاد یکون طلبا حقیقیا یصدق علیه الطلب بالحمل الشائع و حاصل آنکه امور اعتباریه باسباب اعتباریه وجود پیدا می کنند و اما امور خارجیه به اسباب خارجیه موجود می شوند و بمجرد لفظ وجود آنها ممکن نیست کما لا یخفی

قوله:نعم ربما یکون الخ بله بعضی اوقات طلب حقیقی سبب می شود که متکلم طلب را انشاء کند کما اینکه بعضی اوقات غیر طلب حقیقی از آن پانزده معنی داعی که گذشت ممکن است یکی از آنها سبب انشاء بشود و اتصاف فعل به مطلوبیت واقعیه یعنی شیئی خارجی که خودش سبب انشاء شد و سبب شد که متکلم امر کند به عبدش که آن شیء خارجی را ایجاد کند این شیء خارجی منافات ندارد که متصف بطلب انشائی باشد ایضا مثل اینکه بگوید این کتاب که الآن در خارج ایجاد شده این صفت را دارد که قبلا من طلب کردم او را و وجود انشائی برای هر شیئی نیست الا اینکه قصد پیدا شدن معنای لفظ است سوا آنکه وجود معنای خارجی را خواسته باشد متکلم یا نه بلکه انشاء او وجود خارجی نیست ممکن است شیء دیگری باشد مثل اوامر امتحانیه و غیره.

قوله:و لعل منشأ الخلط الخ شاید منشأ خلط و اشتباه این باشد که متعارف است تعبیر می کنند مفاد صیغه

و لعمری انه من قبیل اشتباه المفهوم بالمصداق فالطلب الحقیقی اذا لم یکن قابلا للتقیید لا یقتضی ان لا یکون مفاد الهیئه قابلا له و ان تعارف تسمیته بالطلب ایضا و عدم تقییده بالانشائی لوضوح اراده خصوصه و ان الطلب الحقیقی لا یکاد ینشأ بها کما لا یخفی

فانقدح بذلک صحه تقیید مفاد الصیغه بالشرط کما مر هاهنا بعض الکلام و قد تقدم فی مسئله اتحاد الطلب و الاراده ما یجد فی المقام

و معنای صیغه را بطلب مطلق یعنی اگر گفتند صیغه دلالت بر طلب دارد و قیدی در او نیاوردند که آیا دلالت بر طلب حقیقی است یا طلب انشائی چون قید برای آن نیاوردند توهم نموده اند که معنای صیغه حقیقی است که صادق است بر او طلب بحمل شایع

و لعمری این مطلب از قبیل اشتباه مفهوم بمصداق است و خیال کرده اند که معنای صیغه آن طلب حقیقی است-و آن طلب حقیقی اگر قابل اطلاق و تقیید نباشد چونکه فرد خارجی می باشد اقتضاء ندارد که مفهوم هیئت آنهم قابل نباشد یعنی منافات ندارد فرد خارج قابل اطلاق و تقیید نباشد.

ولی مفهوم هیئت و معنای هیئت چون معنای طلب انشائی است این معنی قابل تقیید باشد و ما قبلا بیان کردیم که اطلاق و تقیید متعلق آنها مفهوم طلب و معنای طلب است و مصداق طلب اگرچه متعارف است این انشائی را طلب می نامند و قید حقیقی یا انشائی برای آن نمی آورند چون واضح و معلوم است که اراده طلب حقیقی کرده اند و طلب حقیقی ممکن نیست که بصیغه انشاء بشود چون از امور خارجیه است و گذشت که اطلاق و تقیید مفاهیم متعلق آنها است نه مصادیق کما لا یخفی.

قوله:فانقدح بذلک الخ:

پس ظاهر شد باین بیاناتی که ما نمودیم که اطلاق و تقیید متعلق آنها معنای طلب است و مفهوم طلب نه مصادیق طلب ظاهر شد از مطالب ما که صحیح است

هذا اذا کان هناک اطلاق و اما اذا لم یکن فلا بد من الاتیان به فیما اذا کان التکلیف بما احتمل کونه شرطا له فعلیا للعلم بوجوبه فعلا و ان لم یعلم جهه وجوبه.

معنای طلب را مقید بشرط نمائیم چون شرط نیاورده در کلام اطلاق طلب می رساند که وجوب وجوب نفسی است نه غیری و به تحقیق که در بحث طلب و اراده در جلد اول گذشت که طلب دو قسم داریم طلب انشائی و طلب حقیقی و همچنین اراده دو قسم است اراده حقیقی و اراده انشائی و اشکال ما هم بر مصنف گذشت در آن بحث.

لزوم احتیاط در بعضی موارد شک در واجب نفسی و غیری

قوله:هذا اذا کان هناک اطلاق الخ.

آنچه که بیان کردیم که اطلاق هیئت می رساند که وجوب وجوب نفسی است نه غیری این مطلب در جائی است که اطلاق داشته باشیم یا اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی و اما اگر اطلاق نداشته باشیم مثل آنجائی که وجوب واجب را از اجماع فهمیده باشیم یا از عقل یا آنکه اصلا مولا در مقام بیان نبوده است.

البته در این موارد رجوع باصول عملیه می نماییم اصول عملیه در این مورد اگر آن چیزی را که احتمال می دهیم که وجوب نفسی داشته باشد یا غیری و با فرض غیری بودنش ذی المقدمه آنهم فعلی باشد البته باید آن را بیاوریم چون آن شیء وجوب فعلی دارد چه وجوب نفسی باشد فعلی است و چه وجوب غیری داشته باشد ذی المقدمه آنهم فعلی است.

از این جهت مصنف فرمود للعلم بوجوبه فعلا یعنی بهر حالی باشد چه وجوب نفسی و چه وجوب غیری وجوب آن فعلی است نظیر وضوء که بعد از وقت که ما یقین داریم وضوء واجب است یا من باب وجوب نفسی یا من باب وجوب غیری که برای نماز باشد و چون بعد از وقت وجوب نماز فعلی است از این جهت حتما باید وضوء را بیاوریم چون در هر دو حالت وجوب فعلی است اگرچه جهت وجوب را تفصیلا ندانیم و همین معنی قول مصنف است که فرمود و ان لم یعلم جهه وجوبه

و الا فلا لصیروره الشک فیه بدریا کما لا یخفی.

قوله:و الا فلا الخ یعنی اگر با احتمال وجوب غیری آن شیء ذی المقدمه او وجوب فعلی نداشته باشد نظیر همان وضوء که قبل از وقت ما شک بکنیم که آیا وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری ولی با احتمال غیری بودنش ذی المقدمه آنکه صلاه باشد و وجوب فعلی ندارد از این جهت در این مورد برائت جاری می کنیم چونکه در اینجا شک بدوی می شود چون اگر وجوب غیری باشد البته در این مورد واجب نیست تحصیل آن چون ذی المقدمه آن وجوب فعلی ندارد تا مقدمه آن هم وجوب فعلی داشته باشد و اگر وجوب نفسی باشد البته لازم است بیاوریم و این همان شک بدوی است که بیان کردیم که برائت است کما لا یخفی

مخفی نماند در قسم اول که بیان نمودیم که وجوب وضوء حتمی است ولی احتمال می رود که وجوب آن یا نفسی باشد یا غیری و بلا اشکال باید بیاوریم آن را ولی کلام در آنست که آیا نسبت به صلات ممکن است برائت جاری کنیم یا نه و جریان برائت توقف دارد بر اینکه اطراف علم اجمالی آیا اصول اصلا جاری نمی شود یا جاری می شود و بتعارض ساقط می شود و حق آنست که کما آنکه ان شاءالله تعالی می آید در محل خود که اصول در اطراف علم اجمالی بتعارض ساقط می شود.

و ما نحن فیه اگرچه علم اجمالی داریم بوجوب نفسی برای وضوء یا صلاه که یکی از این ها وجوب نفسی است ولی بعد از آنکه وضوء را گفتیم باید بیاوریم چه وجوب آن نفسی باشد یا غیری نسبت باصل صلاه برائت جاری می کنیم و در این مورد معارض برای جریان برائت در اصل صلاه نیست و اقسام دیگری برای شک در وجوب نفسی و غیری ذکر نموده اند علماء اعلام مثل آنکه هر دو وجوب یا مطلق باشند یا مشروط یا اختلاف آنها ولی البته در این موارد رجوع بمطولات شود کما لا یخفی.

ص:211

تذنیبان الاول لا ریب فی استحقاق الثواب علی امتثال الامر النفسی و موافقته و استحقاق العقاب علی عصیانه و مخالفته عقلا و اما استحقاقهما علی امتثال الغیری و مخالفته ففیه اشکال و ان کان التحقیق عدم الاستحقاق علی موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفه ضروره استقلال العقل بعدم الاستحقاق الا لعقاب واحد او لثواب کک فیما خالف الواجب و لم یات بواحده من مقدماته علی کثرتها او وافقه و أتاه(اتی به-خ)بما له من المقدمات.

نعم لا باس باستحقاق العقوبه علی المخالفه عند ترک المقدمه و بزیاده المثوبه علی الموافقه فیما لو أتی بالمقدمات بما هی مقدمات له من باب انه یصیر حینئذ من افضل الاعمال حیث سار اشقها و علیه ینزل ما ورد فی الاخبار من الثواب علی المقدمات او علی التفضل فتامل جیدا.

مقدمه واجب ثواب و عقاب فی نفسه ندارد

قوله:تذنیبان الاول الخ.

دو مطلب است که دنباله مطلب سابق است که بیان می کنیم اول آنکه شکی نیست در اینکه اگر امر نفسی را امتثال نمودیم استحقاق ثواب را داریم عقلا و اگر مخالفت امر نفسی را نمودیم و او را امتثال نکردیم استحقاق عقاب داریم عقلا و لیکن در استحقاق ثواب و عقاب بر موافقت و مخالفت امر غیری اشکال است اگرچه تحقیق در این مطلب آنست که امر غیری استحقاق ثواب و عقاب ندارد بنفسه و ضروری است که مقدمه غیری با ذی المقدمه اش یک ثواب دارند اگر امتثال نمودیم و یک عقاب دارند اگر مخالفت نمودیم و امتثال نکردیم و لو آنکه مقدمه او زیاد باشد.

قوله:نعم لا بأس باستحقاق العقوبه الخ بله مانعی ندارد که بگوئیم اگر مقدمه ای را ترک نمودیم و بعد ممکن نشد که ذی المقدمه بجا بیاوریم برای ترک مقدمه عقوبت داریم ولی کلام در اینست که آیا عقاب برای ترک مقدمه و ذی المقدمه هر دو است یا فقط برای ذی المقدمه است و مقدمات

عقاب ندارد و ذی المقدمه را و لو در وقتش ما متمکن نبودیم که بیاوریم ولی چون به واسطه مقدمه آن اختیاری بوده است قهرا عقاب بر ذی المقدمه است و قانون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار جاری می شود در اینجا کما اینکه گذشت.

و اگر مقدمات را آوردیم به عنوان اینکه افضل الاعمال صادق گردد در هر دو در اینجا ثواب زیادتری بما می دهند چونکه در اینجا برای ذی المقدمه زحمت زیادتری کشیده شده است و روایت است که:بهترین اعمال آنست که در راه او انسان مشقت زیادتری بکشد و بر همین جهت وارد شده در اخبار که ثواب زیادتری بما می دهند به واسطه اینکه مقدمات او سخت تر است مثل ثواب پیاده رفتن حج و زیارت امام حسین علیه السّلام و امثال آنها یا آنکه آوردن مقدمات ثواب در آنها من باب تفضل الهی است و لطف اوست که شامل حال عبد بشود و لو هیچ استحقاقی نداشته باشد.

از این جهت است که می گوییم در واجبات نفسیه هم ثواب در آنها من باب تفضل است نه استحقاق چون معنای استحقاق آنست که اگر مولا ثواب بما ندهد ظلم در حق ما نموده است نظیر موجر که اگر مزد اجیر را ندهد ظلم در حق اجیر نموده است و این معنی بلا اشکال در حق ذات اقدس الهی ممکن و جایز نیست بخصوص در جائی که مصالح و مفاسد افعال به خود عبد برگردد و علاوه بر آنها تمام وجود و بقاء عبد از افاضه فیض او است و از این جهت مطلقا می توانیم بگوئیم ثواب اعمال چه واجبات نفسیه باشد چه واجبات غیریه تمام من باب تفضل است نه استحقاق.

ثواب اعمال تفضلی است نه استحقاق در آنها

از این جهت می گوییم چون عبد بصدد اطاعت مولا و انقیاد و عمل به وظیفه عبودیت است ثواب تفضلی و انقیادی به او داده می شود و لو مقدمه واجب را واجب ندانیم بلکه اگر مانعی پیدا شد و به ذی المقدمه نرسید باز ثواب به او داده می شود و از این جهت ایضا می گوییم روایت التائب من ذنبه کمن لا ذنب له استحقاق غفران من باب تفصل است نه استحقاق اجیر کما آنکه گذشت.

و ذلک لبداهه ان موافقه الامر الغیری بما هو امر الا بما هو شروع فی اطاعه الامر النفسی لا یوجب قربا و لا مخالفته بما هو کذلک بعد او المثوبه و العقوبه انما تکونان من تبعات القرب و البعد.

و از بیانات گذشته ما ظاهر می شود که نزاع بین مرحوم شیخ مفید که می فرماید ثواب در عبادات من باب تفضل و انقیاد است و معظم فقهاء و متکلمین که قائلند من باب استحقاق است نزاع لفظی است نه معنوی چونکه استحقاق به معنای اجیر که گذشت بلا اشکال علماء رضوان اللّه تعالی علیهم قائل نیستند کما لا یخفی و قهرا من باب تفضل و انقیاد می باشد و اما در عقاب مقدمات ممکن است بگوئیم در جائی که روایت رسیده عقاب دارد مثل لعن بر غارس شجر خمر و آنهائی که مقدمات خمر را فراهم می کنند فافهم و تامل جیدا.

قوله:و ذلک لبداهه الخ و این مطلب بجهت آنست که بدیهی است که موافقت امر غیری بما هو امر غیر اگر بجا آورده شود هیچ قرب و بعدی ندارد چون بعنوان شروع در امر نفسی نیاورده است و ثواب و عقاب تابع قرب و بعد هستند و زمانی که امر غیری را ما بعنوان شروع در امر نفسی نیاوردیم بلکه بجهت آنکه امر غیری است بما هو هو آوردیم هیچ ثواب و عقاب ندارد.

و حاصل قول مصنف آن شد که آوردن مقدمات ثواب در آنها یا من باب عنوان افضل الاعمال احمزها است یا من باب تفضل و انقیاد است و یا من باب شروع در مقدمات شروع در ذی المقدمه باشد مثلا اگر کسی را به او گفتند تحصیل علم کن و مقدمه تحصیل علم خریدن کتاب است یا رفتن برای تحصیل و امثال آنکه این ها از مقدمات شروع در تحصیل علم است عرفا کما لا یخفی.

اشکال و دفع اما الاول فهو انه اذا کان الامر الغیری بما هو لا اطاعه له و لا قرب فی موافقته و لا مثوبه علی امتثاله فکیف حال بعض المقدمات کالطهارات حیث لا شبهه فی حصول الاطاعه و القرب و المثوبه بموافقه امرها هذا مضافا الی ان الامر غیری لا شبهه فی کونه توصلیا و قد اعتبر فی صحتها اتیانها بقصد القربه

و اما الثانی فالتحقیق ان یقال ان المقدمه فیها بنفسها مستحبه و عباده و غایتها(و غایتها-خ ل)انما تکون متوقفه علی احدی هذه العبادات فلا بد ان یؤتی بها عباده و الا فلم یؤت بما هو مقدمه لها فقصد القربه فیها انما هو لاجل کونها فی نفسها امورا عبادیه و مستحبات نفسیه لا لکونها مطلوبات غیریه و الاکتفاء بقصد امرها الغیری فانما هو لاجل انه یدعوا الی ما هو کذلک فی نفسه حیث إنّه لا یدعو الا الی ما هو المقدمه فافهم

قوله:اشکال و دفع الخ.

اشکال شده است بر اینکه اگر امر غیری بما هو هو را بجا آوردیم هیچ اطاعت و قرب و مثوبتی نداشته باشد پس چطور است حال بعضی از مقدمات مثل طهارات برای صلاه مثل وضوء و غسل و تیمم درحالی که شبهه ای نیست در اینکه امتثال طهارات اطاعت است و قرب الی اللّه است و ثواب دارد اضافه بر اینکه در امر غیری شبهه ای نیست که توصلی می باشد درحالی که در صحت اتیان طهارات را حتما باید بقصد قربت باشد تا حاصل شود.

قوله:اما الثانی الخ.

اما جواب پس تحقیق اینست که مقدمه در صلاه که طهارت باشد بنفسه خودش مستحب است و عبادت است و چونکه غایات این طهارت که مثل نماز باشد توقف دارد بر یکی از این طهارات لابدیم که آن مقدمه را عبادی بیاوریم و الا اگر بقصد قربت نیاوریم

مقدمه برای عبادات نیاوردیم.

پس قصد قربت در طهارات بجهت آنست که این طهارات فی نفسه عبادی می باشند و مستحبات نفسیه هستند نه بجهت آنکه این طهارات مطلوبات غیریه هستند و امر غیری دارند و اکتفاء نمودن بقصد امر غیری در این طهارات اگرچه قصد امر غیری موجب عبادیت نمی شود و قرب و بعدی در آنها نیست الا آنکه چون امر در این طهارات متعلق آن و موضوع آن عبادی می باشد.

از این جهت کافی است که قصد امر غیری را بنمائیم چون در این موارد متعلق امر غیری نیست مگر آن مقدمه ای که عبادی باشد پس اکتفاء بقصد امر غیری در این طهارات کافی است برای عبادیت آنها و لو مکلف امر استحباب نفسی آنها را غافل باشد و قصد نکرده باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند اشکال بر مصنف شده است بر اینکه استحباب نفسی در طهارات ثلث در تیمم دلیل برآن نداریم بلکه در وضوء هم بله ممکن است جواب از این اشکال تمسک کنیم بروایه التراب احد الطهورین به ضمیمه اطلاقاتی که می رساند که طهور فی نفسه مستحب است این اشکال از این جهت برداشته می شود.

و اما اشکال دوم که بر مصنف شده است که ایشان بیان نمود که قصد امر غیری کافی است در عبادیت متعلق آن البته این اشکال باقی است چونکه امر غیری بما هو غیری نه بعدی دارد و نه قربی در او هست همچنان که خود مصنف هم اعتراف بآن نمود و اگر بنا باشد قصد امر غیری در عبادیت متعلقش کافی باشد.

لازمه این حرف آنست که اگر کسی قصد امر غیری نماز ظهر را نمود و باین قصد نماز ظهر را بجا آورد و قصد وجوب نفسی خود ظهر را نکرد چون نماز ظهر مقدمیت و امر غیری دارد برای نماز عصر باید این نماز ظهر صحیح باشد و حال آنکه باطل است بلا اشکال.

بعضی از اعلام جواب از عبادیت طهارات ثلث را داده اند که همچنانی که امر نفسی روی اجزاء نماز مثلا منبسط می شود و امر نفسی ضمنی دارند همچنین شرائط هم امر عبادی نفسی ضمنی دارند از این جهت عبادیت طهارات ثلث نه بجهت امر غیری آنها است و نه بجهت امر استحباب نفسی آنها بلکه بجهت امر نفسی است که ضمنا امر دارد مثل اجزاء دیگر مثل حمد و سوره و رکوع و سجود و غیره.

جواب از این جواب هم اولا اگر امر نفسی روی شرائط برود همچنانی که اجزاء امر نفسی دارند پس فرق بین شرط و جزء نمی باشد در موضوعاتی که اجزاء و شرائطی دارند مثلا نماز و ما قبلا بیان نمودیم نفس شرائط از امر نفسی خارج هستند و امر نفسی روی خود شرائط نمی رود بلکه امر نفسی روی اجزاء است با تقید آنها بشرط و امر نفسی روی تقید رفته است که آن جز عقلی است ولی نفس شرط طرف تقیید است و قید می باشد آن از اوامر نفسیه خارج است.

از این جهت است که بعض موارد نفس شرط غیر اختیاری انسان است نظیر قبله که توجه بقبله مامور به است و نفس قبله امر نفسی ندارد و قبلا در اجزاء داخلیه و خارجیه گذشت که اجزاء داخلیه وجوب غیری ندارند کما لا یخفی.

اشکال دیگری شده است بر طهارات ثلث به اینکه بعد از آنکه امر غیری روی طهارات ثلث آمد استحباب نفسی آنها ممکن نیست باقی بماند چون تضاد است بین وجوب و استحباب و قهرا استحباب مضمحل می شود در ضمن وجوب و باقی مانده وجوب غیری است نه استحباب نفس و وجوب غیری ممکن نیست که عبادی باشد چونکه قبلا گذشت که وجوب غیری بعد و قربی ندارد.

جواب از این اشکال آنست که این مواردی که طهارات ثلث استحباب نفسی دارند مثل موارد دیگری است که وجوب بر آنها وارد شود نظیر نذر و عهد و غیر آنها و در این موارد وجوب مؤکد می شود نه آنکه استحباب از بین برود علاوه بر

آنها در عبادی بودن شیء محبوبیت ذاتی و نفس کافی است و لو امر استحبابی نداشته باشد و قصد ملاک چونکه اصل رجحان باقی است و لو امر آن رفته باشد پس قید استحباب که جواز ترک باشد مبدل شده بعدم جواز ولی اصل رجحان باقی است در آنها و کافی است برای عبادیت آن.

و صحیح در جواب اشکال عبادیت طهارات ثلث آنست که یا قصد امر نفسی آنها را می نماید با غفلت از مقدمه بودن آنها.

در این حال لا اشکال بر اینکه این ها عبادی هستند و لو غافل باشد مکلف از مقدمه بودن آنها و یا آنکه قصد توصل بواجب و قصد آوردن ذی المقدمه را داشته باشد در این حال هم لا اشکال بر اینکه این ها عبادی هستند و لو قائل بشویم که مقدمه واجب واجب نیست شرعا چون عبادیت شیئی لازم نیست که امر عبادی داشته باشد بجهت آنکه اوامر توصلیه را قصد توصل به آنها برای آوردن ذی المقدمه کافی است در عبادیت آنها چون عبادیت شیء دو چیز در او معتبر است یکی آوردن ذات افعال و دوم قصد تقرب به آنها و در ما نحن فیه اینکه دو جهت محرز است از این بیانی که برای تعبدی بودن طهارات ثلث نمودیم و لو قبل از وقت هم بیاورد در عبادی بودن آنها کافی است.

اگر اشکال بشود که مجرد آوردن مقدمه قبل از وقت فرض آنست که امر غیری ندارد و لو امر استحباب نفسی دارد ولی مفروض آنست که قصد امر استحباب نفسی را نکرده بلکه من باب قصد توصل به ذی المقدمه مقدمه را آورد در این حال چگونه ممکن است مجرد قصد توصل عبادی باشد چون فرض آنست که قبل از وقت امر وجوب غیری ندارد و قصد امر نفسی را هم که نداشته و در مواردی که اوامر توصلیه را می توانیم تعبدی قرار بدهیم البته در مواردی است که امر فعلی داشته باشد و لو توصلی ولی ما نحن فیه امری ندارد پس عبادی شدن طهارات ثلث باین وجهی که بیان نمودیم ممکن نیست و صحیح نیست.

جواب آنکه قبلا گذشت بر اینکه شروع در مقدمات واجب شروع در ذی المقدمه می باشد عرفا مثلا اگر مولا امر نمود که بعد از ظهر باید نهار حاضر باشد و عبد قبل از ظهر و لو صبح باشد شروع در تحصیل مقدمات نهار نمود مثل خریدن گوشت و هیزم و نان و آنچه که مقدمات نهار است بلا اشکال عرفا این شخص را می گویند شروع کرده است در امتثال امر مولا و مشغول انجام وظیفه است بله اگر تحصیل مقدمات نه برای امتثال امر مولا باشد بلکه برای جهت دیگری باشد در این موارد امتثال امر مولی نیست پس اشکالی ندارد که مقدمه را بیاوریم قبل از وقت بقصد توصل به ذی المقدمه و لو امر هم نداشته باشد و قائل بشویم که مقدمه واجب وجوب شرعی ندارد علاوه بر این ها که ممکن است شیئی را عبادی قرار بدهیم بملاک آن و به مصلحت آن کافی است آوردن آن شیء در عبادیت آن کما آنکه در باب ترتب ان شاءالله تعالی خواهد آمد.

وجه دیگر برای عبادیت شیئی شکر نعمت پروردگار است یعنی نماز را من بجا بیاورم برای شکر نعم الهی یا برای تحصیل رضای الهی و فرار از غضب آن یا حصول قرب الی اللّه و یا آنکه خدای تعالی اهل برای عبادت است و علی کل عبادی بودن عملی لازم نیست که امر در او باشد کما لا یخفی.

اشکال در آنست که بعد از دخول وقت آیا ممکن است این طهارات ثلث را بقصد امر نفسی آنها بیاوریم و قصد امر غیری را نکنیم البته این مورد در جائی است که مقدمه واجب را وجوب شرعی بدانیم و اگر وجوب شرعی نداشته باشد قصد امر استحباب نفسی و لو بعد از وقت باشد مانعی ندارد و حاصل آنکه بعد از وقت ممکن است قصد امر استحباب نفسی طهارات را بنمائیم و لو امر وجوب غیری هم داشته باشد یا نه.

مرحوم صاحب عروه در عروه می فرماید مانع ندارد در بعض دیگری بنا بر

و قد تفصی عن الاشکال بوجهین آخرین احدهما ما ملخصه ان الحرکات الخاصه ربما لا تکون محصله لما هو المقصود منها من العنوان الذی یکون بهذا العنوان مقدمه و موقوفا علیها فلا بد فی اتیانها بذاک العنوان من قصد امرها.

جواز اجتماع امر و نهی در شیئی واحد از دو جهت چون وضوء جهت استحبابی او و جهت وجوب غیریش دو چیز است از این جهت مانعی ندارد نظیر غصب و مکان مصلی که دو عنوان می باشند و لو مکلف در یکجا جمع کند آنها را ولی این مطلب صحیح نیست چون در مثل طهارات ثلث جهت مقدمی آنها جهت تعلیلی است نه جهت تقییدی و آن کسانی که اجتماع امر و نهی را جایز می دانند در جهت تعلیلی جایز نمی دانند مثلا سیر برای مکه واجب است چون مقدمه اعمال حج است و عنوان مقدمیت علت برای وجوب سیر است نه قید واجب باشد بخلاف صلاه در دار غصبی که آنجا امر و نهی که دارد جهت تقییدی است نه جهت تعلیلی و بحث آن مفصلا خواهد آمد در اجتماع امر و نهی ان شاءالله تعالی کما لا یخفی.

نقض از اشکال طهارات ثلث بدو وجه آنها

اشکال دیگر اینکه قصد توصل کافی است در عبادیت مقدمه اگر این قصد را نمود و یکی از طهارات ثلث را آورد ولی بعدا مانعی پیدا شد و ذی المقدمه را نیاورد آیا این عمل مثل وضوء صحیح است یا نه این اشکال مبتنی است بر اینکه مقدمه واجب را ما واجب بدانیم شرعا و مقدمه موصله را واجب بدانیم چون به ذی المقدمه نرسیده البته باطل است و اما اگر مقدمه واجب را اصلا واجب ندانیم شرعا کما آنکه خواهد آمد یا وجوب آن را مطلقا بدانیم یا با قصد توصل واجب بدانیم در این موارد بلا اشکال وضوء صحیح است.

قوله:و قد تفصی عن الاشکال بوجهین آخرین احدهما الخ:

و به تحقیق که جواب داده اند در تقریرات از اشکال گذشته بر ترتب ثواب بر

لکونه لا یدعو الا الی ما هو الموقوف علیه فیکون عنوانا اجمالیا و مرآه لها فاتیان الطهارات عباده و اطاعه لامرها لیس لاجل ان امرها المقدمی یقضی بالاتیان کذلک بل انما کان لاجل احراز نفس العنوان الذی تکون بذاک العنوان موقوفا علیها

و فیه مضافا الی ان ذلک لا یقتضی الاتیان بها کذلک لامکان الاشاره الی عناوینها التی تکون بتلک العناوین موقوفا علیها بنحو آخر و لو بقصد امرها و صفا لا غایه و داعیا بل کان الداعی الی هذه الحرکات الموصوفه بکونها مأمورا بها شیئا آخر غیر امرها غیر واف بدفع اشکال ترتب المثوبه علیها کما لا یخفی.

و ثانیهما ما محصله ان لزوم وقوع الطهارات عباده انما یکون لاجل ان الغرض من الامر النفسی بغایاتها کما لا یکاد یحصل بدون قصد التقرب بموافقته کک لا یحصل ما لم یؤت بها کذلک لا باقتضاء امرها الغیری و بالجمله وجه لزوم اتیانها عباده انما هو لاجل ان الغرض فی الغایات لا یحصل الا باتیان خصوص الطهارات من بین مقدماتها ایضا بقصد الاطاعه.

طهارات که گذشت بدو وجه آخری که ملخص اول از این جوابها آنست که این حرکات خاصه در طهارات مثل وضوء و غسل به تنهائی مقصود و مقدمه نیستند برای آن عنوانی که ما این طهارات را می خواهیم بیاوریم برای آنها بلکه باید این حرکات را توأم با عنوانی بیاوریم و باید قصد امرش را بیاوریم تا عبادی شود.

قوله:لکونه الخ چونکه این امر غیری دعوت نمی کند الا آن چیزی که مقدمه باشد و مقدمه بودن در جائی است که قصد امرش را بنمائیم و حاصل آنکه مجرد حرکات طهارات ثلث این ها مقدمیت ندارند بلکه یک عنوانی را منضم با حرکات کنیم که آن عنوان قصد

امر آنها می باشد و این قصد امر عنوان اجمالی است برای طهارات ثلث که مقدمه می باشند پس آوردن طهارات را عباده و اطاعه لامرها نیست بجهت امر غیری آنها که اقتضاء بکند به آوردن این مقدمات عباده بلکه عبادیت این طهارات آنست که یقین پیدا بکنیم بر نفس عنوانی که بآن عنوان مقدمه می باشند.

قوله و فیه الخ:

جواب از این حرف آنست که این قسم آوردن اقتضاء نمی کند که مجزی باشد چونکه امکان دارد ما اشاره باین عنوان بنمائیم و این عنوان را بیاوریم ولی بنحو دیگری غیر از غایه یعنی این عنوان را وصفا بیاوریم نه غایه و داعیا مثل اینکه نیت بکند که این وضوء واجب را بجهت خنک شدن می آوریم که داعی باین حرکات در طهارت که توصیف شده بواجب بودن شیئی دیگر باشد غیر از امر او و این جهت عبادی بودن طهارات را درست نمی کند علاوه بر این ها غیر وافی است برای دفع اشکال ترتب ثواب بر او چونکه در اینجا اصلا این طهارات عبادی نشد که بتواند جواب ترتب ثواب را بدهد و برفرض عبادی هم بشود باز اشکال ثواب بر امر غیری باقی است.

دوم از جوابهائی که در تقریرات داده شده است آنست که طهارت را که عبادت قرار می دهیم بجهت آنست که امر نفسی در غایات آنها همچنان که غرض از آنها بدون قصد امر حاصل نمی شود همچنین در مقدمه آنها هم غرض حاصل نمی شود الا بقصد امر عقلا و حاصل آنکه همچنانی که گذشت در باب تعبدی و توصلی که مصنف قصد امر را در عبادات من باب تحصیل غرض لازم دانست عقلا نه من باب امر شرعی پس همچنانی که در نماز مثلا قصد امتثال برای عبادیت آن عقلی می باشد بدون شرعی همچنین در طهارات ثلث هم قصد قربت و قصد امر در آنها من باب تحصیل غرض مولا می باشد نه من باب امر شرعی که امر شرعی امر غیری باشد.

و فیه ایضا انه غیر واف بدفع اشکال ترتب المثوبه علیها.

و اما ما ربما قیل فی تصحیح اعتبار قصد الإطاعه فی العبادات من الالتزام بامرین احدهما کان متعلقا بذات العمل و الثانی باتیانه بداعی الامتثال الاول.

لا یکاد یجزی فی تصحیح اعتبارها فی الطهارات اذ لو لم تکن بنفسها مقدمات(مقدمه-خ)لغایاتها لا یکاد یتعلق بها امر من قبل الامر بالغایات فمن این یجیء طلب آخر من سنخ الطلب الغیری متعلق بذاتها لیتمکن به من المقدمه فی الخارج.

قوله:و فیه ایضا غیر واف الخ جواب از این مطلب آنکه باز اشکال ترتب ثواب بر طهارت ثلث باقی است و این بیان شما دفع آن اشکال را نمی نماید.

عبادی شدن طهارات بدو واجب و جواب آنها

قوله:و اما ما ربما قیل فی تصحیح الخ و ایضا جواب داده شده است در عبادیت طهارات ثلث در تقریرات به اینکه ملتزم بشویم به دو امر اول متعلق بشود بذات عمل مثل آنکه امر بیاید بر وضوء که ذات وضوء را بیاوریم و امر دوم این ذات وضوء را بامتثال امر اولش بیاوریم یعنی وضوئی که مامور به است این صفت و موصوف موضوع امر دوم می شود و بلا اشکال آوردن وضوء بامر اولش عبادی می شود و لو امر دوم خود امر عبادیش را اثبات نمی کند کما لا یخفی.

قوله:لا یکاد یجزی الخ جواب از این تصحیح آنکه صحیح بودن عبادت در طهارات ثلث باین قسمی که بیان کردید ممکن نیست بجهت آنکه امر غیری اول روی ذات وضوء نرفته است چون ذات وضوء بدون قصد قربت و بدون عبادیت آن مقدمه برای

هذا مع ان فی هذا الالتزام ما فی تصحیح اعتبار قصد الطاعه فی العباده علی ما عرفته مفصلا سابقا فتذکر

صلاه نیست و بعد از آنکه مقدمه نشد از اول امر غیری روی وضوء نمی رود و امر غیری که بر وضو وارد نشده در امر اول از کجا می آید امر آخر که از سنخ طلب غیری باشد و آن امر آخر متعلق به وضوء باشد

و حاصل آنکه امر غیری اول روی مقدمه می رود و مقدمه از اول باید عبادی باشد و چون از اول موضوع امر عبادی نیست از این جهت امر اول متعلق بوضوء نمی شود و محلی برای امر دوم باقی نمی گذارد.

جواب از اشکال مصنف آنکه امر اول و لو عبادیت وضوء را تصحیح نمی کند ولی امر دوم که موضوع آن ذات وضوء است با امری که به او شده است که صفت و موصوف را باید بیاورد البته این موضوع موضوع عبادی است نظیر امر اجاره که شخص اجیر شود برای نماز و روزه میت.

قوله:هذا مع ان فی هذا الالتزام الخ.

علاوه برآن اشکالی که نمودیم آن اشکالی که در تعبدی و توصلی گذشت که بعضی ها عبادی بودن اوامر را بدو امر ملتزم شده بودند آن اشکال هم در اینجا می آید و مختصر آن اشکال آنست که امر اول که روی ذات وضو رفته است بامتثال مامور به آیا امر اول ساقط می شود یا نه اگر امر اول ساقط می شود پس جائی و محلی برای امر دوم باقی نمی ماند و اگر ساقط نشود و غرض مولا توقف دارد بر قصد قربت قهرا بحکم عقل قصد قربت را می نماییم چون حصول غرض توقف دارد بر او و بعدا محتاج بامر دوم نمی باشیم.

مخفی نماند اشکال ما هم که قبلا بر مصنف نمودیم در باب توصلی و تعبدی می آید فراجع

الثانی انه قد انقدح مما هو التحقیق فی وجه اعتبار قصد القربه فی الطهارات صحتها و لو لم یؤت بها بقصد التوصل بها الی غایه من غایاتها

نعم لو کان المصحح لاعتبار قصد القربه فیها امرها الغیری لکان قصد الغایه مما لا بد منه فی وقوعها صحیحه فان الامر الغیری لا یکاد یمتثل الا اذا قصد التوصل الی الغیر حیث لا یکاد یصیر داعیا إلا مع هذا القصد

بل فی الحقیقه یکون هو الملاک لوقوع المقدمه عباده و لو لم یقصد امرها بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها اصلا و هذا هو السر فی اعتبار قصد التوصل فی وقوع المقدمه عباده

عبادی شدن طهارات بقصد توصل به ذی المقدمه و لو بدون امر باشد

قوله:الثانی انه قد انقدح الخ دوم از دنباله مطالب قبلی که اول آن در استحقاق ثواب بود آنست که به تحقیقی که واضح شد که چون طهارت امر نفسی استحبابی دارند از این جهت قصد قربت معتبر است در صحت عبادی بودن طهارات و لو اینکه قصد توصلی به غایتی از غایات نداشته باشد مثلا وضوء را بجا می آورد و لو قصد نماز را نداشته باشد و همچنین باقی غایات دیگر

قوله:نعم الخ بله اگر امر غیری مصحح باشد برای اعتبار قصد قربت نه امر نفسی در این حالت باید قصد غایت را بیاوریم تا عبادیت صحیح باشد چونکه امر غیری امتثال نمی شود الا زمانی که قصد توصل بغیر را بیاوریم چونکه امر غیری به تنهائی هیچ قرب و بعدی ندارد لذا باید قصد توصل باشد تا مقدمه عبادی شود.

قوله:بل فی الحقیقه هو الملاک الخ بلکه در حقیقت ملاک برای وقوع مقدمه به عبادی شدن همین قصد توصل است به غایت و لو قصد امر غیری را نکند بلکه اگر امر غیری هم اصلا نباشد یعنی

لا ما توهم من ان المقدمه انما تکون مأمورا بها بعنوان المقدمه فلا بد عند اراده الامتثال بالمقدمه من قصد هذا العنوان و قصدها کذلک لا یکاد یکون بدون قصد التوصل الی ذی المقدمه بها فانه فاسد جدا

ضروره ان عنوان المقدمه لیس بموقوف علیه الواجب و لا بالحمل الشائع مقدمه له و انما کان المقدمه هو نفس المعنونات بعناوینها الاولیه و المقدمیه انما تکون عله لوجوبها

قائل بشویم که مقدمه واجب واجب نیست شرعا باز به واسطه قصد توصل مقدمه عبادی می شود و این مطلب سر در اعتبار قصد توصل است در اینکه مقدمه را عبادی کند یعنی اگر بخواهیم مقدمه عبادی باشد قصد توصل به ذی المقدمه کافی است برای عبادت آن مقدمه چه امر غیری داشته باشد چه اصلا نداشته باشد

رد کسانی که عنوان مقدمیت را لازم در امتثال می دانند

قوله:لا ما توهم من ان المقدمه الخ در تقریرات بیان نموده است که قصد مقدمیت لازم است و گمان نموده اند که مقدمه زمانی مأمور به است که بعنوان مقدمی بودن آورده شود و موقعی که ما خواستیم مقدمه را امتثال بنمائیم لابدیم که قصد عنوان مقدمیت را بنمائیم نظیر چهار رکعت نماز ظهر که اجزاء چهار رکعت را باید بیاوریم با عنوان ظهریت.

و اگر بدون قصد ظهر آوردیم و فقط نیت کند که چهار رکعت نماز بجا می آورم البته این باطل است و قصد مقدمیت عبادی نمی شود الا زمانی که قصد توصل به ذی المقدمه را داشته باشیم که این حرف فاسد است جدا چون زمانی که قصد توصل را آوردیم دیگر احتیاجی به عنوان مقدمیت نداریم و قصد عنوان مقدمیت لازم نیست در عبادیت

قوله:ضروره الخ جواب اینکه واجب توقف بر عنوان مقدمیت که اعتباری است ندارد و همچنین عنوان مقدمیت بحمل شایع مقدمه برای واجب نیست چون آن امر اعتباری

الامر الرابع لا شبهه فی ان وجوب المقدمه بناء علی الملازمه یتبع فی الاطلاق و الاشتراط وجوب ذی المقدمه کما اشرنا الیه فی مطاوی کلماتنا و لا یکون مشروطا بارادته کما یوهمه ظاهر عباره صاحب المعالم رحمه اللّه فی بحث الضد قال و ایضا فحجه القول بوجوب المقدمه علی تقدیر تسلیمها انما تنهض دلیلا علی الوجوب فی حال کون المکلف مریدا للفعل المتوقف علیها کما لا یخفی علی من اعطاها حق النظر

است بلکه مقدمه واجب نفس معنونات می باشد که عمل خارجی است و این عنوان مقدمیت علت برای وجوب آن معنونات هستند مثلا سیر برای مکه واجب است چون این سیر مقدمه برای اعمال حج است پس عنوان مقدمه علت شد برای وجوب سیر نه آنکه سیر با عنوان مقدمه واجب باشد بوجوب مقدمی کما لا یخفی

قوله:الامر الرابع الخ گفتیم قبل از ورود در بحث مقدمه واجب اموری را ذکر می کنیم و امر چهارم از این امور در آنست که وجوب مقدمه بنا بر ملازمه اینکه بگوئیم مقدمه واجب واجب است وجوب این مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه می باشد در اطلاق و اشتراط یعنی اگر وجوب ذی المقدمه مطلق است وجوب مقدمه هم مطلق است و اگر وجوب ذی المقدمه مشروط است مثل نماز ظهر قبل از ظهر وجوب مقدمه هم مشروط است کما اینکه به این مطلب قبلا اشاره نمودیم در بحثهای گذشته

و این مقدمه واجب مشروط به اراده انجام به ذی المقدمه نمی باشد که بگوئیم که اگر مکلف اراده دارد که ذی المقدمه را امتثال نماید مقدمه آنهم واجب است و الا نه کما اینکه از ظاهر عبارت صاحب معالم رحمه اللّه علیه معلوم می شود که ایشان چنین توهمی را نموده اند که ایشان در بحث ضد گفته است بنا بر تسلیم شدن ما بر وجوب مقدمه همانا این وجوب مقدمه مشروط است به اراده مکلف بر امتثال ذی المقدمه

و انت خبیر بان نهوضها علی التبعیه واضح لا یکاد یخفی و ان کان نهوضها علی اصل الملازمه لم یکن بهذه المثابه کما لا یخفی و هل یعتبر فی وقوعها علی صفه الوجوب ان یکون الاتیان بها بداعی التوصل بها الی ذی المقدمه کما یظهر مما نسبه الی شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه بعض افاضل مقرری بحثه

که اگر اراده امتثال ذی المقدمه را نمود مکلف مقدمه واجب می شود بر او کما اینکه این مطلب مخفی نیست بر کسی که دقیق نظر کند در عبارت صاحب معالم و عطا کند حق نظر را

قوله:و انت خبیر الخ مصنف می فرماید و تو دانائی به اینکه تابع بودن مقدمه بر ذی المقدمه واضح است و مخفی نمی باشد اگرچه دلیل بر اصل ملازمه بین مقدمه واجب و ذی المقدمه باین واضحی نمی باشد یعنی دلیل وجوب مقدمه که واجب است یا نه اختلاف است بین علماء که وجوب دارد یا نه و اما بعد از آنکه مقدمه واجب واجب است البته وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و ممکن نیست که وجوب مقدمه مقید به اراده مکلف باشد چون قبلا گذشت که بحث ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه بحث عقلی است نه بحث کلامی و نه بحث فقهی و غیره و اگر ما قائل بشویم که ذی المقدمه وجوبش مطلق است و وجوب مقدمه مقید است لازمه این حرف تفکیک در امور عقلیه است و این معنی محال است چون ما ثابت کردیم که این ملازمه عقلی است و ممکن نیست که عقل این ملازمه را تفکیک قائل بشود

علاوه بر این ها ما در واجبات شرعیه واجبی نداریم که وجوب آن به اراده مکلف باشد که اگر اراده دارد آن شیء را بیاورد واجب باشد و الا نه و این معنی هم محال است بلکه لازم می آید اصلا عصیان و مخالفت در واجبات نشود چون قبل از اراده

او ترتب ذی المقدمه علیها بحیث لو لم یترتب علیها یکشف عن عدم وقوعها علی صفه الوجوب کما زعمه صاحب الفصول قده أو لا یعتبر فی وقوعها کذلک شیء منهما الظاهر عدم الاعتبار

اما عدم اعتبار قصد التوصل فلاجل ان الوجوب لم یکن بحکم العقل الا لاجل المقدمیه و التوقف و عدم دخل قصد التوصل فیه واضح و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم یقصد به ذلک فی غیر المقدمات العبادیه لحصول ذات الواجب

واجب واجب نیست و بعد از اراده و اتیان معصیت نیست و غیر ذلک از مفاسد این قول کما لا یخفی

و آیا معتبر است در واجب بودن مقدمه بر اینکه بگوئیم اگر مقدمه را بداعی توصل به ذی المقدمه آورد واجب است و اگر داعی برای توصل به ذی المقدمه ندارد واجب نمی باشد کما اینکه این مطلب ظاهر می شود از تقریرات بعضی از افاضل که نسبت داده اند به شیخ ما علامه اعلی اللّه مقامه و فرق بین قول مرحوم صاحب معالم و قول شیخنا العلاّمه انصاری اعلی اللّه مقامه آنست که مرحوم صاحب معالم اراده را شرط وجوب می داند در وجوب مقدمه ولی قول مرحوم شیخ قصد توصل را شرط واجب می داند در وجوب مقدمه

قوله:او ترتب ذی المقدمه علیها الخ یا اینکه مثل گمان صاحب فصول بگوئیم اگر رسیدیم به ذی المقدمه معلوم می شود که مقدمه واجب بوده و اگر نرسیدیم به ذی المقدمه معلوم می شود که مقدمه واجب واجب نبوده و این قول را مقدمه موصله می نامند یا اینکه بگوئیم هیچ کدام از این سه قول صاحب معالم و علامه و صاحب فصول معتبر نمی باشد و وجوب مقدمه مطلق است ظاهر آنست که هیچ کدام اعتباری ندارند در وجوب مقدمه.

قوله:اما عدم اعتبار قصد التوصل الخ اما معتبر نبودن قصد توصل در وجوب مقدمه واجب که علامه شیخ انصاری

فیکون تخصیص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص فافهم

نعم انما اعتبر ذلک فی الامتثال لما عرفت من انه لا یکاد یکون الآتی بها بدونه ممتثلا لامرها و اخذا فی امتثال الامر بذیها فیثاب بثواب اشق الاعمال

(ره)فرمود بجهت آنست که وجوب مقدمه نمی بوده باشد بحکم عقل الا زمانی که مقدمه باشد برای ذی المقدمه و ذی المقدمه توقف داشته باشد بر این مقدمه که در این حال عقل حکم می کند بوجوب این مقدمه و دخیل نبودن قصد توصل در وجوب مقدمه یک امر واضحی می باشد چونکه زیادی از واجبات را ما بجا می آوریم درحالی که مقدمه آن را بقصد نیاورده ایم بلکه برای تفریح بوده یا مجبورا مقدمه آوردیم مثلا حج که اگر مقدمه رفتن به حج را برای توصل هم نیاوریم بلکه برای تفریح برویم در مکه ولی در مکه حج را انجام دهیم باز حج ما صحیح است پس بنابراین قصد توصل دخیل و معتبر نیست در مقدمه و از همین جهت است که شیخ انصاری اعتراف نموده که ذی المقدمه ای که بجا آورده شده مکفی است و لو مقدمه آن را به قصد توصل نیاورده باشد البته این حرف در غیر مقدمات عبادیه است چونکه در مقدمه عبادی مثل طهارات ثلث باید عبادی باشد و یک راه عبادی بودن آن قصد توصل است.

قوله:فیکون تخصیص الوجوب الخ پس بنابراین اختصاص دادن وجوب مقدمه را به اینکه باید حتما قصد توصل داشته باشد تا مقدمه واجب واجب باشد این یک حرف بدون دلیل است و بدون مخصص است فافهم

قوله:نعم الخ بله این قصد توصل معتبر است در مقدمه در وقت امتثال یعنی اگر مقدمه را بخواهیم عبادی قرار بدهیم قصد توصل را باید بنمائیم چونکه شناختی قبلا که

فیقع الفعل المقدمی علی صفه الوجوب و لو لم یقصد به التوصل کسائر الواجبات التوصلیه لا علی حکمه السابق الثابت له لو لا عروض صفه توقف الواجب الفعلی المنجز علیه فیقع الدخول فی ملک الغیر واجبا اذا کانت مقدمه لانقاذ غریق او اطفاء حریق واجب فعلی لا حراما و ان لم یلتفت الی التوقف و المقدمیه غایه الامر یکون حینئذ متجریا فیه کما انه مع الالتفات یتجری بالنسبه الی ذی المقدمه فیما لم یقصد التوصل الیه اصلا.

مقدمه عبادی را اگر قصد توصل در آن ننمائیم امتثال ننمودیم و اخذ در مقدمه و شروع در آن شروع در امتثال ذی المقدمه است کما آنکه گذشت در وقتی که قصد داشته باشد فیثاب بثواب اشق الاعمال و این بدیهی است که اگر در مقدمه قصد توصل نمودیم و او را عبادی قرار دادیم ثواب زیادتری بما می دهند به واسطه مقدماتش.

فرق بین قول مصنف بوجوب مقدمه مطلقا و قول شیخ

قوله:فیقع الفعل المقدمی علی صفه الوجوب الخ نتیجه قول مصنف که مقدمه واجب را مطلقا واجب می داند و قول مرحوم شیخ که با قصد توصل واجب می داند آنست که بنابراین مقدمه واجب واجب می باشد و لو قصد توصل هم ننماید یعنی مطلقا واجب است مثل سائر واجبات توصلیه که محتاج به قصد توصل نیستند پس مقدمه واجب است و دیگر حکم سابقش را که حرام می بود ندارد چونکه اگر عارض نمی شد برای مقدمه وجوب فعلی منجز هرآینه حرام بود یعنی در مثل رفتن در ملک غیر که اگر برای انقاذ غریق نباشد حرام است رفتن در آن اگر این رفتن مقدمه شد برای انقاذ غریق یا اطفاء حریق که واجب فعلی است باید فورا انجام بدهد این دخول در ملک غیر بدون اذن سه قسم می شود.

اول واجب می باشد نه حرام اگرچه درحالی که داخل ملک غیر می شود هیچ توجه ندارد که این راه رفتن او مقدمه است برای انقاذ غریق یا نه بلی نهایت امر اینکه چون بدون توجه به مقدمیت این دخول ابتداء وارد شده تجری در مقدمه نمود مثلا

و اما اذا قصده و لکنه لم یأت بها هذا الداعی بل بداع آخر اکده بقصد التوصل فلا یکون متجریا اصلا.

وارد در دار غصبی می شود و التفات ندارد که در اینجا غریق یا حریقی است که حتما واجب است آن را نجات بدهد این دخول در دار غصبی واقعا واجب است ولی در ظاهر چون التفاوت به ذی المقدمه ندارد حرام است و تجری بودن آن این جهت است

دوم اگر با التفات به اینکه باید برود و غریق را نجات دهد وارد شد در ملک غیر ولی قصد انقاذ غریق ندارد در اینجا هم تجری نموده بنسبه به ذی المقدمه چونکه قصد توصل به ذی المقدمه را که انقاذ باشد نداشته است.

طرق وارد شدن در زمین غصبی و واجب و حرام آنها

قوله:و اما اذا قصده الخ سوم قصد انقاذ را مثلا دارد و لکن این دخول او منحصر برای توصل به ذی المقدمه نمی باشد بلکه دواعی دیگری هم دارد مثلا یک واجب دیگر را هم قصد دارد بیاورد در این حال وجوب مقدمه تاکید می شود و هیچ تجری هم ننموده است اصلا مخفی نماند در این موضوع مزاحمت در حقیقت بین حرمت نفسیه که غصب باشد و بین وجوب نفسی که انقاذ غریق و یا احراق حریق باشد و حقیقت تزاحم بین این دو است و این تزاحم توقف ندارد که ما قائل بشویم بوجوب مقدمه مطلقا یا مقید و یا آنکه اصلا بوجوب مقدمه قائل نباشیم چون باز تزاحم بین سلوک در ارض مغصوبه و انقاذ غریق مسلم است و بعد از اینکه انقاذ غریق واجب اهم از حرمت می باشد در اینجا حرمت برداشته می شود و قهرا این حرمتی که برای انقاذ غریق می باشد یعنی مقدمه موصله کما آنکه خواهد آمد بنا بر ملازمه و اما حرمتی که برای انقاذ غریق نباشد بلا اشکال آن حرمت باقی است بله اگر قصد توصل را معتبر بدانیم در حال قصد توصل حرمت برداشته می شود کما آنکه اگر وجوب مقدمه را مطلقا واجب بدانیم مطلقا حرمت برداشته می شود کما لا یخفی

از فوائدی که برای مقدمه واجب بیان نموده اند برای قول مرحوم شیخ و غیره

و بالجمله یکون التوصل بها الی ذی المقدمه من الفوائد المترتبه علی المقدمه الواجبه لا ان یکون قصده قیدا او شرطا لوقوعها علی صفه الوجوب لثبوت ملاک الوجوب فی نفسها بلا دخل له فیه اصلا و الا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به کما لا یخفی.

آن آنست که اگر مکلف وضو گرفت مثلا برای توصل به قرائت قرآن در این حال جایز نیست با این وضو نماز خواندن و همچنین باقی غایات دیگر چون قصد توصل آنها را نداشته در حال وضو گرفتن و اشکال شده است با اینکه وضوء حقیقت واحده است و بعد از اینکه این حقیقت ایجاد شد طهارت بر او مترتب می شود و بعد از وجود طهارت هر غایتی باین وضوء صحیح است بله در غسل ممکن است فائده داشته باشد چون اغسال حقائق مختلفه می باشند و لو در اسم متحداند و بتمام آنها غسل گفته می شود پس اگر غسل برای غایت خاص کرد مثلا برای نماز جایز نیست بآن قرائت چون قصد قرائت نداشته.

جواب در اغسال ایضا آنکه اختلاف در اغسال به اعتبار اسباب آنها است نظیر جنابت و حیض و نفاس و غیره و اما غایات غسل تماما متحد و یکی می باشد که آن طهارت می باشد پس اغسال هم مثل وضو می باشند

فرع دیگری نسبت داده اند بنا بر قول مرحوم شیخ که شخصی که باید چهار نماز به چهار طرف مقدمه بخواند برای اشتباه قبله اگر یک طرف را خواند بدون قصد توصل و ترک باقی نمود این نماز باطل است و لو مطابق واقع باشد چونکه قصد توصل نداشته،جواب آنکه مقدمه علمیه با مقدمه وجودیه فرق دارد کما آنکه گذشت و نماز چهار طرف برای علم بواقع است و آنهم حاصل شده است

قوله:و بالجمله یکون التوصل بها الخ.

حاصل آنکه قصد توصل به مقدمه برای ذی المقدمه از فوائدی است که مترتب می شود بر مقدمه واجب یعنی غرض از مقدمه واجب آنست که انسان برسد به ذی المقدمه

و لا یقاس علی ما اذا اتی بالفرد المحرم منها حیث یسقط به الوجوب مع أنّه لیس بواجب و ذلک لان الفرد المحرم انما یسقط به الوجوب لکونه کغیره فی حصول الغرض به بلا تفاوت اصلا الا انه لاجل وقوعه علی صفه الحرمه لا یکاد یقع علی صفه الوجوب

و غرض شیء را ممکن نیست شرط و قید برای واجب یا وجوب قرار داده بشود چون غرض شیء مترتب را مأمور به می شود نه شرط مامور به و نه جزء او بشود بجهت آنکه گفتیم قبلا که ذات مقدمه واجب است نه مقدمه ای که قصد توصل بآن بشود ملاک وجوب در ذات مقدمه و قصد توصل در وجوب مقدمه اصلا دخیل نیست و اگر قصد توصل دخیل در واجب بود اگر در آن مقدمه ای که بدون قصد توصل آوردیم نظیر آنکه سیر از بلد تا مکه را نه برای حج می رود بلکه برای جهت دیگری این وجوب باید ساقط نشود و حال آنکه اگر آورد مقدمه را بدون قصد توصل بعد از آن اراده دارد که اعمال حج را بجا بیاورد بلا اشکال وجوب مقدمه ساقط شده است نظیر آنکه نماز بدون وضوء را آورد باید مامور به ساقط نشود کما لا یخفی

قوله:و لا یقاس علی اذا اتی بالفرد المحرم الخ یعنی در این موردی که گفتیم بدون قصد توصل آورد واجب ساقط می شود آن فرد را بفرد محرم قیاس نباید کرد چون اگر فرد محرم را مثلا از طریق غصبی و حرام رفت برای مکه و لو به واسطه این مقدمه حرام غرضی حاصل می شود با اینکه این مقدمه حرام واجب نبود علت آن آنست که فرد محرم مقترن بمانع است که حرام باشد بعد از آنکه حرام محقق است البته وجوب در اینجا حاصل نمی شود و لو در سقوط غرض مثل مقدمه مباح که بدون قصد توصل آورد متحدند و غرض ساقط می شود الا آنکه فرقی که دارند در مقدمه ای که بدون قصد توصل آورد مقتضی در آن موجود و بلا مانع است ولی مقدمه حرام اگرچه مقتضی دارد ولی مقترن بمانع است

و هذا بخلاف هاهنا فانه ان کان کغیره مما یقصد به التوصل فی حصول الغرض فلا بد ان یقع علی صفه الوجوب مثله لثبوت المقتضی فیه بلا مانع و الا لما کان یسقط به الوجوب ضروره و التالی باطل بداهه فیکشف هذا عن عدم اعتبار قصده فی الوقوع علی صفه الوجوب قطعا و انتظر لذلک تتمه توضیح و العجب انه شدد النکیر علی القول بالمقدمه الموصله و اعتبار ترتب ذی المقدمه علیها فی وقوعها علی صفه الوجوب علی ما حرره بعض مقرری بحثه قده بما یتوجه علی اعتبار قصد التوصل فی وقوعها کذلک فراجع تمام کلامه زید فی علو مقامه و تأمل فی نقضه و ابرامه.

قوله:و هذا بخلاف هاهنا ایضا و این مطلب که بیان نمودیم به خلاف آنجائی است که مقتضی دارد بدون مانع یعنی در جائی که مقدمه را بدون قصد توصل آورد مثل آنجائی می ماند که با قصد توصل آورده باشد در حصول غرض پس باید در هر دو مورد واجب باشد چه قصد توصل بنماید و چه ننماید چون مقتضی در هر دو موجود است بلا مانع و اگر مقتضی در مقدمه ای که بدون قصد توصل می آورد این مقتضی نباشد باید وجوب ساقط نشود و حال آنکه سقوط وجوب مقدمه ضروری است و تالی باطل است بداهه

پس کشف می کنیم از این بیانی که ذکر شد که قصد توصل در وجوب مقدمه لازم نیست قطعا و منتظر باش برای این مطلب تتمه توضیح آن را و عجب آنست که مرحوم شیخ انصاری تشدید نموده انکار به مقدمه موصله را و فرموده است که اعتبار ترتب ذی المقدمه بر مقدمه لازم نیست در وجوب آن بنا بر آنچه را که تحریر نموده است بعض مقرر بحثش قدس سره بآن اشکالی که بر صاحب فصول نموده است همان اشکال بر خود ایشان متوجه است که قصد توصل را در وجوب مقدمه لازم می داند پس رجوع کن تمام کلام او را زید فی علو مقامه و تامل کن در نقض و ابرام آن کلام

و اما عدم اعتبار ترتب ذی المقدمه علیها فی وقوعها علی صفه الوجوب فلانه لا یکاد یعتبر فی الواجب الا ما له دخل فی غرضه الداعی الی ایجابه و الباعث علی طلبه و لیس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما امکن حصول ذی المقدمه ضروره انه لا یکاد یکون الغرض الا ما یترتب علیه من فائدته و اثره و لا یترتب علی المقدمه الا ذلک و لا تفاوت فیه بین ما یترتب علیه الواجب و ما لا یترتب علیه اصلا و انه لا محاله یترتب علیهما کما لا یخفی

و ملخص آنچه را که مرحوم شیخ رد بر صاحب فصول نموده است بنا بر بیان بعض اعلام قدس سره سه جهت است.

اول آنکه وجه در وجوب مقدمه عقل است باین معنی که اگر مقدمات تحصیل نشود این عدم تحصیل موجب عدم تحصیل ذی المقدمه است یعنی عدم مقدمات موجب عدم ذی المقدمه است

دوم آنکه قول بوجوب مقدمه موصله سبب می شود که مقدمه مطلق را واجب بدانیم بجهت آنکه امر بمقید بقید خارجی تابع است امر بذات مقید را

سوم آنکه وجدانی است که مقدمات را که آوردیم امر به آنها ساقط است و انتظار برای وجود ذی المقدمه بر آنها لازم نیست و اگر وجود آنها بذاتها دخیل در وجوب نباشد هرآینه برای سقوط امر وجهی نباید داشته باشد مثلا اگر کسی مقدمات حج را آورد و اول میقات گاه خواسته باشد اعمال حج را بیاورد بلا اشکال امر بمقدمات حج ساقط است در این حال و حال آنکه هنوز ذی المقدمه وجود پیدا نکرده و اول امتثال آن می باشد کما لا یخفی

و همین اشکالات وارد بر مرحوم شیخ است کما آنکه گذشت

رد قول صاحب فصول بوجوب مقدمه موصله

قوله:و اما عدم اعتبار ترتب ذی المقدمه علیها الخ قول سوم در بابت وجوب مقدمه واجب قول صاحب فصول است و قول اول قول مرحوم صاحب معالم بود و قول دوم قول شیخ انصاری بود که گذشت

و اما ترتب الواجب فلا یعقل ان یکون الغرض الداعی الی ایجابها و الباعث علی طلبها فانه لیس باثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها فی غالب الواجبات فان الواجب الا ما قل فی الشرعیات و العرفیات فعل اختیاری یختار المکلف تاره اتیانه بعد وجود تمام مقدماته و اخری عدم اتیانه فکیف یکون اختیار اتیانه غرضا من ایجاب کل واحده من مقدماته مع عدم ترتبه علی تامها فضلا عن کل واحده منها

و صاحب فصول قائل است بوجوب مقدمه موصله باین معنی که اگر ذی المقدمه بعد از مقدمات وجود خارجی پیدا کرد آن مقدمات واجب بوده و اگر مقدمات ما را به ذی المقدمه نرساند واجب نیست

جواب از این مطلب آنست که غرض هر شیء باید مترتب بر او بشود بعد از امتثال و در مقدمه واجب آنچه دخیل در غرض است و سبب شده در ایجاب مقدمه واجب و باعث بر طلب مقدمه شده است غرض از آن نیست مگر حاصل شدن آن مقدماتی که اگر حاصل نمی شد ممکن نبود حصول ذی المقدمه و وجود آن در خارج یعنی غرض از وجوب مقدمه تمکن مکلف است به ذی المقدمه که اگر مقدمه حاصل نمی شد ممکن نبود وجود ذی المقدمه در خارج و این مطلب ضروری است که غرض باید مترتب برآن فعلی که واجب شده است باشد و این غرض و فائده ای که ما گفتیم مترتب نمی شود مگر بر این مقدمه ای که ما بیان کردیم که وجوب مطلق باشد و تفاوتی در این غرض نیست بین آنکه مترتب بشود بر او ذی المقدمه و بین آنکه مترتب نشود اصلا و این غرض که ما بیان نمودیم لا محاله مترتب می شود بر این دو قسم یعنی چه مقدمه موصله باشد و چه غیر موصوله کما لا یخفی

بیان غرضی هر شیء و غرض از وجوب مقدمه واجب

قوله:و اما ترتب الواجب الخ و اما ترتب واجب بر مقدمات که این غرض از وجوب مقدمه باشد این جهت ممکن نیست که سبب و داعی بشود بر وجوب مقدمه و باعث بر طلب آن بشود بجهت

نعم فیما کان الواجب من الافعال التسبیبیه و التولیدیه کان مترتبا لا محاله علی تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته

آنکه وجود ذی المقدمه در خارج اثر تمام مقدمات نیست در غالب واجبات فضلا از آنکه اثر یکی از مقدمات باشد مثلا ممکن است انسان تمام مقدمات واجب را مثل سیر برای حج بیاورد ولی اول اعمال حج که وجود ذی المقدمه باشد ممکن است ذی المقدمه را بیاورد و ممکن است نیاورد.

در این حال وجوب مقدمات ساقط شده چون غرض از آنها حاصل شد و از اینجا معلوم می شود که مطلق مقدمه واجب است نه مقدمه موصله چه این واجب واجبات شرعیات باشد و چه واجبات عرفیات چون آوردن ذی المقدمه در خارج فعل اختیاری مکلف است ممکن است بعد از تمام مقدمات آن ذی المقدمه را بیاورد و ممکن است نیاورد و ما قبلا بیان نمودیم که غرض وجوب هر شیء بعد از امتثال باید حاصل شود و غرض در وجوب مقدمه آن بود که اگر مقدمات واجب را تحصیل نکرده بود مکلف ممکن نبود وجود ذی المقدمه را در خارج بیاورد.

پس بنابراین بیانی که نمودیم وجود خارجی ذی المقدمه غرض از ایجاد مقدمه نمی باشد بلکه غرض همان معنائی است که بیان کردیم.

جواب از مصنف آنکه تمکن مکلف از ذی المقدمه قبل از آوردن مقدمات حاصل بود چون به واسطه مقدمات قدرت بر ذی المقدمه دارد پس تمکن مکلف غرض از وجوب مقدمات ممکن نیست باشد و وجوب مقدمات قدرت تکوینی مکلف نمی دهد قوله:نعم فیما کان الواجب الخ بلکه اگر واجب یعنی ذی المقدمه از مسببات تولیدیه باشد که بمجرد وجود سبب البته وجود مسبب مترتب برآن می شود لا محاله چون معلول تخلف از علت خودش ممکن نیست بنماید در این موارد ممکن است بگوئیم ذی المقدمه مترتب بر مقدمات می شود مثل احراق و طلاق و عتق و غیره که بمجرد ایجاد سبب آنها وجود

و من هنا قد انقدح ان القول بالمقدمه الموصله یستلزم انکار وجوب المقدمه فی غالب الواجبات و القول بوجوب خصوص العله التامه فی خصوص الواجبات التولیدیه

فان قلت ما من واجب إلا و له عله تامه ضروره استحاله وجود الممکن بدونها فالتخصیص بالواجبات التولیدیه بلا مخصص

خارجی پیدا می کنند کما لا یخفی.

قوله:و من هنا قد انقدح الخ اشکال دوم صاحب کفایه بر صاحب فصول آنست که از مطالب قبلی واضح شد که قول به مقدمه موصله که صاحب فصول بآن قائل بود مستلزم اینست که انکار نمائیم وجوب مقدمه را در غالب واجبات چونکه در اکثر واجبات بعد از اتیان مقدمه امکان دارد که ما ذی المقدمه را انجام ندهیم و اینکه قائل بشویم بخصوص وجوب علت تامه در خصوص واجبات تولیدیه یعنی بگوئیم فقط در واجباتی که ذی المقدمه آن اختیاری ما نیست در آنجا فقط مقدمه وجوب دارد مثل عتق که اسباب آن اختیاری است و بعد از مقدمه که به واسطه اعتقت انجام می شود ذی المقدمه که حریت باشد ناچار می آید و اختیاری مکلف نیست که بتواند جلوی او را بگیرد و این مطلب را خود صاحب فصول هم قائل نیست بلکه می گوید در واجبات تولیدیه و غیر تولیدیه مطلقا مقدمه موصله واجب است.

قوله:فان قلت الخ اگر اشکال شود که هیچ واجبی نیست الا اینکه آن واجب یک علت تامه ای دارد و ضروری است که شیء ممکن وجود پیدا نمی کند بدون آن علت تامه و اینکه شما وجوب را مختص نمودیم در واجبات تولیدیه این مدعی بدون دلیل است چون غیر واجبات تولیدیه هم محتاج به علت تامه می باشند چون آنها هم ممکن هستند

قلت نعم و ان استحال صدور الممکن بلا علة الا ان مبادی اختیار الفعل الاختیاری من اجزاء علته و هی لا تکاد تتصف بالوجوب لعدم کونها بالاختیار و الا لتسلسل کما هو واضح لمن تامل

و لانه لو کان معتبرا فیه الترتب لما کان الطلب یسقط بمجرد الاتیان بها من دون انتظار لترتب الواجب علیها بحیث لا یبقی فی البین الا طلبه و ایجابه کما اذا لم یکن هذه بمقدمه او کانت حاصله من الاول قبل ایجابه

و ممکن علت می خواهد پس واجبات غیر تولیدیه مثل تولیدیه می باشند اگرچه در اتیان ذی المقدمه در واجبات تولیدیه زودتر انجام می گیرد تا در واجبات غیر تولیدیه.

رد قول مصنف که اراده اختیاری نیست و اقوال در آن

قوله:قلت نعم الخ جواب اینکه بله اگرچه محال است شیء ممکن بدون علت باشد الا اینکه مبادی فعل اختیاری که اجزاء اراده باشد که عبارت از تصور و تصدیق و میل و جزم بفعل تمام این ها از اجزاء علت می باشد و این اراده متصف بوجوب نیست چونکه اختیاری نمی باشد و شیء غیر اختیاری متصف بوجوب نمی شود چون اگر اراده اختیاری باشد لازم می آید تسلسل کما اینکه این مطلب واضح است برای کسی که تأمل نماید در مطلب.

جواب آنکه در جلد اول گذشت که اراده اختیاری است و اختیاریت آن بنفس خودش است علاوه بر اینکه نقل از صاحب فصول شده که ایشان اراده را اختیاری می دانند و بنابراین نفس اراده هم مأمور به باشد مانعی ندارد کما آنکه زیادی از علماء اعلام قائل باختیاری بودن اراده می باشند نظیر مرحوم مشکینی و آیت اللّه آملی در همین بحث بیان نموده اند و غیر آنها و این اشکال صاحب کفایه در واجبات تولیدیه هم می آید چون مقدمه آنها که مثل اعتق باشد با اراده جزء سبب است و اگر سبب اختیاری نشد مسبب هم غیر اختیاری است کما لا یخفی.

ص:240

مع ان الطلب لا یکاد یسقط الا بالموافقه او بالعصیان و المخالفه او بارتفاع موضوع التکلیف کما فی سقوط الامر بالکفن او الدفن بسبب غرق المیت احیانا او حرقه و لا یکون الاتیان بها بالضروره من هذه الامور غیر الموافقه.

قوله:و لانه لو کان معتبرا فیه الترتب الخ اشکال سوم صاحب کفایه بر صاحب فصول آنست که اگر در وجوب مقدمه معتبر باشد و شرط باشد ترتب یعنی بگوئیم حتما باید ذی المقدمه بعد مقدمه بیاید تا مقدمه واجب باشد در این حال باید طلب و خواستن مقدمه ساقط نشود بمجرد اتیان مقدمه تنها بدون ذی المقدمه و دیگر انتظاری نباید باشد چونکه این مقدمه در حالی واجب بوده که مترتب بر ذی المقدمه می بود به طوری که باقی نمی ماند در این بین الا طلب آن ذی المقدمه و ایجاب آن ذی المقدمه و قوله الا طلبه و ایجابه این ضمیرها برمی گردد به ذی المقدمه مثل اینکه این ذی المقدمه اصلا احتیاج به مقدمه نداشته باشد یا اینکه قبل از وجوب ذی المقدمه این مقدمه حاصل شده بوده است

مثل اینکه شخصی برای کاری به مکه رفته در میقاتگاه مستطیع شده است که اینجا احتیاج به مقدمه ندارد چون قبل از استطاعت مقدمه رفتن تا میقاتگاه حاصل شده بوده برای او

سقوط تکلیف به یکی از سه چیز می شود

قوله:مع ان الطلب لا یکاد یسقط الخ.

و حاصل آنکه طلب هر واجبی چه واجب نفسی و چه واجب غیری ساقط نمی شود مگر به یکی از این سه حالت یا موافقت و اتیان و یا اینکه مخالفت نماید و عصیان کند و یا اینکه اصلا موضوع تکلیف معدوم شود مثل اینکه وجوب کفن و دفن ساقط می شود درحالی که میت معدوم شود به واسطه غرق شدن یا سوختن و در اینجا بالضروره هیچ کدام از این سه امر نیست مگر موافقت پس معلوم می شود که وجوب مقدمه ایصال شرط آن نیست بلکه مطلق مقدمه واجب است

ان قلت کما یسقط الامر بتلک الامور کذلک یسقط بما لیس بالمامور به فیما یحصل به الغرض منه کسقوطه فی التوصلیات بفعل الغیر او المحرمات

قلت نعم و لکن لا محیص عن ان یکون ما یحصل به الغرض من الفعل الاختیاری للمکلف متعلقا للطلب فیما لم یکن فیه مانع و هو کونه بالفعل محرما

ضروره انه لا یکون بینهما تفاوت اصلا فکیف یکون احدهما متعلقا له فعلا دون الآخر.

قوله:ان قلت کما یسقط الخ اگر کسی اشکال کند که سقوط امر همچنان که به یکی از امور ثلاثه که ذکر شد ساقط می شود همچنین به یکی از این دو امر دیگر که فعل غیر باشد یعنی شخص دیگری مأمور به را انجام بدهد چون فرض آنست که مامور به توصلی است و بفعل غیر ساقط می شود یا بفعل محرم و سقوط امر به یکی از امور ثلاثه قبلی نشد بلکه به یکی از این دو وجه که ذکر کردیم ممکن است ساقط شود ایضا

قوله:قلت نعم الخ جواب آنکه بله چاره ای نیست که غرض به یکی از این دو امر هم ساقط می شود ولی فعل اختیاری مکلف که متعلق طلب و وجوب باشد در آنجائی است که مانعی از وجوب نباشد یعنی فعل محرم نباشد مثل سیر در زمین غصبی برای حج

قوله:ضروره انه الخ و این فعل اختیاری مکلف که مانع بر طلبش نباشد ضروری است که تفاوت بین مقدمه موصله و غیر موصله ندارد و بعد از آنکه تفاوتی ندارد و غرض بر هریکی از این ها حاصل می شود چگونه ما متعلق امر را مقدمه موصله قرار بدهیم و مقدمه غیر موصله را بگوئیم واجب نیست

اشکال چهارم که بر صاحب فصول نموده اند که قول بوجوب مقدمه موصله لازم می آید از این قول یا دور یا تسلسل.

اما بیان دور آنست که ترتب واجب نفسی فرض آنست که قید وجوب مقدمه می باشد یعنی در وقتی مقدمه واجب،واجب است که ذی المقدمه وجود خارجی پیدا بکند و لازمهٔ این حرف آنست که ترشح پیدا بکند وجوب غیری از مقدمه بواجب نفسی و واجب نفسی در وجوب بر او وارد شود یکی واجب نفسی که از اول وجوب بر او وارد می شود دوم آنکه چون این واجب نفسی قید واجب غیری است وجوب غیری از خودش بر خودش وارد شود و این معنی دور واضحی است ایضا لازم می آید تحصیل حاصل چونکه وجوب مقدمه توقف دارد بر وجود ذی المقدمه و ذی المقدمه چون قید مقدمه موصله است باید وجود خارجی پیدا کند تا مقدمه واجب شود وجود ذی المقدمه بلا اشکال توقف دارد بر وجود مقدمه پس وجود ذی المقدمه توقف دارد بر وجود ذی المقدمه.

جواب از این اشکال وجوب نفسی توقف ندارد بر وجوب غیری بلکه وجوب آن بدلیل مثل اقیموا الصلاه و غیره می باشد نهایت آنکه برفرض اول لازم می آید دو وجوب وجوب نفسی و وجوب غیری و قبلا گذشت که مثل این موارد تاکید و مشدد می شود محل وجوب.

و جواب از اشکال دوم آنکه مقدمه در خارج دو قسم می باشد موصله و غیر موصله و چه مانعی دارد که مولا بفرماید آن مقدمه ای که می رسد به ذی المقدمه آن مقدمه مطلوب من می باشد نه غیر آن کما آنکه مولا بگوید اگر پسر مرا پیدا کردی فلان قدر مزد به تو می دهم و اگر پیدا نکردی و لو گردش زیادی بنمائی چیزی به تو نخواهم داد و عنوان موصله اشاره است بخارج و حاصل آنکه بعد از آنکه شرط متاخر را ما جائز دانستیم بلکه گفتیم در موضوعات مرکبه حتما باید قائل شویم نظیر صلاه چون وجوب حمد در نماز در وقتی است که سلام آخر نماز آورده شود نه مطلقا همچنین وجوب اجزاء و اقرار مقدمه در وقتی واجب است که ذی المقدمه بعدا پیدا شود نه مطلقا.

و از اینجا جواب مصنف ایضا داده می شود که سقوط یا بامتثال است یا بعصیان

یا بانتفاء موضوع جواب آنکه مجرد اتیان مقدمه سقوط امر ندارد تا باقی آورده شود با ذی المقدمه کما لا یخفی.

و اما بیان وجه تسلسل آنکه ذات مقدمه بنا بر مقدمه موصله جزء مقدمه موصله است سؤال می کنیم آیا ذات مقدمه واجب است یا بقید موصله اگر ذات مقدمه واجب باشد خلف است و اگر موصله نقل کلام در آن خواهیم نمود الی ان تسلسل.

جواب آنکه عنوان موصوله اشاره بخارج است بآن حصه که ملازم است با ذی المقدمه کما آنکه گذشت نه قید واجب و نه قید وجوب است بلکه غرضی از وجوب ذی المقدمه ایصال است و غرضی جزء موضوع یا شرط حکم گرفته نمی شود کما آنکه مصنف جواب مرحوم شیخ انصاری را در لزوم قصد عنوان مقدمه داد و آنکه قصد عنوان مقدمه لازم نیست در جائی که فرموده و بالجمله یکون التوصل بها الی ذی المقدمه من الفوائد المترتبه علی المقدمه الواجبه الی آخر کلامه زید فی علو مقامه.

دو غرض در وجوب مقدمه می باشد

و حاصل آنکه دو غرض از وجوب مقدمه می باشد.

اول سد عدم هر مقدمه ای از خود یعنی ذی المقدمه از جهت این مقدمه که آورده شد مانع وجودی ندارد ولی نسبت بباقی مقدمات که آورده نشده مانع موجود است غرض دوم که تمام مقدمات در آن شریکند آنست که تمام مقدمات برای رسیدن به ذی- المقدمه و ایصال بآن می باشد که اگر به ذی المقدمه نرسیدیم اصلا آوردن مقدمات اثر و فائده ندارد و لو تمام آنها را بیاوریم و بنابراین باید دو غرض در نظر داشته باشد بلکه غرض ایصال باید باشد و هر فعلی اوسع از غرض آن ممکن نیست باشد بنابراین چون غرض از مقدمه وصول به ذی المقدمه است قهرا آن مقدمتی واجب می شود که ایصال در آن باشد نه مطلقا بعضی از اعلام در شرح کفایه تقسیم نموده اند مقدمه موصله را در هفت قسم تا آنجائی که می فرماید:

و قد استدل صاحب الفصول على ما ذهب اليه بوجوه حيث قال بعد بيان ان التوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ما هذا لفظه و الذى يدلک على هذا يعنى الاشتراط بالتوصل ان وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقليه فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور.

السابع ان يكون نفس وجود ذى المقدمه شرطا لوجوب المقدمه اما على نحو الشرط المتقدم او على نحو الشرط المتاخر و قد عرفت ان لازمه ترشح الوجوب من ذى المقدمه عند سقوط وجوبه على الاول و التفكيک بين الاطلاق على الثانى.

يعنى بنا بر شرط متاخر كه مقدمه موصله را قرار دهيم لازم مى آيد كه ذى المقدمه وجوب آن مطلق باشد ولى وجوب مقدمه مقيد بقيد ايصال باشد جواب آنكه بعد از حكم عقل كه مأمور به اوسع از غرض محال است تقييد مقدمه مانع ندارد كما آنكه گذشت.

قول پنجم بوجوب مقدمه وجوب مقدمه است در حين ايصال نه مشروط بايصال است و نه مطلقا بلكه در حين ايصال واجب است على نحو قضيه حينيه و چون ما جواب اشكالات مقدمه موصله را داديم اشكالات حين ايصال بطريق اولى دفع آن معلوم مى شود و بقول بعض اعلام مثل آنكه آن كسانى كه قائل باين قول شدند از جواب اشكالات مقدمه موصله مانده اند و على كل بحث آن در مطولات است كما لا يخفى.

بيان ادله صاحب فصول بر مقدمه موصله

قوله:و قد استدل صاحب الفصول الخ:

و استدلال نموده صاحب فصول بر مدعاى خودش كه مقدمه موصله باشد به وجوهى و بعد از آنكه بيان نموده كه مقدمه موصله از قبيل شرط وجود است براى ذى المقدمه نه از قبيل شرط وجوب و مخفى نماند كه شرط وجود و واجب و ماده يكى است و شرط وجوب و هيئت هم يكى مى باشد و فرق بين اين ها آنست كه در مثل استطاعت كه شرط وجوب مى باشد واجب نيست تحصيل كند آن را بلكه بايد خودبخود پيدا شود ولى شرط وجود و واجب و ماده واجب است كه در بعض موارد انسان تحصيل

و ایضا لا یابی العقل ان یقول الامر الحکیم ارید الحج و ارید المسیر الذی یتوصل به الی فعل الواجب دون ما لم یتوصل به الیه بل الضروره قاضیه بجواز تصریح الامر بمثل ذلک کما انها قاضیه بقبح التصریح بعدم مطلوبیتها له مطلقا او علی تقدیر التوصل بها الیه و ذلک آیه عدم الملازمه بین وجوبه و وجوب مقدماته علی تقدیر عدم التوصل بها الیه

کند آن را مثل وضوء و قبله و غیره از شرائط نماز.

و بعد از این مطالب صاحب فصول بیان نموده آنچه که دلالت می کند برای اینکه مقدمه باید موصله باشد آنست که وجوب مقدمه زمانی که به واسطه ملازمه عقلیه پیدا می شود عقل بیشتر از این را حکم نمی کند یعنی عقل حکم به مقدمه توصلیه یا غیره را نمی کند بلکه فقط حکم به مقدمه موصله می نماید و حکم می کند آن مقدمه ای که ما را به ذی-المقدمه برساند وجوب دارد و این اندازه متیقن است و قطعی حکم عقل است و باقی افراد دیگر که مقدمه قصد توصل باشد یا اراده بواجب باشد یا مطلق مقدمه حکم عقل در این ها قطعی نیست بلکه مشکوک است و متیقن حکم عقل همان موصله است فقط کما لا یخفی.

قوله:و ایضا لا یابی العقل الخ.

دلیل دوم صاحب فصول بر مدعی خودش که مقدمه موصله باشد آنست که می گوید ابی و امتناع ندارد عقل که بگوید شخص آمر حکیمی بعبد خودش که من اراده حج را دارم از تو و می گوید من آن مسیری را اراده دارم که تو را برساند بفعل واجب که همان حج می باشد و غیر از این راه را اراده ندارم بلکه مطلب ضروری است نه اینکه مجرد احتمال عقل باشد که ضرورت عقلاء حکم می کند به اینکه جایز است آمر حکیم چنین امری را بنماید.

کما اینکه ضروره قاضی است به اینکه قبیح است اگر مولا بگوید من اراده حج را از تو دارم و لیکن اراده مقدمه او را که طی مسافت مسیر باشد ندارم چه مقدمه

و ایضا حیث ان المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها الی الواجب و حصوله فلا جرم یکون التوصل بها الیه و حصوله معتبرا فی مطلوبیتها فلا تکون مطلوبه اذا انفکت عنه و صریح الوجدان قاض بان من یرید شیئا بمجرد حصول شیء آخر لا یریده اذا وقع مجردا عنه و یلزم منه ان یکون وقوعه علی وجه المطلب منوطا بحصوله انتهی موضع الحاجه من کلامه زید فی علو مقامه

موصله باشد و چه مطلق باشد که اینجا مولا نمی تواند چنین امری را بکند چونکه ذی المقدمه که حج باشد توقف دارد بر مسیری که ما را برساند به حج و این حکم عقل و حکم ضروره دلیل است بر اینکه اگر مقدمه را مقدمۀ موصله قرار ندهیم ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه نمی باشد عقلا و آن ملازمه ای که عقل می بیند بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه موصله می باشد.

قوله:و ایضا حیث ان المطلوب بالمقدمه الخ.

دلیل سوم صاحب فصول آنست که می گوید مقدمه فقط در جائی مطلوب واقع می شود که برساند ما را بواجب یعنی طلبی که روی مقدمه رفته است و مقدمه واجب شده است،فقط در مقدمه موصله است،پس ناچار مقدمه موصله معتبر می باشد در مطلوبیت پس اگر این مقدمه منفک بشود از ذی المقدمه و ما را نرساند به ذی المقدمه مطلوب ما نمی باشد و وجدان انسان حاکم است به اینکه اگر کسی اراده دارد شیئی را که برای حصول شیء آخری می باشد و غرضش شیئی دیگر می باشد اگر آن فعل از آن غرض منفک بشود آن فعل را نمی خواهد پس بنابراین در جائی مقدمه معتبر می باشد و مطلوب است که ما را به ذی المقدمه برساند و غرض از مقدمه رسیدن به ذی المقدمه می باشد انتهی موضع حاجت از کلام صاحب فصول زید فی علو مقامه.

و قد عرفت بما لا مزید علیه ان العقل الحاکم بالملازمه دل علی وجوب مطلق المقدمه لا خصوص ما اذا ترتب علیها الواجب فیما لم یکن هناک مانع عن وجوبه کما اذا کان بعض مصادیقه محکوما فعلا بالحرمه

لثبوت مناط الوجوب حینئذ فی مطلقها و عدم اختصاصه بالمقید بذلک منها

غرض از وجوب مقدمه علی قول مصنف و صاحب فصول

قوله:و قد عرفت بما لا مزید علیه الخ.

جواب از صاحب فصول آنکه عقلی که حاکم است به ملازمه و مقدمه را واجب می کند آن حکم عقل در مطلق مقدمه است و مطلق مقدمه را واجب می داند نه خصوص آن مقدمه ای که مترتب بشود بر او واجب که مقدمه موصله باشد البته این مطلق مقدمه واجب در جائی است که مانع از وجوب آن نباشد کما آنکه بعض مصادیق مقدمه محکوم باشد فعلا به حرمت و اگر بعضی افراد محرم فعلی شد البته وجوب ندارد و لو غرض ساقط می شود بآن فعل محرم اگر عبادی نباشد آن مقدمه کما آنکه گذشت.

قوله:لثبوت مناط الوجوب الخ.

این حکم عقلی که گفتیم در مطلق مقدمه هست بجهت آنست که غرض از وجوب مقدمه تمکن مکلف است باتیان ذی المقدمه یعنی اگر مقدمات را نیاورد قهرا تمکن به ذی المقدمه ندارد و این غرض که تمکن باشد در مطلق مقدمات است چه موصله و چه غیر موصله و تخصیص به موصله ندارد کما لا یخفی.

جواب از مصنف آنکه قبلا گذشت که تمکن به ذی المقدمه غرض از وجوب ذی المقدمه نمی باشد چونکه قبل از آنکه امر شارع برای مقدمه بیاید مکلف متمکن از ذی المقدمه بود و این غرض حاصل بود و می تواند ذی المقدمه را به واسطه آوردن مقدماتش بیاورد و قدرت بر شیئی لازم نیست بلا واسطه باشد بلکه مع الواسطه هم مقدور است و لذا اگر کسی قائل بوجوب آن نشد باز قدرت تکوینی مکلف دارد که ذی المقدمه را بیاورد مع الواسطه و امر بوجوب مقدمات قدرت تکوینی برای مکلف

و قد انقدح منه انه ليس للامر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلک التصريح و ان دعوى ان الضروره قاضيه بجوازه مجازفه كيف يكون ذا مع ثبوت الملاک فى الصورتين بلا تفاوت اصلا كما عرفت

تحصيل نمى كند كما آنكه قبلا گذشت.

رد مصنف ادله صاحب فصول را در مقدمه موصله

قوله:و قد انقدح منه انه الخ.

مصنف مى فرمايد در جواب دوم مرحوم صاحب فصول كه براى آمر حكيم كه غير مجازف است و حرف لغو نمى زند جايز نيست تصريح كند و بگويد من فقط مقدمه موصله را مى خواهم نه غير موصله و اين دعوائى كه صاحب فصول دعواى ضروره نمود كه جايز است تصريح باين مطلب اين دعوى مجازف و بى مدرک است چگونه مى تواند آمر حكيم تصريح كند به اراده مقدمه موصله با اينكه ملاک در هر دو صورت بدون تفاوت در بين آنها است يعنى ملاک وجوب مقدمه و غرض از مقدمه كه گفتيم تمكن مكلف است به ذى المقدمه و اين تمكن در مقدمه موصله و غير موصله هر دو مى باشد

جواب از اين مطلب مصنف آنست كه قبلا گذشت كه آمر حكيم بالوجدان مى تواند حكم كند كه من آن مقدماتى كه برساند مكلف را به ذى المقدمه آنها مطلوب من است نه غير آن مثلا سيرى كه مكلف را برساند بحج بگويد آن سير مطلوب من است و اگر سيرى كه حج پشت سر او وجود پيدا نكند و آن سير براى هوا و هوس و تفريح باشد آن سير مطلوب من نيست و اين حكم وجدانى است لذا قبلا گفتيم كه اگر قائل به ملازمه شديم و گفتيم كه مقدمه واجب واجب است قهرا مقدمه موصله را قائل هستيم و اشكال آن بنا بر شرط متاخر دفع مى شود فقط اشكالى كه مى ماند كه چگونه ممكن است وجوب ذى المقدمه مطلق باشد و وجوب مقدمات مقيد بايصال باشد.

اين جواب هم گذشت كه عقل حاكم است كه فعل مامور به اوسع از غرض

نعم انما یکون التفاوت بینهما فی حصول المطلوب النفسی فی إحداهما و عدم حصوله فی الاخری

من دون دخل لها فی ذلک اصلا بل کان بحسن اختیار المکلف و سوء اختیاره و جاز للامر ان یصرح بحصول هذا المطلوب فی إحداهما و عدم حصول فی الاخری بل من حیث ان الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب و انما کان الواجب الغیری ملحوظا اجمالا بتبعه کما یأتی ان وجوب المقدمه علی الملازمه تبعی جاز فی صوره عدم حصول المطلوب النفسی التصریح بعدم حصول المطلوب اصلا لعدم الالتفات الی ما حصل من المقدمه فضلا عن کونها مطلوبه کما جاز التصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته لو التفت الیها کما لا یخفی فافهم

ممکن نیست باشد پس قهرا وجوب مقدمه مقید به مقدمه موصله می شود نه مطلقا کما لا یخفی.

قوله:نعم انما یکون التفاوت الخ.

بله تفاوت بین مقدمه موصله و غیر موصله آنست که در مقدمه موصله مطلوب نفس پیدا شده ولی در مقدمه غیر موصله ذی المقدمه پیدا نشده است.

قوله:من دون دخل لها فی ذلک الخ.

یعنی وجود ذی المقدمه بعد از آوردن مقدمات یا عدم وجود ذی المقدمه دخیل در ذات مقدمه نیست چون اصل مقدمه را آورده و آوردن ذی المقدمه یا نیاوردن باختیار مکلف است اگر حسن اختیار داشته باشد ذی المقدمه را بجا می آورد و اگر سوء اختیار داشته باشد مکلف ذی المقدمه بجا نمی آورد پس بنابراین مقدمه هیچ دخالتی در وجود یا عدم ذی المقدمه ندارد و در این حال جایز است برای آمر که اگر مکلف ذی المقدمه را اتیان نمود بگوید مطلوب نفسی من را بجا آوردی و اگر ذی المقدمه را بجا نیاورد و لو مقدمه آن را آورده باشد.

ان قلت لعل التفاوت بینهما فی صحه اتصاف إحداهما بعنوان الموصلیه دون الاخری اوجب التفاوت بینهما فی المطلوبیه و عدمها و جواز التصریح بهما و ان لم یکن بینهما تفاوت فی الاثر کما مر

آمر می تواند بگوید مطلوب من را بجا نیاوردی چونکه در وقتی که آمر حکم می نمود بوجوب ذی المقدمه مطلوب نفسی او همان ذی المقدمه می بود و وجوب غیری که مقدمه باشد اجمالا و بتبع ذی المقدمه ملاحظه شده بودند استقلالا کما اینکه می آید که بنا بر ملازمه بگوئیم مقدمه واجب واجب است می گوییم که وجوب مقدمه تبعی است نه استقلالی و در جائی که ذی المقدمه را مکلف بجا نیاورد جایز است برای آمر که بگوید بمکلف مطلوب من را که واجب نفسی باشد یعنی ذی المقدمه را اصلا بجا نیاوردی و لو اینکه مکلف مقدمه را بجا آورده باشد چونکه آمر در موقع امر اصلا التفاتی به مقدمه نداشته است تفصیلا چه رسد به اینکه مقدمه موصله باشد یا غیر موصله کما اینکه اگر مولا التفات تفصیلی داشت به مقدمه می توانست بگوید واجب غیری را بجا آوردی درحالی که هیچ فائده ای نداشت چون ذی المقدمه بعد از مقدمات پیدا نشده.

عنوان موصلیت مقدمه را دو نوع نمی کند

قوله:ان قلت الخ اگر اشکال کند کسی که تفاوت بین این دو قسم از مقدمه که یک قسم از آن متصف است بعنوان موصلیت و یک قسم دیگر بعدم موصلیت این دو جهت سبب بشود که یک قسم از این ها مطلوب واقع بشود یعنی امر مولا روی آن قسم موصلیت رفته باشد و قسم دیگر مطلوب واقع نشود و جایز بودن تصریح مولا این جهت است که یک قسم از مقدمات مطلوب است و قسم دیگر غیر مطلوب و اگرچه در اثر با همدیگر فرقی ندارند و حاصل اشکال آنکه مقدمه موصله و مقدمه غیر موصله دو حقیقت باشند و موصله نوع برای حقیقت باشد نظیر حیوان ناطق و غیر ناطق و چون دو حقیقت و دو نوع در مقدمه وجود دارد یک نوع از آنکه موصله باشد مطلوب

قلت انما یوجب ذلک تفاوتا فیهما لو کان ذلک لاجل تفاوت فی ناحیه المقدمه لا فیما اذا لم یکن فی ناحیتها اصلا کما هاهنا ضروره ان الموصلیه انما تنتزع من وجود الواجب و ترتبه علیها من دون اختلاف فی ناحیتها و کونها فی کلا الصورتین علی نحو واحد و خصوصیه واحده

ضروره ان الاتیان بالواجب بعد الاتیان بها بالاختیار تاره و عدم الاتیان به کذلک اخری لا یوجب تفاوتا فیها کما لا یخفی

و مأمور به است و نوع دیگر غیر مطلوب است

قوله:ان قلت الخ جواب آنکه این تفاوت در ذات مقدمه تفاوت بیاورد و ذاتا مقدمه دو نوع باشد و دو حقیقت باشد البته مطلب شما درست است و اما اگر حقیقت مقدمه یک شیء باشد ولی موصله و غیر موصله از حقیقت مقدمه خارج باشد این سبب نمی شود که امر روی موصله برود و غیر موصله مأمور به نباشد چونکه ضروری است که قید موصلیت انتزاع می شود از وجود واجب در خارج و مترتب می شود این واجب برآن مقدمه بدون اختلاف در ذات مقدمه و این مقدمه در دو صورت بر نحو واحده و خصوصیت واحده است و دو قسم از مقدمه نداریم مثل عرفی آنکه اگر نردبان را برای بالا رفتن پشت بام گذاردیم و شخصی تا آخر نردبان بالا رفت ولی وارد بر پشت بام نشد یا شد این وارد شدن بر پشت بام پا نشدن نردبان را دو حقیقت نمی کند بلکه نردبان یک حقیقت واحده است بعضی اوقات غرض بر او مترتب می شود و بعض غرض او مترتب نمی شود

قوله:ضروره ان الاتیان الخ و این مطلبی که بیان کردیم ضروری است که آوردن واجب بعد از مقدمات باختیار مکلف است همچنانی که نیاوردن واجب را هم باختیار مکلف است و این

و اما ما افاده قدس سره من ان مطلوبیه المقدمه حیث کانت بمجرد التوصل بها فلا جرم یکون التوصل بها الی الواجب معتبرا فیها

ففیه انه انما کانت مطلوبیتها لاجل عدم التمکن من التوصل بدونها لا لاجل التوصل بها لما عرفت من انه لیس من آثارها بل مما یترتب علیها احیانا بالاختیار بمقدمات اخری و هی مبادی اختیاره و لا یکاد یکون مثل ذا غایه لمطلوبیتها و داعیا الی ایجابها

آوردن یا نیاوردن سبب در تفاوت ذات مقدمه نمی شود بلکه مقدمه شیء واحد است که بعض اوقات غرض بر او مترتب می شود و بعض اوقات غرض بر او مترتب نمی شود همچنانی که در مثل نردبان گذشت.

قوله:و اما ما افاده قدس سره الخ اما آنچه که بیان نمود صاحب فصول که مطلوبیت مقدمه به واسطه توصل و رسیدن به ذی المقدمه می باشد پس ناچار وصول به ذی المقدمه معتبر است در مقدمه یعنی مطلق مقدمه واجب نیست بلکه مقدمه موصله واجب است.

قوله:ففیه الخ جواب اینکه مطلوبیت مقدمه و غرض از آن بجهت آنست که اگر مکلف مقدمه را نیاورد تمکن ندارد که توصل پیدا بکند به ذی المقدمه و برسد بآن نه بجهت خود توصل و این معنی غرض از مقدمه است چونکه قبلا گفتیم این وصول به ذی المقدمه از آثار مقدمه نمی باشد بلکه این وصول بعض اوقات مترتب می شود به واسطه اختیار مکلف که باختیار ذی المقدمه را انجام بدهد به واسطه مقدمات دیگری که اراده و مقدمات اراده باشد کما آنکه گذشت پس بنابراین وصل به ذی المقدمه برای مطلوبیت مقدمه نشد بلکه مطلوبیت مقدمه به واسطه تمکن از ذی المقدمه می باشد.

و صریح الوجدان انما یقضی بان ما ارید لاجل غایه و تجرد عن الغایه بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فی حصولها یقع علی ما هو علیه من المطلوبیه الغیریه

کیف و الا یلزم ان یکون وجودها من قیوده و مقدمه لوقوعه

قوله:و صریح الوجدان انما یقضی الخ و در اینجا وجدان حکم می کند به اینکه آنچه اراده شده از غایت مقدمه یعنی اگر مکلف مقدمه را انجام داد ولی غایت را انجام نداد یعنی ذی المقدمه را انجام نداد به واسطه بعض مقدمات دیگر که حاصل نشده در اینجا که مقدمه انجام و امتثال شده بدون ذی المقدمه و مطلوب غیری حاصل شده کما لا یخفی

بیان اشکالات ششگانه بر صاحب فصول

قوله:کیف و الا الی آخره یعنی چگونه ممکن است که غایت که ذی المقدمه باشد شرط وجوب مقدمه باشد و اگر این طور باشد لازم می آید که ذی المقدمه شرط مقدمه باشد و بنابراین مفاسدی لازم می آید

اول آنکه بعد از امتثال ذی المقدمه مقدمه واجب می شود چون وجود خارجی ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه است و این معنی تحصیل حاصل است و محال است

دوم آنکه ذی المقدمه یک وجوب نفسی خودش دارد و یک وجوب مقدمی دیگر بر او وارد می شود چون قید و شرط مقدمه است و این معنی اجتماع مثلین و محال است

سوم دور لازم می آید چون ذی المقدمه در خارج توقف بر مقدمه دارد نظیر توقف حج بر رفتن بحج و چون وجود ذی المقدمه قید و شرط مقدمه است لازمه آن آنست که وجود پیدا کند ذی المقدمه تا مقدمه امتثال شود پس توقف دارد حج بر نفس حج و این دور باطل است

على نحو يكون الملازمه بين وجوبه بذاک النحو و وجوبها و هو كما ترى.

ضروره ان الغايه لا تكاد تكون قيدا لذى الغايه بحيث كان تخلفها

چهارم آنکه غایت شیء جزء یا شرط شیء نمی شود مثلا اگر برنج خریدی برای مهمانی چند نفر اگر آن چند نفر نیامدند و مهمانی ممکن نشد معامله باطل نیست بلا اشکال و در ما نحن فیه غرض و غایت از وجوب مقدمه اگرچه ترتب ذی المقدمه است در خارج ولی این غرض و غایت قید و شرط وجوب مقدمه نیست کما لا یخفی

پنجم از اشکالات آنکه تسلسل لازم می آید بنا بر مقدمه موصله و وجه تسلسل آنکه ذات مقدمه شرط مقدمه موصله است سؤال می کنیم آیا ذات مقدمه واجب است یا بقید موصله اگر ذات واجب باشد خلف است و اگر بقید موصله نقل کلام در آن خواهیم نمود الی ان یتسلسل

ششم از اشکالات آنکه نظیر ذی المقدمه که حج باشد لازم دارد که خود حج دو وجوب از خودش بر خودش بیاید وجوب نفسی و وجوب غیری بلکه خود هم علت شود و هم معلول بر خود و این معنی محال است مخفی نماند بر آنکه اشکال ششم غیر اشکال دوم است که اجتماع مثلین لازم می آید

مخفی نماند بر آنکه اکثر این اشکالها قبلا گذشت با جواب آنها و برای توضیح عبارات مصنف ثانیا ذکر شد.

قوله:على نحو يكون الملازمه الخ یعنی لازمه قول به موصله دو وجوب است بر ذی المقدمه وجوب نفسی و وجوب غیری جواب آنکه تاکید می شود دو وجوب در یک محل

قوله:ضروره ان الغايه الخ اشاره باشکال چهارم است جواب آنکه مأمور به اوسع از غرض ممکن

موجبا لعدم وقوع ذی الغایه علی ما هو علیه من المطلوبیه الغیریه

و الا یلزم أن تکون مطلوبه بطلبه کسائر قیوده.

فلا یکون وقوعه علی هذه الصفه منوطا بحصولها کما افاده

و لعل منشأ توهمه خلطه بین الجهه التقییدیه و التعلیلیه

نیست باشد عقلا کما آنکه گذشت مثل عرفی آنکه اگر مولا امر نمود هندوانه بیاورید که من بخورم و می دانم که خوراک مولا یک کیلو هندوانه است اگر عبد ده کیلو هندوانه آورد زیاده لغو و بی فائده است.

قوله:و الا یلزم أن تکون مطلوبه بطلبه الخ اشاره باشکال دور و تحصیل حاصل و تسلسل است و جواب آن قبلا گذشت که بنا بر امکان شرط متأخر که در موضوعات مرکبه تدریجیه نظیر صوم و صلاه حتما باید قائل بشرط متاخر شویم پس صحت تکبیر در صلاه مشروط است به آوردن سلام آخر نماز که بعدا ایجاد می شود و همچنین صوم و هرچه آنجا جواب دادید در مقدمه موصله هم جواب دهید و ممکن است جواب دیگر بدهیم به آنکه واجب در مقدمه آن حصه ملازم وجود غایت است نه بشرط غایت و نه لا بشرط بلکه در حال انضمام کما آنکه نظیر آن کرارا گذشت.

قوله:فلا یکون وقوعه الخ یعنی بنا بر بیاناتی که نمودیم واقع شدن ذی الغایت که مقدمه باشد بر صفت وجوب منوط و مشروط بحصول غایت که ذی المقدمه باشد نیست و حاصل آنکه وجوب مقدمه مشروط بایصال نیست بلکه وجوب آن مطلق است.

فرق بین جهت تعلیلیه و تقییدیه در مقدمه

قوله:و لعل منشأ توهمه الخ یعنی شاید مرحوم صاحب فصول اشتباه نموده جهت تعلیلیه را بجهت تقییدیه و فرق بین آنها گذشت که جهت تقییدیه جزء موضوع و شرط آن خواهد بود بخلاف

هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا و ان الغايه انما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسى فافهم و اغتنم

ثم إنّه لا شهاده على الاعتبار فى صحه منع المولى من مقدماته بانحائها الا فيما اذا رتب عليه الواجب لو سلم اصلا

ضروره انه و ان لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصله الا انه ليس لاجل اختصاص الوجوب بها فى باب المقدمه بل لاجل المنع من غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب هاهنا كما لا يخفى

جهت تعليليه كه علت حكم می شود كه جزء موضوع و در ما نحن فيه مقدمه واجب است بجهت رسيدن به ذی المقدمه نه آنكه مقدمه موصله واجب باشد.

و جواب مصنف گذشت كه فعل مأمور به اوسع از غرض و علت ممكن نيست باشد و لو جهت تعليلی باشد در ما نحن فيه

قوله:هذا مع ما عرفت الخ يعنى غايت وجوب مقدمه ايصال ذی المقدمه نيست چونكه غايت بايد تخلف نكند از مقدمه بلكه غايت وجوب مقدمه تمكن مكلف است به ذی المقدمه كه اگر مقدمه واجب نبود ممكن نبود رسيدن به ذی المقدمه و جواب گذشت كه تمكن مكلف به ذی المقدمه قبل از وجوب مقدمه حاصل بود بلكه غرض وصول به ذی المقدمه است و گذشت بيان آن

قوله:ثم إنّه لا شهاده الخ استدلال شده بر وجوب مقدمه موصله كه ممكن است مولا نهی بنمايد از تمام مقدمات غير مقدمه موصله و اين نهی مولا دليل است كه باقی مقدمات واجب نبود و الا اگر واجب باشد نهی ممكن نيست

قوله:ضروره انه الخ جواب آنكه اولا قبول نداريم نهی مولا را در مورد و برفرض تسليم در مورد

مع ان فی صحه المنع منه کذلک نظرا وجهه انه یلزم ان لا یکون ترک الواجب حینئذ مخالفه و عصیانا لعدم التمکن شرعا منه لاختصاص جواز مقدمته بصوره الاتیان به و بالجمله یلزم ان یکون الایجاب مختصا بصوره الاتیان لاختصاص جواز المقدمه بها و هو محال فانه یکون من طلب الحاصل المحال فتدبر جیدا

که فقط مقدمه موصله واجب باشد لا غیر و این معنی دلالت ندارد که از اول فقط مقدمه موصله واجب بوده بلکه در مورد نهی مولا مانع است که وجوب بر باقی باشد نظیر بعض مقدمات که از اول مانع از وجوب داشته کما آنکه گذشت.

قوله:مع ان فی الخ جواب دیگر آنکه اصلا ممکن نیست نهی در مورد چونکه عبد یا اراده امتثال مامور به را ندارد یا دارد اگر اراده ندارد تمام مقدمات حرام است چون غیر موصله است و در حال حرام بودن تمام مقدمات ممکن نیست امتثال و لذا عصیان ندارد مأمور به چون تمکن ندارد شرعا و مانع شرعی مثل مانع عقلی می باشد و اگر اراده امتثال مامور به را دارد که مقدمه موصله می شود و معنای موصله آنست که بعد از وجود مامور به خارجا مقدمه واجب شود و این معنی تحصیل حاصل است که مصنف می فرماید من طلب الحاصل المحال

جواب از مصنف کرارا گذشت که غرض از وجوب مقدمه تمکن مکلف به ذی المقدمه نیست بلکه وصول به ذی المقدمه است و جواب اشکالات ششگانه آن گذشت فراجع.

مخفی نماند بر آنکه اشکال هفتم لازم می آید بر وجوب مقدمه موصله که از مصنف اخیرا ذکر نمودیم که در وقت عدم اراده مکلف امتثال مامور به را عصیان ندارد و جواب آنکه قدرت تکوینی مکلف بر امتثال دارد وجدانا و لو نهی از

بقی شیء و هو ان ثمره القول بالمقدمه الموصله هو تصحیح العباده التی یتوقف علی ترکها فعل الواجب بناء علی کون ترک الضد مما یتوقف علی فعل ضده فان ترکها علی هذا القول لا یکون مطلقا واجبا لیکون فعلها محرما فتکون فاسده بل فیما یترتب علیه الضد الواجب و مع الاتیان بها لا یکاد یکون هناک ترتب فلا یکون ترکها مع ذلک واجبا فلا یکون فعلها منهیا عنه فلا تکون فاسده

مقدمات غیر موصله شده باشد نظیر آنکه مولا بگوید این آب را اگر برای نماز واجب می خواهی جایز است وضوء و الا حرام است و نظائر آن در فقه زیاد است مثل موقوفات خاصه و وضوء در آن و غیره.

ثمره وجوب مقدمه موصله و غیر موصله در فقه

قوله:بقی شیء الخ نتیجه مقدمه موصله و غیر موصله آنست که مصنف می فرماید اگر قائل به مقدمه موصله شدیم صحیح است نمازی که توقف دارد بر ترک آن فعلا واجب دیگری مثل ازاله و حاصل آنکه ازاله واجب فوری است و نماز واجب موسع و بلا اشکال زمانی که می خواهد ازاله کند نجاست را از مسجد ترک نماز مقدمه برای فعل ازاله است بنا بر اینکه ترک ضد یعنی ترک نماز از چیزهائی است که توقف دارد برآن فعل ضد یعنی فعل ازاله.

پس بنابراین ترک عبادت مثل ترک نماز مطلقا واجب نیست تا اینکه اتیان آن عبادت حرام باشد مطلقا و وقتی حرام شد فعل آنهم فاسد باشد چون نهی در عبادات است بلکه ترک عبادت در جائی واجب است که اراده داشته باشیم که ضد او را که فعل واجبی می باشد اتیان کند مثلا ترک نماز در جائی واجب است که اراده ازاله داشته باشیم و درحالی که مکلف اراده دارد که نماز را بیاورد در این حال

و ربما اورد علی تفریع هذه الثمره بما حاصله ان فعل الضد و ان لم یکن نقیضا للترک الواجب مقدمه بناء علی المقدمه الموصله الا انه لازم لما هو من افراد النقیض حیث ان نقیض ذاک الترک الخاص رفعه و هو اعم من الفعل و الترک الآخر المجرد و هذا یکفی فی اثبات الحرمه

و الا لم یکن الفعل المطلق محرما فیما اذا کان الترک المطلق واجبا لان الفعل ایضا لیس نقیضا للترک لانه امر وجودی و نقیض الترک انما هو ترتبی نیست یعنی مقدمه موصله تحقق پیدا نمی کند چون اراده ندارد که ازاله نجاست نماید پس ترک نماز در این حال واجب نیست و چون ترک نماز واجب نیست فعلش هم منهی عنه نیست پس نماز فاسد نیست بلکه نماز صحیح است و این نتیجه موصله می شود.

اشکال مرحوم شیخ بر ثمره بحث و رد آن

قوله:و ربما اورد علی تفریع هذه الثمره الخ:

منسوب به شیخ انصاری است که اشکال نموده که فعل ضد نقیض برای ترک واجب دیگری نمی شود بنا بر مقدمه موصله الا آنکه آن فعل لازمه از افراد مقدمه است نقیض است نه خود نقیض چونکه نقیض ترک خاص رفع این ترک خاص می باشد و رفع این ترک یعنی ترک ترک و این ترک ترک اعم است که فعل خود صلاه را بجا بیاوریم یا ترک آخری که اصلا نماز هم نباشد و حاصل آنکه ترک صلاه که مقدمه برای فعل ازاله هست این ترک واجب است و نقیض این ترک ترک ترک است نه فعل و این ترک ترک ملازم است با فعل صلاه یا اصلا ترک مجرد و این اندازه کافی است در اثبات حرمت.

قوله:و الا لم یکن الفعل المطلق محرما الخ یعنی این اندازه ای که ما بیان نمودیم باید فعل حرام باشد و اگر فعل حرام

رفعه و رفع الترک انما یلازم الفعل مصداقا و لیس عینه فکما ان هذه الملازمه تکفی فی اثبات الحرمه لمطلق الفعل فکذلک تکفی فی المقام غایه الامر ان ما هو النقیض فی مطلق الترک انما ینحصر مصداقه فی الفعل فقط و اما النقیض للترک الخاص فله فردان و ذلک لا یوجب فرقا فیما نحن بصدده کما لا یخفی

قلت و انت خبیر بما بینهما من الفرق فان الفعل فی الاول لا یکون الا مقارنا لما هو النقیض من رفع الترک المجامع معه تاره و مع الترک المجرد اخری و لا یکاد یسری حرمه الشّیء الی ما یلازمه فضلا عما یقارنه احیانا

نباشد در آنجائی که مقدمه مطلقا واجب باشد آن فعل مطلق هم حرام نباید باشد بجهت آنکه فعل نقیض برای ترک نیست چونکه فعل امر وجودی است و نقیض ترک رفع ترک است و رفع رفع ملازم فعل می شود مصداقا و عین نقیض نمی باشد بلکه فعل ملازم نقیض است پس همچنانی که این ملازمه کافی است در اثبات حرمت برای مطلق فعل همچنین کافی است در مقام و ما نحن فیه فرقی که با همدیگر دارند آنست که آنچه که ملازم نقیض در مطلق ترک است منحصر است مصداقش در فعل فقط و اما نقیض در ترک خاص که مقدمه موصله باشد ملازم او دو فرد دارد یکی فعل صلاه و دیگری ترک مجرد از صلاه و این جهت موجب فرق بین آنها نمی شود.

قوله:قلت و انت خبیر الخ جواب از مرحوم شیخ انصاری آنست که فرق است بین فعل در اول که مقدمه موصله واجب باشد و فعل در ثانی که مطلق مقدمه واجب باشد بجهت آنکه فعل در مقدمه موصله مقارن است برای نقیض نه خود نقیض باشد و نقیض ترک مقدمه

نعم لا بد ان لا یکون الملازم محکوما فعلا بحکم آخر علی خلاف حکمه لا ان یکون محکوما بحکمه و هذا بخلاف الفعل فی الثانی فانه بنفسه یعاند الترک المطلق و ینافیه لا ملازم لمعانده و منافیه

موصله جمع می شود با فعل صلاه یا ترک مجرد که بدون صلاه باشد و فعل صلاه و ترک مجرد این دو مقارن نقیض ترک اند بلا اشکال و ممکن نیست سرایت بکند حرمت شیء به ملازمات او فضلا از آنکه بگوئیم مقارنات آنهم حرام می شود و حاصل آنکه اگر شیء در خارج حرام شد ملازمات آن و مقارنات آن حرام نیست بلا اشکال کما آنکه بحث آن در امر به شیء نهی از ضد خواهد آمد ان شاءالله تعالی مفصلا.

ملازمات شیء و مقارنات آن حکم آن شیء را ندارند

قوله:نعم الخ بله لابد آنست که ملازمات حکم دیگری که مخالف ملزوم باشد نباید داشته باشد مثل آنکه امر روی طبایع رفته است و وجود طبیعت در خارج بدون خصوصیات ممکن نیست در این حال اگر مامور به طبیعت باشد ولی خصوصیات آن از زمان و مکان و غیره منهی عنه باشد البته این ممکن نیست و صحیح نیست ولی ملازمات و مقارنات لازم نیست که بحکم ملزوم باشند.

این معنائی که در نقیض مقدمه موصله بیان نمودیم بخلاف فعل در ثانی است یعنی در آنجائی که مقدمه مطلق را واجب بدانیم که ترک فعل مقدمه باشد قهرا فعل نقیض ترک می شود.

مثلا ترک صلاه مقدمه برای فعل ازاله می باشد و نقیض این ترک فعل صلاه است نه ترک ترک او بجهت آنکه در نقیضین وجود و عدم شیء ملاحظه می شود نه ترک وجود یا ترک عدم بلکه وجود زید با عدم زید نقیض یکدیگر می باشند وجود زید نقیض عدم آن می باشد و عدم آن نقیض وجود آن می باشد البته با شرائط دیگر

فلو لم یکن عین ما یناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما لکنه متحد معه عینا و خارجا فاذا کان الترک واجبا فلا محاله یکون الفعل منهیا عنه قطعا فتدبر جیدا

پس در آنجائی که مقدمه مطلقا واجب باشد ترک صلاه مقدمه است برای فعل ازاله و فعل صلاه نقیض ترک است بنفسه و معاند ترک مطلق است نه آنکه فعل صلاه ملازم یا مقارن شیء دیگری باشد آن شیء دیگر نقیض باشد و منافی باشد.

تقسیم واجب به اصلی و تبعی و آثار آنها

قوله:فلو لم یکن عین ما یناقضه الخ یعنی فعل صلاه اگرچه بحسب اصطلاح مفهوما و معنا نقیض ترک صلاه نیست لکن فعل صلاه متحد است با آن ترک عینا و خارجا پس اگر ترک صلاه واجب شد فلا محاله فعل صلاه منهی عنه می باشد قطعا فتدبر جیدا.

مخفی نماند مصنف اعتراف دارد که فعل صلاه نقیض صریح ترک صلاه نمی باشد ولی فعل صلاه در خارج متحد است با آن نقیض جواب آن گذشت که نقیض شیء وجود و عدم آن معتبر است و وجود زید و عدم زید هر دو نقیض یکدیگر هستند و لو تعبیرات مختلف است که می گوییم نقیض وجود ترک وجود است یا نقیض ترک ترک ترک است.

ولی این تعبیرات واقع را تغییر نمی دهد و واقع نقیض وجود و عدم یک شیء است که می گوییم لا یجتمعان و لا یرتفعان پس بنابراین بیان ما فعل صلاه عین نقیض ترک است کما آنکه ترک صلاه عین نقیض فعل است نه متحد باشد با شیء دیگر.

مخفی نماند بنا بر آنکه مقدمه موصله واجب باشد ثمره بین موصله و غیره ظاهر شد ولی این مسئله اصولی نیست چونکه قبلا گفته شد که مسئله اصولی کبرائی است که بانضمام صغری نتیجه حاصل می شود ولی در ما نحن فیه چند مقدمه دیگر احتیاج داریم.

و منها تقسیمه الی الاصلی و التبعی و الظاهر ان یکون هذا التقسیم بلحاظ الاصاله و التبعیه فی الواقع و مقام الثبوت حیث یکون الشّیء تاره متعلقا للاراده و الطلب مستقلا للالتفات الیه بما هو علیه مما یوجب طلبه فیطلبه کان طلبه نفسیا او غیریا و اخری متعلقا للاراده تبعا لاراده غیره لاجل کون ارادته لازمه لارادته من دون التفات الیه بما یوجب ارادته لا بلحاظ الاصاله و التبعیه فی مقام الدلاله و الاثبات فانه یکون فی هذا المقام ایضا تاره مقصودا بالافاده و اخری غیر مقصود بها علی حده الا انه لازم الخطاب کما فی دلاله الاشاره و نحوها

اول:آنکه ترک ضد مقدمه برای فعل ضد آخر باشد.

دوم:آنکه نهی غیری مثل نهی نفسی باشد در دلالت بر فساد و این دو مقدمه تمام نیست کما آنکه می آید در بحث ضد ان شاءالله تعالی.

سوم:آنکه امر به شیء نهی از ضد عام خود بنماید

چهارم:آنکه مقدمه واجب را ما واجب بدانیم و لو موصله باشد ولی بعدا می آید که مقدمه شرعا واجب نیست کما لا یخفی.

قوله:و منها تقسیمه الی الاصلی و التبعی الخ مخفی نماند بر آنکه مصنف چهار امر را بیان نمود در بحث مقدمه واجب

اول:آنکه مسئله مقدمه واجب از مسائل اصولیه است.

دوم:تقسیم مقدمه شرعیه و عقلیه و غیره.

سوم:تقسیم واجب بمشروط و مطلق و منجز و معلق.

چهارم:بیان ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن و حق تقسیم واجب به اصلی و تبعی آن بود که در امر سوم ذکر شود کما لا یخفی.

و علی ذلک فلا شبهه فی انقسام الواجب الغیری الیهما و اتصافه یکی دیگر از تقسیمات واجب آنست که تقسیم نموده اند واجب را بواجب اصلی و تبعی و ظاهر این است که این تقسیم به واسطه اصلی و تبعی بودن واجب است در واقع و مقام ثبوت است و ربطی بمقام دلالت و اثبات ندارد چونکه بعض اوقات شیء که مراد است مستقلا متعلق اراده و طلب قرار می گیرد چونکه متکلم التفات دارد به او و واجب را مستقلا طلب می کند او واجب اصلی است که شامل واجب نفسی و غیری می شود.

و بعض اوقات است که متکلم شیء را مستقلا التفات به او ندارد بلکه شیء دیگری را می خواهد و بتبع التفات بآن پیدا می کند نه اینکه مستقلا التفات به او داشته باشد نظیر اکثر مقدمات ذی المقدمه که التفات تفصیلی به آنها متکلم ندارد آن واجب تبعی است.

قوله:لا بلحاظ الاصاله و التبعیه:

این لا عطف بجای فی الواقع و مقام ثبوت است و این تقسیم در مقام ثبوت و واقع است که نه در مقام دلالت و اثبات چونکه در مقام اثبات هم بعض اوقات واجب مقصود به افاده است مستقلا و بعض اوقات غیر مقصود است مستقلا الا آنکه آن واجب لازم خطاب است کما آنکه در دلالت اشاره و نحو آنها معلوم می شود مثل دلالت آیتین بر اقل حمل که آیه وَ الْوٰالِدٰاتُ یُرْضِعْنَ أَوْلاٰدَهُنَّ الی آخره و آیه حَمْلُهُ وَ فِصٰالُهُ ثَلاٰثُونَ شَهْراً که این دو آیه دال است بر اقل حمل که شش ماه باشد ولی مقصود به خطا نبوده بلکه بتبع می باشد قوله:و نحوها نظیر مفهوم شرط و حصر و وصف و غایت و غیره بلکه جمیع لوازمات عقلیه و عرفیه که از کلام معلوم می شود کما لا یخفی.

قوله:و علی ذلک فلا شبهه الخ.

بنابراین تقسیمی که نمودیم در مقام ثبوت شبهه ای نیست که واجب غیری

بالاصاله و التبعیه کلیهما(کلتیهما-ظ)حیث یکون متعلقا للاراده علی حده عند الالتفات الیه بما هو مقدمه و اخری لا یکون متعلقا لها کذلک عند عدم الالتفات الیه کک فانه یکون لا محاله مرادا تبعا لاراده ذی المقدمه علی الملازمه

کما لا شبهه فی اتصاف النفسی ایضا بالاصاله و لکنه لا یتصف بالتبعیه ضروره انه لا یکاد یتعلق به الطلب النفسی ما لم یکن فیه المصلحه النفسیه و معها یتعلق الطلب بها مستقلا و لو لم یکن هنا شیء آخر مطلوب اصلا کما لا یخفی.

تقسیم می شود بواجب اصلی و تبعی و تقسیم به هر دوی این ها می شود واجب اصلی غیری نظیر آیه شریفه إِذٰا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلٰاهِ الخ و واجب تبعی غیری نظیر اکثر مقدمات که متکلم التفات تفصیلی به آنها ندارد غالبا چونکه واجب اصلی غیری نظیر وضوء که ذکر کردیم متعلق اراده متکلم است در وقت التفات بآن و التفات دارد که این مقدمه است برای غیر که صلاه باشد و بعض موارد واجب غیری تبعی است و متعلق اراده متکلم تفصیلا نیست بلکه متعلق اراده اجمالی است نظیر اکثر مقدماتی که التفات به آنها ندارد متکلم غالبا پس در این حال این قسم واجب غیری تبعی مراد متکلم است برای آنکه اراده ذی المقدمه را دارد علی الملازمه یعنی بنا بر اینکه مقدمه واجب واجب باشد.

قوله:کما لا شبهه فی اتصاف النفسی ایضا الخ.

یعنی واجب نفسی متصف بواجب اصلی می شود که بگوئیم واجب نفسی اصلی ولی متصف به تبعی نمی شود چونکه ضروری است که مادامی که مصلحت نفسیه نداشته باشد واجب متعلق امر و مامور به واقع نمی شود و یا مصلحت نفسیه امر اصلی بآن متعلق می شود چه شیء دیگر مطلوب باشد یا نباشد یعنی بعد از فرض مصلحت نفسیه ممکن نیست این واجب تبعی شود چون تبعی شدن واجب لازمه آن آن است که تابع

نعم لو کان الاتصاف بهما بلحاظ الدلاله اتصف النفسی بهما ایضا ضروره انه قد یکون غیر مقصود بالافاده بل افید بتبع غیره المقصود بها لکن الظاهر کما مر ان الاتصاف بهما انما هو فی نفسه لا بلحاظ حال الدلاله علیه

و الا لما اتصف بواحد منهما اذا لم یکن بعد مفاد دلیل و هو کما تری

ثم إنّه اذا کان الواجب التبعی ما لم یتعلق به اراده مستقله فاذا شک فی واجب انه اصلی او تبعی فباصاله عدم تعلق اراده مستقله به یثبت انه تبعی واجب اصلی دیگری باشد کما لا یخفی.

قوله:نعم لو کان الخ.

بله اگر تقسیم بلحاظ دلالت و مقام اثبات باشد ممکن است واجب نفسی تبعی باشد کما آنکه گذشت در دلالت اشاره در آیتین که اقل حمل که شش ماه باشد معلوم می شد از آنها چونکه ممکن است بعض موارد واجب نفسی بتبع غیری بیان شود لکن اصلی تقسیم در مقام ثبوت و واقع است.

معنای واجب اصلی و تبعی در مقام ثبوت و اثبات

قوله:و الا لما اتصف الخ یعنی اگر این تقسیم در مقام اثبات و دلالت دلیل باشد باید آنجائی که واجب از حکم عقل یا اجماع معلوم می شود این تقسیم در همین دو قسم هم بیاید کما لا یخفی

و حاصل کلام مصنف آن شد که واجب اصلی در مقام ثبوت آن واجبی است که اراده مستقله بآن تعلق گرفته باشد و واجب تبعی آن واجبی است که اراده مستقله بآن تعلق نگرفته باشد بلکه اراده تبعی اجمالی نظیر مقدمه واجب و اما در مقام اثبات و دلالت واجب اصلی آن شد که دلالت مطابقی برآن باشد و واجب تبعی آن شد که دلالت تضمن یا التزام برآن باشد کما لا یخفی.

قوله:ثم إنّه اذا کان الخ و اما در مقام شک که آیا واجب تبعی است یا اصلی اگر معنای تبعی آن باشد

و یترتب علیه آثاره اذا فرض له اثر شرعی کسائر الموضوعات المتقومه بامور عدمیه نعم لو کان التبعی امرا وجودیا خاصا غیر متقوم بعدمی و ان کان یلزمه لما کان یثبت بها الاعلی القول بالاصل المثبت کما هو واضح فافهم

تذنیب فی بیان الثمره و هی فی المسأله الاصولیه کما عرفت سلفا لیست الا ان یکون نتیجتها صالحه للوقوع فی طریق الاجتهاد و استنباط حکم فرعی کما لو قیل بالملازمه فی المسأله فانه بضمیمه مقدمه کون شیء مقدمه لواجب یستنتج انه واجب و منه قد انقدح انه لیس منها مثل بر النذر باتیان مقدمه واجب عند نذر الواجب و حصول الفسق بترک واجب واحد بمقدماته اذا کانت له مقدمات کثیره لصدق الاصرار علی الحرام بذلک و عدم جواز اخذ الاجره علی المقدمه

که اراده مستقله بآن تعلق نگرفته در این حال اصل وجوب محرز است بالوجدان و قید دیگر آنکه استقلال باشد باصل نفی می کنیم و اثبات می کنیم که واجب تبعی است نظیر سایر موضوعات مرکبه که یک جزء آن بالوجدان و جزء دیگر باصل ثابت می شود نظیر آب قلیل که در حوض می آید شک می کنیم که بحد کر رسیده یا نه باصل عدم کرّیت اثبات می کنیم قلیل بودن آن را بله اگر واجب تبعی امر وجودی خاص باشد باستصحاب عدم نفی اثبات نمی شود واجب تبعی مگر باصل مثبت چون هر دو ضدین می شوند و نفی احد الضدین اثبات دیگری نمی کند شرعا و مهم آنکه واجب تبعی آثار شرعی ندارد که اثبات شود باصل مگر نذر و امثال آنکه آنها نتیجه بحث اصولی نمی شود کما آنکه کرارا گذشت.

ثمره بین وجوب مقدمه واجب و عدم وجوب آن

قوله:تذنیب فی بیان الخ کلام در ثمره و فائده بحث اصولی مقدمه واجب است قبلا گذشت که ثمره بحث اصولی آنست که نتیجه کبرای مسئله فقهیه واقع شود مثلا بعد از آنکه در علم

مع ان البر و عدمه انما یتبعان قصد الناذر فلا بر باتیان المقدمه لو قصد الوجوب النفسی کما هو المنصرف عند اطلاقه و لو قیل بالملازمه

اصول ثابت نمودیم که مقدمه واجب واجب است که این کبری مسئله فقهی می شود.

می گوییم مثلا سیر الی الحج مقدمه اعمال حج است و هر مقدمه واجب واجب است پس مقدمه حج که سیر باشد واجب است این نتیجه اگرچه مسئله اصولی است الا آنکه ثمره ممکن نیست باشد چونکه بعد از حکم عقل قطعی که باید مقدمه واجب آورده شود حکم شرع در آن بی فایده و لغو محض است کما آنکه کرارا گذشت در طی مباحث گذشته

و علی کل بنابراین نتائجی که ذکر می شود اگر کبرای مسئله فقهیه نشود آن نتائج نتیجه اصولیه نمی شود از نتائجی که ذکر کرده اند در مسئله مقدمه واجب نذر است که اگر کسی نذر کرد واجبی را بیاورد اگر یک مقدمه واجبی را آورد بر نذر و وفاء بنذر نموده.

دوم حصول فسق و فاسق شدن شخص در جائی که مقدمات واجب را ترک کند اگر واجب مقدمات کثیره ای داشته باشد چون صدق اصرار بر حرام می کند و اصرار بر حرام شخص فاسق می شود.

سوم از نتائج بحث جایز نیست اخذ اجرت بر مقدمات واجب چون وجوب شرعی دارد و اخذ اجرت بر واجبات شرعا جایز نیست.

قوله:مع ان البرء و عدمه الخ جواب آنکه وفاء بنذر و عدم آن تابع قصد ناذر است اگر نذر کرده واجب نفسی را بجا بیاورد یا واجب غیری یا مطلق واجب را بیاورد و لو وجوب عقلی بدون شرعی باشد البته در اینجا وفاء بنذر نموده و لو قائل بوجوب مقدمه شرعا نباشیم

و ربما یحصل البر به لو قصد ما یعم المقدمه و لو قیل بعدمها کما لا یخفی.

و لا یکاد یحصل الاصرار علی الحرام بترک واجب و لو کانت له مقدمات غیر عدیده لحصول العصیان بترک اول مقدمه لا یتمکن معه من الواجب فلا یکون ترک سائر المقدمات بحرام اصلا لسقوط التکلیف حینئذ کما هو واضح لا یخفی.

و اما اگر قصد واجب نفسی را نموده و لو بانصراف بآن باشد یا مقدمه موصله را قصد داشته البته در این موارد وفاء بنذر نشده کما لا یخفی علاوه بر آنکه موارد مذکور در سه مورد موضوعات خارجیه فقهیه می باشند نه نتیجه مسئله اصولی کما آنکه گذشت و اگر کبرای وفاء بنذر و امثال آن در خارج ثابت نشده باشد نتیجه ممکن نبود قوله:و ربما یحصل البرء الخ یعنی اگر قصد ناذر مطلق واجب را نذر کرده و لو وجوب عقلی باشد بدون شرعی وفاء بنذر شده در این مورد کما آنکه گذشت.

قوله:و لا یکاد یحصل الخ جواب از ثمره دوم آنکه اگر واجب نفسی مقدمات دارد که اگر یک مقدمه آن را مکلف ترک نمود نظیر نمره برای حج و وقت آن گذشت قهرا در این مورد وجوب واجب نفسی ساقط می شود بعصیان چون ممکن نیست امتثال در این حال پس باقی مقدمات واجب نیست چون به واسطه ترک یک مقدمه که نمره باشد عصیان ذی المقدمه شد علاوه بر ما ذکر این نمره توقف دارد بر ثبوت چند مقدمه دیگر

اولا ترک واجب نفسی گناه صغیره باشد اگر ترک آن گناه کبیره باشد بترک ذی المقدمه فسق حاصل می شود و محتاج باصرار نمی باشیم.

و اخذ الاجره علی الواجب لا بأس به اذا لم یکن ایجابه علی المکلف مجانا و بلا عوض بل کان وجوده المطلق مطلوبا کالصناعات الواجبه کفائیه التی لا یکاد ینتظم بدونها البلاد و یختل لولاها معاش العباد بل ربما یجب اخذ الاجره علیها لذلک ای لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا اخذها هذا فی الواجبات التوصلیه.

ثانیا اگر آنکه فرق باشد بین گناه صغیره و کبیره غایت الامر گناه کبیره بین آنها مختلف است نظیر زدن شخص یا دست او را ببرند یا او را بکشند و اگر فرق نگذاریم بین آنها و تمام گناهان کبیره باشد چون معنای فسق خروج شخصی است از جاده شرع یمینا و شمالا و مقابل فسق عدل است که معنای آن استقامت در جاده شرع است و این معنای فسق که نمودیم شامل گناه کبیره و صغیره هر دو می شود هر دو کبیره است پس بنابراین ثمره ندارد بحث مقدمه واجب.

ثالثا آنکه بترک واجبات عدیده در یک آن صدق اصرار بشود و اگر گفتیم صدق نمی کند بلکه باید زمان در آنها فاصله شود تا صدق اصرار شود مثلا اگر شخصی در آن واحد نظر بده نفر اجنبیه نمود صدق اصرار بر گناه نمی کند پس ثمره ایضا حاصل نشده در مورد.

رابعا آنکه اصلا ترک مقدمه واجب فی نفسه نه عقاب و ثوابی دارد بلکه عقاب و ثواب برای ذی المقدمه است.

جایز بودن اخذ اجرت در واجبات توصلیه

قوله:و اخذ الاجره الخ جواب از ثمره سوم آنکه اقوال در اخذ اجرت بر واجبات نه قول است علی قول بعض اعلام و نفسی وجوب مطلقا چه واجب عینی باشد یا کفائی توصلی باشد یا عبادی مانع از اخذ اجرت بر آنها نمی شود مگر دلیل خاص داشته باشیم بر مجانیت آن نظیر غسل دادن میت و دفن و این مسئله را در مکاسب محرمه بیان نمودیم مفصلا

و اما الواجبات التعبدیه فیمکن ان یقال بجواز اخذ الاجره علی اتیانها بداعی امتثالها

اجمال آن آنست که مصنف بیان کرده که واجبات یا توصلی است یا تعبدی اما توصلی آنها مثل صناعات و حرفه های اهل عالم نظیر بقالی و نجاری و نانوایی و امثال آنکه برای حفظ نظام عالم و آنکه اگر آنها نباشد مردم در عسر و حرج واقع می شوند

از طرف دیگر اگر تمام آنها مجانی باشد باز همان عسر و حرج باقی است و لذا جمع بین دلیلین آنست که تمام صناعات واقع شود با اجرت چون عمل خارجی نظیر نانوائی نفس وجود آن باید در خارج باشد چه مجانی چه با اجرت نظیر بیع طعام در مخمصه که باید فروخته شود چه با عوض چه مجانا.

رد اشکال گرفتن اجرت در واجبات تعبدیه

قوله:و اما الواجبات التعبدیه الخ و اما گرفتن اجرت در واجبات تعبدیه نظیر اجیر شدن برای حج و صوم و صلاه و امثال انها داعی بر داعی است به این معنی نفس حج یا صوم یا صلاه برای خدا است ولی این عمل قربی و عبادی را برای چه می آورد مکلف برای اخذ اجرت و نظائر آن در اخبار و آیات و ادعیه زیاد است مثل شکر نعمت خدا می کند برای زیادتی نعمت یعنی شکر نعمت برای خدا است.

ولی این عمل را برای خدا بجا می آورد تا نعمت دنیوی یا اخروی او زیاد شود و حاصل آنکه آثاری که در عبادات وارد شده چه آثار دنیوی یا اخروی زیاد است نظیر سعه رزق و قضاء حوائج و اداء دین و رفع شرور یا طمع در جنه یا خوف از نار و روایت العباده ثلاثه الی آخره دال بر ما ذکر می باشد و در این موارد هیچ کس نگفته که عمل برای خدا نیست بله عمل نه جهت اخروی و نه دنیوی و فقط برای اهلیت ذات اقدس الهی باشد آن عمل مخصوص انبیاء و ائمه علیهم السّلام و کذا وارد شده.

از امیر المؤمنین(ع)الهی ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک و لکن

لا علی نفس الاتیان کی ینافی عبادیتها فیکون من قبیل الداعی الی الداعی

غایه الامر یعتبر فیها کغیرها ان یکون فیها منفعه عائده الی المستاجر کی لا یکون المعامله سفهیه و اخذ الاجره الیها أکلا بالباطل

و ربما یجعل من الثمره اجتماع الوجوب و الحرمه اذا قیل بالملازمه فیها اذا کانت المقدمه محرمه فیبتنی علی جواز اجتماع الامر و النهی و عدمه بخلاف ما لو قیل بعدمها

وجدتک اهلا للعباده فعبدتک بله در خصوص ریاء ممکن نیست داعی بر داعی کما لا یخفی پس همچنان که عمل قربی و عبادی را برای زیاد شدن رزق می آورد و مکلف همچنان آن عمل را برای اخذ اجرت می آورد علاوه بر آنکه روایت وارده از امام صادق علیه السّلام در نیابت حج برای اسماعیل معروف است

قوله:لا علی نفس الاتیان الخ یعنی نفس حج برای خدا باید باشد و اجرت برآن حرام است ولی این عمل حج قربی و عبادی را برای اجرت می آورد کما آنکه دو رکعت نماز را برای خدا بجا می آورد ولی این نماز قربی را که برای خدا بجا می آورد برای زیادی رزق و یا دفع بلاء و غیره می باشد کما آنکه گذشت.

قوله:غایه الامر الخ غایت امر اجرت در واجبات مطلقا چه عبادی و چه توصلی باید منفعت عاید مستاجر شود و نفعی بطرف دیگر برسد.

و حاصل آنکه عقلائی باشد معامله و الا باطل است و این شرط نه در خصوص اخذ اجرت در واجبات باشد بلکه مطلق ابواب مکاسب و معاملات این شرط را دارد کما لا یخفی.

قوله:و ربما یجعل من الثمره الخ چهارم از ثمره بحث مقدمه واجب اجتماع وجوب و حرمت است بنا بر

و فیه أوّلا انه لا یکون من باب الاجتماع کی یکون مبتنیه علیه لما اشرنا الیه غیر مره ان الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمه لا بعنوان المقدمه فیکون علی الملازمه من باب النهی فی العباده و المعامله

وجوب مقدمه و در این مورد مثلا مقدمه حج که سیر باشد این سیر اگر حرام شد مثل ماشین یا طیاره یا غیره در این مقدمه هم وجوب است چون مقدمه واجب واجب است و هم حرام است که ذاتا خودش حرام است پس بنا بر اینکه قائل بوجوب مقدمه باشیم در مثل این موارد اجتماع امر و نهی می باشد و یکی از صغریات باب اجتماع است و اگر گفتیم مقدمه واجب واجب نیست فقط حرام است آن مقدمه ولی وجوب ندارد کما لا یخفی.

ثمره مقدمه واجب اجتماع امر و نهی است و رد آن

قوله:و فیه أوّلا انه الخ مرحوم صاحب کفایه جواب می دهد از این ثمره که این مورد من باب اجتماع امر و نهی نیست تا اینکه مبتنی بر این بحث باشد بجهت آنکه زیاد تکرار نمودیم که واجب در مقدمه و آنچه که حمل شایع واجب است آن معنون مقدمه واجب است نه عنوان مقدمه که اگر عنوان مقدمه واجب باشد البته من باب اجتماع امر و نهی است بلکه ما نحن فیه من باب نهی در معاملات و عبادات می باشد.

حاصل آنکه باب اجتماع امر و نهی،امر و نهی روی دو عنوانی رفته اند که آن دو عنوان هیچ ربطی به همدیگر ندارند مثل آنکه مولا بفرماید صل و لا تغصب که عنوان غصب و صلاه دو عنوان کلی هستند که مکلف بسوی اختیار خودش در بعض مصادیق و افراد از آنها را جمع نموده است که بحث آن مفصلا می آید ان شاءالله تعالی ولی بحث مقدمه واجب امر روی عنوان نرفته است بلکه مأمور به آن معنون است

و عنوان مقدمیت جهت تعلیلی و علت حکم است و موضوع حکم از این جهت امر و نهی در یک مورد وارد می شوند و نظیر نهی در عبادات و معاملات می شود.

جواب از صاحب کفایه آنکه عنوان مقدمیت اگرچه خارج از مامور به

و ثانیا لا یکاد یلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغیر المحرم فی غیر صوره الانحصار به و فیها اما لا وجوب للمقدمه لعدم وجوب ذی المقدمه لاجل المزاحمه و اما لا حرمه لها لذلک کما لا یخفی

است و علت حکم است و جهت تعلیلی است نه جهت تقییدی الا آنکه معنون باز امر کلی و طبیعی مقدمه می شود چون بخصوصه مولا معین نکرده که کدام مقدمه ای را بیاور چون امر خصوصی نداریم لذا باز مأمور به امر کلی است که منطبق بر مقدمه حرام و غیره می شود.

نظیر معنای حرفی که قبلا گذشت که مولا امر می کند سر من البصره که این مسیر از بصره ممکن است از طرف شمالی یا جنوبی یا غربی یا شرقی بصره باشد و این معنای کلی است کما آنکه بفرماید مقدمات حج را فراهم کن و موارد مختلفه ای دارد مقدمات مثل آنکه با طیاره ممکن است بحج برود یا با سیاره یا غیره و حاصل آنکه ما نحن فیه ایضا من باب اجتماع امر و نهی است چون قضایای شرعیه قضایای حقیقیه است نه قضایای خارجیه و قضایای حقیقیه موضوعات آن کلی می باشد که منطبق در خارج می شود کما لا یخفی.

رد مصنف که با عنوان تعلیلی مقدمه اجتماع امر و نهی نیست

قوله:و ثانیا لا یکاد الخ جواب دوم صاحب کفایه می فرماید اصلا در این مورد اجتماع لازم نمی آید تا آنکه وجوب و حرمت در یک مورد جمع بشود بجهت آنکه اختصاص دارد وجوب مقدمه بغیر مقدمه محرمه در صورت غیر انحصار یعنی اگر مقدمات مباحه باشد و مقدمات محرمه قهرا وجوب روی مباحه می رود و مقدمات محرمه وجوبی ندارد تا آنکه وجوب و حرام جمع شود.

اما در صورت انحصار یعنی در آنجائی که مقدمه فقط حرام است و مباح ندارد در این مورد تزاحم است بین وجوب ذی المقدمه و آن مقدمه حرام اگر حرام اهم باشد مقدمه وجوب ندارد چون ذی المقدمه وجوبش برداشته می شود و اگر ذی المقدمه اهم از حرام باشد البته حرمت مقدمه برداشته می شود و وجوب مقدمه

و ثالثا ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمه المحرمه و عدمه اصلا فانه یمکن التوصل بها ان کانت توصلیه و لو لم نقل بجواز الاجتماع و عدم جواز التوصل بها ان کانت تعبدیه علی القول بالامتناع قیل بوجوب المقدمه او بعدمه و جواز التوصل بها علی القول بالجواز کذلک قیل بالوجوب او بعدمه

بحال خود باقی می باشد چون وجوب ذی المقدمه اهم است از مقدمه حرام.

و حاصل آنکه یا مقدمه منحصر است بحرام یا غیر منحصر اگر غیر منحصر است گذشت که وجوب روی مقدمه حرام نمی رود و اگر منحصر باشد بحرام در این مورد باب تزاحم است و هرکدام از وجوب یا حرام اهم باشد مقدم است کما لا یخفی

جواب از مصنف در صورت عدم انحصار باز مورد از باب اجتماع امر و نهی می شود چون بنا بر جواز اجتماع امر و نهی که امر نفسی با حرمت نفسی در یک مورد جمع بشوند و متعلق هرکدام به دیگری سرایت نمی کند البته اگر وجوب تبعی و غیری باشد بطریق اولی صحیح است

قوله:و ثالثا ان الاجتماع و عدمه الخ جواب سوم صاحب کفایه می فرماید مسئله مقدمه واجب اصلا ربطی بباب اجتماع ندارد که بگوئیم اگر مقدمه واجب حرام شد بگوئیم من باب اجتماع امر و نهی است بجهت آنکه مقدمه واجب یا توصلی است یا تعبدی اگر مقدمۀ واجب توصلی باشد مثلا سیر برای مکه که قصد ترتب در آن سیر معتبر نیست در این مورد ممکن است توصل باین مقدمه توصلیه و ما را می رساند به ذی المقدمه و لو قائل باجتماع امر و نهی نباشیم

و اگر این مقدمه عبادی و تعبدی باشد قهرا ممکن نیست توصل به او نظیر وضوء برای نماز که اگر وضوء حرام شد ممکن نیست توصل به او برای نماز بنا بر قول بامتناع

و بالجمله لا یتفاوت الحال فی جواز التوصل بها و عدم جوازه اصلا بین ان یقال بالوجوب او یقال بعدمه کما لا یخفی

فی تأسیس الاصل فی المسأله:اعلم انه لا اصل فی محل البحث فی المسأله فان الملازمه بین وجوب المقدمه و وجوب ذی المقدمه و عدمها لیست لها حاله سابقه بل تکون الملازمه او عدمها ازلیه

اجتماع امر و نهی چه مقدمه واجب واجب باشد یا نباشد و اما بنا بر جواز اجتماع امر و نهی البته این مقدمه عبادی صحیح است باز چه قائل بوجوب مقدمه باشیم چه نباشیم نظیر صحیح بودن صلاه در دار غصبی

قوله و بالجمله لا یتفاوت الحال الخ و حاصل آن شد که مسئله جواز اجتماع امر و نهی یا عدم جواز ربطی بوجوب مقدمه و عدم وجوب ندارد ما اگر قائل بجواز اجتماع شدیم صحیح است آن مقدمه را بیاوریم و لو آن مقدمه عبادی باشد و حرام باشد نظیر صحت صلاه در دار غصبی که گذشت که بنا بر جواز اجتماع هم نماز صحیح است و هم غصب نموده و هرکدام از وجوب صلاه و حرمت غصب سرایت به همدیگر نشده است و اگر قائل بامتناع اجتماع امر و نهی شدیم در مقدمه عبادی البته عبادت من باب تزاحم است که هرکدام اهم است آن اهم باید عمل بشود

تاسیس اصل در وجوب مقدمه و برائت دو وجوب آن

قوله:فی تأسیس الاصل الخ مخفی نماند که در مسئله ملازم بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه اصلی در این مسئله نداریم باین معنی که اگر مولا اراده ذی المقدمه را نمود و التفات به مقدمات نمود هر دو را اراده کرده است و ذی المقدمه با مقدمه هرکدام تقدم و تأخری ندارند تا اینکه حالت مسابقه بر آنها وجود پیدا کند و معنی ازلی بودن ملازمه همین است یعنی اگر ملازمه بوده از اول بوده و اگر نبوده از اول نبوده است و لوازماتی که برای شیء ثابت

نعم نفس وجوب المقدمه یکون مسبوقا بالعدم حیث یکون حادثا بحدوث وجوب ذی المقدمه فالاصل عدم وجوبها

و توهم عدم جریانه لکون وجوبها علی الملازمه من قبیل لوازم الماهیه غیر مجعوله و لا اثر آخر مجعول مترتب علیه

می شود یا لوازم ماهیت است یا لوازم وجود ذهنی و یا وجود خارجی اما لوازم ماهیت نظیر زوجیت و امکان و امتناع برای اربعه بودن که این لوازم برای ذات ماهیت است و ربطی بوجود ذهنی یا خارجی ندارد کما آنکه در محل خودش ثابت است.

و یا لوازم وجود ذهنی است بدون لوازم خارجی نظیر کلیات خمس«نوع-جنس-فصل-عرض عام-عرض خاص»که وجود آنها فقط در ذهن است بدون وجود خارجی و یا لوازم وجود خارجی است نظیر حرارت آتش و برودت ماء و امثال آنها که این آثار بر وجود خارجی آتش و آب است نه ذهن.

قوله:نعم نفس وجود المقدمه الخ.

یعنی وجوب مقدمه مسبوق بعدم است و قبلا وجوب نداشته است و این وجوب مقدمه حادث است بحدوث وجوب ذی المقدمه یعنی آن وقتی که وجوب ذی المقدمه وجود نداشت مقدمه هم وجوب نداشت بعد از آنکه ذی المقدمه وجود پیدا کرد شک در وجوب شرعی مقدمه داریم اصل عدم وجوب شرعی آنست.

قوله:و توهم عدم جریانه الخ.

اشکال در این مورد شده بر آنکه این استصحاب جاری نیست و درست نیست چونکه لوازم ماهیت جعل ندارد نه جعل بسیط دارد که آن ایجاد شیء است و باصطلاح کان تامه می گویند نظیر وجود تمام ممکنات مثل وجود زید و عمرو و بکر و غیره و نه جعل تالیفی دارد که مفاد کان ناقصه می باشد و معنای جعل تألیفی آنست که دو شیء که وجود دارد ایجاد ربط بین آنها کنید مثل ربط قائم بزید بدهید و بگوئید زید قائم و همچنین تمام قضایای دیگر.

و لو کان لم یکن بمهم هاهنا

مدفوع بانه و ان کان غیر مجعول بالذات لا بالجعل البسیط الذی هو مفاد کان التامه و لا بالجعل التألیفی الذی هو مفاد کان الناقصه الا انه مجعول بالعرض و یتبع جعل وجوب ذی المقدمه و هو کاف فی جریان الاصل

قوله:و لو کان لم یکن الخ یعنی بعد از آنکه مستصحب ما جعل بآن تعلق نمی گیرد نه جعل بسیط و نه جعل تألیفی و اثری هم ندارد مگر مثل نذر و غیره که گفتیم آنهم ثمره بحث نمی شود

قوله:مدفوع الخ جواب اشکال آنکه قسم سوم جعل داریم که آن جعل تبعی می باشد نظیر زوجیت برای اربعه که به تبع وجود اربعه زوجیت هم جعل می شود و همین اندازه برای استصحاب عدم وجوب مقدمه کافی است.

مخفی نماند بر آنکه وجود مقدمه با وجود ذی المقدمه در خارج دو وجود می باشد نظیر اعمال حج و سیر برای حج بخلاف زوجیت برای اربعه که آن یک امر اعتباری انتزاعی از اربعه می باشد پس بنابراین وجود مقدمه لازم ماهیت ذی المقدمه نشد بلکه لازمه وجود ذی المقدمه می باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند که اصول عملیه در این مورد شک در وجوب مقدمه واجب جاری نمی شود نه برائت و نه استصحاب بجهت آنکه برائت یا عقلیه یا شرعیه است و هرکدام از این ها وارد است در مورد نفی عقاب یعنی اگر احتمال عقاب داشته باشد به واسطه برائت شرعی یا عقلی برداشته می شود و فرض آنست که ترک مقدمه واجب عقاب ندارد مگر ذی المقدمه علاوه بر این ها که برائت شرعیه در جائی می آید که منتی برای عبد باشد و بعد از آنکه تکلیف در مقدمه واجب بنا بر اینکه واجب باشد مقدمه ترک آن عقاب ندارد مسلم.

و لزوم التفکیک بین الوجوبین مع الشک لا محاله لاصاله عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذی المقدمه لا ینافی الملازمه بین الواقعین و انما ینافی الملازمه بین الفعلیین نعم لو کانت الدعوی هی الملازمه المطلقه حتی فی المرتبه الفعلیه لما صح التمسک بالاصل(لصح التمسک بذلک فی اثبات بطلانها-خ)کما لا یخفی

پس در این حال منتی هم نیست و آنچه که عقاب است بر خود ذی المقدمه است و در این مورد عقل حاکم است که حتما باید مقدمه را بیاوری تا اینکه دفع عقاب بشود از تو در ذی المقدمه و اما استصحاب عدم وجوب اگرچه ارکان او تمام است از یقین سابق و شک لا حق الا آنکه در استصحاب اثر شرعی باید داشته باشد و بعد از آنکه حکم عقل مسلم است که باید مقدمه را بیاوریم و عقابی هم در او نیست پس استصحاب هم جاری نمی شود چون بدون اثر و بلا فائده است بله در مقدمه موصله که حرام باشد ثمره داشت که قبلا گذشت فراجع.

قوله:و لزوم التفکیک الخ و اشکال لزوم تفکیک و جدائی داشتن بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه در موقعی که شک داریم که آیا مقدمه واجب است یا نه چونکه باصل عدم وجوب مقدمه وجوب آن برداشته می شود اگرچه ذی المقدمه وجوب دارد در این حال منافاه ندارد ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه در واقع را یعنی منافاه ندارد که در واقع ملازمه باشد و لیکن در ظاهر ما شک داشته باشیم در وجوب مقدمه و همانا این شک ما منافاه دارد در ملازمه فعلین یعنی با ملازمه ظاهریه منافاه دارد.

بله اگر بگوئیم دعوی در ملازمه مطلقه می باشد یعنی چه ظاهری و چه واقعی حتی در مرتبه فعلیه در اینجا صحیح است بگوئیم استصحاب جاری نمی شود و اشکال شما وارد است کما لا یخفی

اذا عرفت ما ذکرنا فقد تصدی غیر واحد من الا فاضل لا قامه البرهان علی الملازمه و ما اتی منهم بواحد خال عن الخلل و الاولی إحاله ذلک الی الوجدان حیث إنّه اقوی شاهد علی ان الانسان اذا اراد شیئا له مقدمات اراد تلک المقدمات لو التفت الیها بحیث ربما یجعلها فی قالب الطلب مثله و یقول مولویا ادخل السوق و اشتر اللحم مثلا بداهه ان الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشأ بخطاب اشتر فی کونه بعثا مولویا و انه حیث تعلقت ارادته بایجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له اراده اخری بدخول السوق بعد الالتفات الیه و انه یکون مقدمه له کما لا یخفی

ادله وجوب مقدمه شرعا و رد آنکه وجوب ارشادی است

قوله:اذا عرفت ما ذکرنا الخ زمانی که شناختی آنچه که ما ذکر نمودیم قبلا در بیان مقدماتی بر مقدمه واجب اینک می پردازیم به ادله و براهین برای ملازمه بین مقدمه واجب و ذی المقدمه پس به تحقیق که متصدی این کار شده اند زیادی از علماء و افاضل برای اقامه برهان و دلیل آوردن برای ملازمه و لیکن هیچ کدام از ادلۀ ایشان که برای ملازمه آورده اند خالی از خلل نیست

و اولی آنست که حواله بدهیم ما این دلیل را بوجدان چونکه وجدان بالاترین شاهد می باشد بر اینکه انسان زمانی که اراده می نماید شیئی را که مقدماتی دارد آن شیء آن مقدمات را هم اراده می نماید اگر التفات به آن مقدمات داشته باشد به حیثی که قرار می دهد آن مقدمات را در غالب طلب مثل همان ذی المقدمه و مقدمات را طلب می نماید مثل طلب ذی المقدمه مثل اینکه به امر مولوی می گوید ادخل السوق و اشتر اللحم که در اینجا بدیهی می باشد که خطابی که پیدا می شود از ادخل مثل خطابی است که از اشتر پیدا می شود در اینکه می بوده باشد خطاب بعث مولوی و همان طور که تعلق گرفته است اراده مولا به مأمور به نمودن عبدش بر اشتراء لحم ترشح نموده است بر عبد اراده دیگری که آن دخول در سوق می باشد بعد از التفات بسوی آن

مقدمه و اینکه دخول در سوق مقدمه می باشد برای شراء لحم کما لا یخفی

مخفی نماند ادله ای که برای وجوب مقدمه واجب علماء آورده اند:

اول آنها همین دلیلی است که صاحب کفایه بیان نمود

و جواب از این دلیل آنکه اگر از معنی اراده آن شوق مؤکدی است که از صفات نفسانیه است که به واسطه قوای ظاهریه و باطنیه نحو شیء آن شوق مؤکد پیدا می شود همچنین نسبت بمقدمات شیء آن شوق مؤکد پیدا می شود

جواب آنکه این شوق مؤکد از صفات نفسانیه است و ربطی باحکام شرعیه ندارد چون احکام شرعیه نظیر وجوب و حرمت و کراهت و غیره این ها از امور اعتباریه می باشد که وجود خارجی ندارند و این اراده ای را که ما بیان نمودیم از صفات نفسانیه است که وجوب خارجی دارد و اراده تشریعیه باید از سنخ احکام باشد نه از صفات نفسانیه کما لا یخفی

و اگر مراد از این اراده اعمال قدرت باشد طرف فعل که آن معنای اختیار است چون بعد از آنکه انسان اراده تامی پیدا کرد اعمال قدرت می کند در تحصیل آن شیء و در خارج در صدد ایجاد آن می باشد اگر مراد از اراده تشریعیه این معنی باشد بلا اشکال صحیح نیست چون فعل غیر تحت اختیار مولا نیست نه فعل ذی المقدمه اختیار اوست و نه مقدمات او و اگر مراد از اراده این باشد که فعلی را القاء می کند بر ذمه مکلف و شیء را در ذمه مکلف قرار می دهد اگر این معنی باشد مانعی ندارد ولی وجدان شاهد بر او نیست بلکه وجدان شاهد برخلاف آن می باشد چون بعد از آنکه عقل حاکم است که ذی المقدمه را باید بیاوری و ترک مقدمه موجب ذی المقدمه می شود و این حکم عقل در این مورد بااین حال شارع هم اگر امری بیاورد لغو و بی فایده است و اگر هم امر آمد حمل بر ارشاد می شود.

و یؤید الوجدان بل یکون من اوضح البرهان وجود الامر الغیریه فی الشرعیات و العرفیات لوضوح انه لا یکاد یتعلق بمقدمه امر غیری الا اذا کان فیها مناطه و اذا کان فیها

کان فی مثلها فیصح تعلقه به ایضا لتحقق ملاکه و مناطه

قوله:و یؤید الوجدان الخ دلیل دومی که صاحب کفایه می آورد آنست که تأیید می کند وجدان بلکه از واضح ترین براهین است که در شرعیات و عرفیات اوامر غیریه وجود دارد نظیر آیه إِذٰا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاٰهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ الخ در شرعیات بر عرفیات مثل ادخل السوق و اشتر اللحم و این اوامر غیریه در مقدمات نمی آید الا زمانی که مناط در آنها باشد و مناط آنست که ذی المقدمه توقف دارد بر مقدمه.

بیان آنکه اوامر در اجزاء و شرائط ارشادی است نه مولوی

قوله:و کان فی مثلها الخ یعنی چون در آن موارد که امر غیری دارد امر غیری برای توقف است و آن جاهائی که امر غیری ندارد مثل آنجائی است که امر غیری دارد چون در مواردی که امر غیری داشت مناط و علت امر غیری توقف ذی المقدمه بر مقدمه می بود و این مناط و توقف در تمام مقدمات می باشد حتی آنجائی که امر غیری ندارد.

جواب از این دلیل دوم صاحب کفایه آنست که اوامری که در اجزاء و شرائط و نواهی در موانع آمده است این اوامر وجوب غیری مولوی ندارند بلکه در اجزاء ارشاد به جزئیت هستند مثلا لا صلاه الا بطهور معنای این جمله آنست که طهارت شرط صلاه است نه امر غیری مولوی داشته باشد یا مثل روایت لا تصل فی ما لا یؤکل لحمه این نهی ارشاد به مانعیت است یعنی اجزاء حیوان غیر ماکول اللحم مانع از صحت صلاه است نه آنکه نهی غیری مولوی داشته باشد و همچنین در روایت ابی بصیر که از امام صادق علیه السّلام رسیده است اذا رفعت رأسک من الرکوع فاقم صلبک حتی ترجع مفاصلک که این جمله دال است بر اینکه اقامه صلب بعد از رکوع شرط یا جزء

و التفصیل بین السبب و غیره و الشرط الشرعی و غیره سیأتی بطلانه و انه لا تفاوت فی باب الملازمه بین مقدمه و مقدمه

و لا بأس بذکر الاستدلال الذی هو کالاصل لغیره مما ذکره الافاضل من الاستدلالات و هو ما ذکره ابو الحسن البصری و هو انه لو لم یجب المقدمه لجاز ترکها و حینئذ فان بقی الواجب علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق

نماز است نه آنکه امر غیری مولوی باشد در اینجا و همچنین موارد دیگر و خود مصنف در اجزاء داخلیه اقرار نمود که اجزاء مامور به وجوب غیری ندارند بلکه همان وجوب نفسی ضمنی دارند کما آنکه گذشت و این اوامر اوامر ارشاد است به جزئیت کما لا یخفی.

رد ادله وجوب مقدمه در سبب و شرط شرعی و غیره

قوله:و اما التفصیل بین السبب و غیره الخ مصنف می فرماید که یک دسته از علما قائل بتفصیل وجوب مقدمه شده اند و بیان نموده اند که اگر مقدمه سبب باشد واجب است و غیر سبب واجب نیست یا اگر شرط شرعی باشد واجب است و اگر شرط غیر شرعی باشد واجب نیست جواب این ها می آید که این تفصیل باطل است و وجهی ندارد و اینکه تفاوتی در باب ملازمه بین این مقدمه و آن مقدمه نیست بلکه هر فعلی که مقدمه برای ذی المقدمه شد واجب است.

قوله:و لا بأس بذکر الاستدلال الخ دلیل سومی که برای وجوب ذی المقدمه آورده اند این دلیل است که بیان می کنیم که این دلیل اصل برای ادله دیگر است از ادله ای است که ذکر نموده اند آن را فضلای از علما و آن دلیل آنست که ذکر کرده ابو الحسن بصری و گفته اگر مقدمه واجب واجب نباشد هرآینه جایز است ترک آن در این حال که جایز است ترک اگر باقی بماند ذی المقدمه بر وجوب خودش لازم می آید تکلیف ما لا یطاق و اینکه

و الا خرج الواجب المطلق عن کونه واجبا

و فیه بعد اصلاحه باراده عدم المنع الشرعی من التالی فی الشرطیه الاولی لا الاباحه الشرعیه و الا کانت الملازمه واضحه البطلان

و اراده الترک عما اضیف الیه الظرف لا نفس الجواز و الا فمجرد الجواز بدون الترک لا یکاد یتوهم صدق القضیه الشرطیه الثانیه

قدرت بر ذی المقدمه ما نداشته باشیم برای امتثال مثلا سیر برای حج مقدمه است برای اعمال حج که اگر این سیر را مکلف انجام ندهد قدرت بر اعمال حج ندارد و درحالی که ترک سیر نمود بلا اشکال قدرت بر اعمال حج ندارد.

قوله:و الا خرج الواجب المطلق الخ یعنی در وقتی که ترک نمودیم مقدمه را یا تکلیف ما لا یطاق لازم می آید که گذشت و یا خارج می شود ذی المقدمه که واجب مطلق بوده از وجوب اطلاقیش یعنی بگوئیم ذی المقدمه در وقتی که بجا بیاوریم مقدمه را واجب است و الا نه پس باید بگوئیم مقدمه واجب واجب است تا محذورات لازم نیاید.

قوله:و فیه بعد اصلاحه الخ مصنف می فرماید که این دلیلی که آورده اند ما باید اصلاحش کنیم و الا تمام نیست که اراده بکنیم که فرموده لجاز ترکها این معنی را بگیریم یعنی شرعا جایز است ترک مقدمه و مانعی در این ترک نیست نه مراد اباحه شرعیه باشد و اگر مراد اباحه شرعیه باشد این لازمه واضح البطلان است بجهت آنکه اگر شیء واجب نشد لازمه بر عدم وجوب اباحه نیست بلکه ممکن است یکی از احکام دیگر که مستحب یا یک غیر باشد بلکه ممکن است اصلا ممکن نداشته باشد کما اینکه این مطلب در بابت امر شیء نهی از ضد مفصلا بیان خواهد شد ان شاءالله .

قوله:و اراد الترک عما اضیف الیه الخ یعنی در ظرفی که فرموده در حینئذ یعنی در حینی که ما ترک نمودیم مقدمه

ما لا یخفی فان الترک بمجرد عدم المنع شرعا لا یوجب صدق احد الشرطیین و لا یلزم احد المحذورین فانه و ان لم یبق له وجوب معه الا انه کان ذلک بالعصیان لکونه متمکنا من الاطاعه و الاتیان و قد اختار ترکه بترک مقدمته بسوء اختیاره مع حکم العقل بلزوم اتیانها ارشادا الی ما فی ترکها من العصیان المستتبع للعقاب

را که مراد حینئذ یعنی ترک مقدمه بنمائیم نه نفس جواز و الا اگر جایز باشد ترک چون معنای جواز دو طرف دارد یک طرفش ترک است و طرف دیگرش عدم ترک اگر مجرد جواز را بگیریم صدق قضیه شرطیه ما نیز درست نیست.

قوله:ما لا یخفی الخ این جمله مبتداء است و خبرش و فیه که قبلا گذشت می باشد.

جواب از این استدلال آنست که مجرد ترک مقدمه و عدم منع آن شرعا سبب نمی شود که یکی از دو شرط درست باشد و لازم نمی آید یکی محذورین تکلیف ما لا یطاق و دیگری بجهت آنکه در وقتی که مقدمه را مکلف ترک نمود و لو با این ترک وجوب شرعی ندارد الا آنکه وجوب عقلی دارد و عقل حاکم است که باید مقدمه را بیاوری تا ذی المقدمه ترک نشود و اگر اختیارا ترک کرد این مقدمه را البته مخالفت کرده است اطاعت مولا را و سقوط ذی المقدمه به واسطه عصیان می باشد و حاصل آنکه و لو مقدمه وجوب شرعی ندارد و ترک مقدمه هم عقاب ندارد کما آنکه گذشت ولی وجوب عقلی دارد که قبلا گذشت و شکی در آن نیست و باید مقدمه را عقلا بیاورد تا عصیان ذی المقدمه نشود از جواب مصنف ظاهر می شود که مقدمه واجب وجوب شرعی ندارد و اگر داشته باشد حمل بر ارشاد می شود کما آنکه ما بیان نمودیم کما لا یخفی.

نعم لو کان المراد من الجواز جواز الترک شرعا و عقلا یلزم احد المحذورین الا ان الملازمه علی هذا فی الشرطیه الاولی ممنوعه بداهه انه لو لم یجب شرعا لا یلزم ان یکون جائزا شرعا و عقلا لا مکان ان لا یکون محکوما بحکم شرعا و ان کان واجبا عقلا ارشادا و هذا واضح

و اما التفصیل بین السبب و غیره فقد استدل علی وجوب السبب بان التکلیف لا یکاد یتعلق الا بالمقدور و المقدور لا یکون الا هو السبب و انما المسبب من آثاره المترتبه علیه قهرا و لا یکون من افعال المکلف و حرکاته او سکناته فلا بد من صرف الامر المتوجه الیه عنه الی سببه

قوله:نعم لو کان المراد الخ.

یعنی اگر مراد از جواز ترک مقدمه جواز ترک باشد عقلا و شرعا البته یکی از محذورین لازم می آید که یا تکلیف ما لا یطاق و یا واجب مطلق مشروط بشود الا آنکه ملازمه در شرطیه اول را ما قبول نداریم یعنی اینکه اگر جایز باشد مقدمه را ترک کنیم لازم می آید تکلیف ما لا یطاق این درست نیست و صحیح نیست چون اگر چیزی واجب نشد شرعا لازم آن این نیست که جایز باشد ترک او شرعا و عقلا بلکه ممکن است که وجوب شرعی نداشته باشد و حکم دیگری از احکام دیگر هم نداشته باشد و اگرچه واجب است عقلا و حاصل آنکه بعد از اینکه حکم عقل مسلم است که مقدمه را ما باید بیاوریم و این حکم عقل ارشاد است به آوردن ذی المقدمه یعنی اگر مقدمه را ترک کردیم عصیان ذی المقدمه را نموده ایم و مخالفت امر مولا نموده ایم و از این جهت لازم است عقلا بیاوریم تا مخالفت واقع نشود کما لا یخفی.

قوله:و اما التفصیل بین السبب و غیره الخ استدلال کرده اند آن کسانی که می گویند در مقدمه واجب سبب واجب است و غیر از سبب واجب نیست دلیل آنها آنست که می گویند تکلیف متعلق است به چیزی که مقدور انسان باشد و آنچه که مقدور ما باشد سبب است

و لا یخفی ما فیه من انه لیس بدلیل علی التفصیل بل علی ان الامر النفسی انما یکون متعلقا بالسبب دون المسبب مع وضوح فساده ضروره ان المسبب مقدور للمکلف و هو متمکن عنه بواسطه السبب و لا یعتبر فی التکلیف ازید من القدره کانت بلا واسطه او معها کما لا یخفی

مثلا اگر مولا امر کرد اقتل زیدا یا احرق زیدا قتل زید اختیاری نیست و همچنین سوزاندن زید بله سبب قتل مثل شمشیر یا تفنگ یا غیره اختیاری است و همچنین سبب سوزاندن که ما آن را بیندازیم در آتش ولی نفس سوزاندن اختیاری نیست و قتل و سوزاندن از آثار آن سبب است که مترتب می شود برای آن قهرا و این ها از افعال مکلف نیست یعنی سوزاندن و کشتن پس لابد اگر امری متوجه آنها شد و امر آمد اقتل زیدا یا أحرقه این اوامر برمی گردد به اسباب آنها نه مسبب و این مطلب در عقود و ایقاعات تماما می آید اگر امری در عقود و ایقاعات آمد آن نتیجه که بیع یا هبه یا عتق باشد مأمور به نیست بلکه مامور به اسباب آنها است.

قوله:و لا یخفی ما فیه الخ.

جواب از این دلیل شما این دلیل تفصیلی نیست بر وجوب سبب و غیر سبب بلکه این دلیل شما می رساند که متعلق امر سبب است بدون مسبب چون مسبب اختیاری ما نیست و سبب اختیاری ما می باشد با اینکه این مطلب واضح است فساد او چونکه ضروری است که مسبب مقدور مکلف است و مکلف متمکن است ایجاد بکند آن مسبب را به واسطه سبب و در هر تکلیفی قدرت در آن لازم است چه این قدرت بلا واسطه باشد یا با واسطه باشد کما اینکه در اوامر عرفیه و عقلا اگر آنها با واسطه است نظیر تجارت زراعت کسبهای دیگر که با واسطه مقدور انسان می باشد و بدون واسطه مقدور نیست کما لا یخفی.

و اما التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره فقد استدل علی الوجوب فی الاول بانه لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا حیث إنّه لیس مما لا بد منه عقلا او عاده

و فیه مضافا الی ما عرفت من رجوع الشرط الشرعی الی العقلی انه لا یکاد یتعلق الامر الغیری الا بما هو مقدمه الواجب و لو کان مقدمیته متوقفه علی تعلقه بها الدار و الشرطیه و ان کانت منتزعه عن التکلیف الا عنه عن التکلیف النفسی المتعلق بما قید بالشرط لا عن الغیری فافهم.

قوله:و اما التفصیل بین شرط الشرعی و غیره الخ.

کسانی که قائل هستند که مقدمه اگر شرط شرعی شد واجب است دلیل آنها آنست که اگر وجوب شرعی نداشت این مقدمه نظیر طهارت برای نماز این شرط از چیزهایی نبود که عقلا یا عادتا ما بدانیم که شرط است مثلا اگر امر به طهارت برای نماز نبود عقلا یا عادتا ما درک نمی کردیم که طهارت شرط صلاه است و چون امر شرعی دارد از این جهت می فهمیم که طهارت شرط صلاه است و وجوب شرعی دارد.

رد وجوب شرعی مقدمه و لزوم دور در آن

قوله:و فیه مضاف الخ.

جواب از این مطلب علاوه بر اینکه قبلا گذشت که شرط شرعی باز رجوع می کند به شرط عقلی مثلا بعد از اینکه شارع مقدس طهارت را شرط نماز قرار داد بعد از آن وجود صلاه بدون طهارت محال است چون وجود مشروط بدون شرط عقلا محال است جواب آنکه امر غیری تعلق نمی گیرد به چیزی مگر آنکه آن چیز مقدمه باشد برای واجب و وجود واجب توقف داشته باشد بر او و اگر مقدمیت آن شیء توقف داشته باشد بر تعلق امر به او لازم می آید دوری که باطل است و حاصل آنکه امر غیری تعلق نمی گیرد مگر به مقدمه و اگر مقدمه هم توقف داشته باشد بر امر غیری این دور است و دور هم بالضروره باطل است و اگر کسی اشکال کند که این

تتمه لا شبهه فی ان مقدمه المستحب کمقدمه الواجب فتکون مستحبه لو قیل بالملازمه و اما مقدمه الحرام و المکروه فلا تکاد تتصف بالحرمه او الکراهه اذ منها ما یتمکن معه من ترک الحرام او المکروه اختیارا کما کان متمکنا قبله فلا دخل له اصلا فی حصول ما هو المطلوب من ترک الحرام او المکروه فلم یترشح من طلبه طلب ترک مقدمتهما.

دور بنا بر قول شما هم لازم می آید چون شرطیت توقف دارد بر امر و امر هم توقف دارد بر شرطیت.

جواب از این مطلب آنست که شرطیت اگرچه منتزع است از تکلیف که اگر تکلیف نباشد ما شرطیت شرعی را نمی فهمیم الا آنکه این شرطیت شرعی منتزع می شود از تکلیف نفسی که متعلق است بشیء که مقید بشرط است که آنکه انتزاع بشود از تکلیف غیری مثلا شارع مقدس که فرموده است صل عن طهاره انتزاع می شود طهارت که شرط صلاه است از امر نفسی صل بخلاف قول آنهائی که شرطیت را از امر غیری می فهمیدند و امر غیری را از شرطیت که این مطلب دور بود گذشت کما لا یخفی

قول مصنف که فرمود و الشرطیه و ان کانت منتزعه عن التکلیف این مطلب اشاره است به بحثی که ان شاءالله می آید که احکام وضعیه نظیر شرط و سبب و مانع و غیره جعل به آنها مستقلا ممکن است و صحیح است یا آنکه فی حد نفسه این ها جعل ندارند و تابع و منتزع از احکام تکلیفیه می باشند که بحث آن ان شاءالله تعالی مفصلا خواهد آمد کما لا یخفی

مقدمه مستحب،مستحب است بدون مقدمه حرام و مکروه

قوله:تتمه لا شبهه فی ان مقدمه المستحب الخ شبهه ای نیست در اینکه مقدمه مستحب مثل مقدمه واجب می باشد و اگر قائل

نعم ما لم یتمکن معه من الترک المطلوب لا محاله یکون مطلوب الترک و یترشح عن طلب ترکهما طلب ترک خصوص هذه المقدمه.

به ملازمه این مقدمه واجب و ذی المقدمه واجب شدیم می گوییم مقدمه مستحب مستحب است و اگر قائل به ملازمه شدیم در مقدمه مستحب هم می گوییم مستحب نیست اما مقدمه حرام و مکروه این طور نیست پس مقدمه حرام و مکروه حرام و مکروه نمی باشد چونکه مکلف وقتی مقدمات حرام یا مکروه را بجا می آورد و می خواهد وارد در ذی المقدمه شود می تواند اختیارا ذی المقدمه حرام یا مکروه را ترک نماید همان طور که قبلا انجام مقدمات متمکن می بود بر اینکه بجا نیاورد مثل اینکه انسان شراب را می خرد و نزدیک دهان می آورد ولی نمی آشامد و تمکن دارد اینجا که حرام را مرتکب نشود پس بنابراین مقدمات حرام یا مکروه دخیل نیستند در مطلوب که همان ترک حرام یا مکروه می باشد پس بنابراین ترشح نکرده است از طلب ترک حرام یا مکروه طلبی بر ترک مقدمات حرام یا مکروه و مقدمه حرام نیست و مقدمه مکروه هم مکروه نیست قوله:نعم الخ.

بله اگر آن مقدمات به نحوی باشد که بعد از آن مقدمه انسان ناچار می شود که مرتکب حرام یا مکروه بشود در این حال آن مقدمه حرام می باشد و ترشح می کند طلب ترک از ذی المقدمه بر مقدمه که همان طلب ترک حرام باشد.

بعضی از اعلام قائلند به اینکه مقدمه ای که بعد از آن ذی المقدمه غیر اختیاری است و قهرا ذی المقدمه وجود پیدا می کند در این موارد قائل است به اینکه مقدمه حرمت نفسی دارد نه حرمت غیری چون در این موارد ذی المقدمه تحت اختیار مکلف نیست جواب آنکه و لو ذی المقدمه بلا واسطه اختیاری مکلف نیست ولی مع الواسطه و به واسطه سبب اختیاری مکلف است کما اینکه این مطلب را در جاهای دیگر خود ایشان قبول دارد کما لا یخفی.

فلم لم یکن للحرام مقدمه لا یبقی معها اختیار ترکه لما اتصف بالحرمه مقدمه من مقدماته.

لا یقال کیف و لا یکاد یکون فعل الا عن مقدمه لا محاله معها یوجد ضروره ان الشیء ما لم یجب لم یوجد.

فانه یقال نعم لا محاله یکون من جملتها ما یجب معه صدور الحرام لکنه لا یلزم ان یکون ذلک من المقدمات الاختیاریه بل من المقدمات الغیر الاختیاریه کمبادئ الاختیار التی لا تکون بالاختیار و الا لتسلسل فلا تغفل و تأمل.

قوله:فلو لم یکن للحرام مقدمه الخ پس اگر مقدمه حرام اختیاری شد آن مقدمه متصف به حرمت نمی شود.

قوله:لا یقال الخ.

در اینجا مصنف می فرماید اشکال نشود بر اینکه هیچ فعلی ایجاد نمی شود مگر با مقدمات ضرورت ان الشّیء ما لم یجب لم یوجد و در این حال که هر ذی المقدمه ای لا محاله بدون مقدمه نمی تواند ایجاد شود چطور می گویند اگر مقدمه او اختیاری شد حرام نیست و الا حرام می باشد.

قوله:فانه یقال نعم الخ.

جواب می گوییم که بله اگرچه ذی المقدمه نمی تواند بدون مقدمه ای ایجاد شود و باید لا محاله مقدمات قبلا از ذی المقدمه ایجاد شود و لیکن بعضی از مقدمات فعل غیر اختیاری است نظیر نفس خود اراده که جزء مقدمات فعل است و غیر اختیاری است و چون غیر اختیاری است امر و نهی تعلق بآن نمی گیرد جواب از این مطلب گذشت در جلد اول و در این جلد دوم که اراده اختیاری است فراجع

فصل الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده أو لا فیه اقوال و تحقیق الحال یستدعی رسم امور.

الاول الاقتضاء فی العنوان اعم من ان یکون بنحو العینیه او الجزئیه او اللزوم من جهه التلازم بین طلب احد الضدین و طلب ترک الآخر او المقدمیه علی ما سیظهر کما ان المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند و المنافی وجودیا کان او عدمیا.

امر به شیء اقتضاء نهی از ضد می کند یا نه و معنای اجزاء آن

قوله:فصل؛الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا الخ امر به شیء آیا اقتضاء نهی از ضد خودش را می نماید یا نه در این مسئله اقوالی هست و تحقیق حال استدعاء دارد که ما اموری را ترسیم و بیان نمائیم

الاول اینکه کلمه اقتضاء در عنوان علما که می آورند در این بحث اعم از اینکه بنحو عینیت باشد یا جزئیت یا لزوم یعنی امر زمانی که آمد مثل امر به ازاله نجاست از مسجد آیا این امر نهی از ترک ازاله را می نماید آیا بنحو عینیت یعنی دلالت مطابقی می باشد و یا اینکه به دلالت تضمن می رساند که باید ترک ازاله را ننمائی بنا بر اینکه امر رجحان فعل است با منع از ترک و این منع از ترک دلالت تضمنی امر است و یا به دلالت التزام یعنی امر به ازاله لازمه او آنست که ترک صلاه نمائیم و این دلالت التزامی چه دلالت لفظی باشد چه دلالت عقلی چونکه دو شیء ضد وقتی یکی از آنها امر پیدا نمود لازمه انجام آن مامور به آنست که کارهای دیگر را انسان ترک نماید و یا اقتضاء به نحو مقدمیت می باشد یعنی مثل امر به ازاله مقدمه آن ترک صلاه است برای بجای آوردن امتثال ازاله علی ما سیظهر یعنی از اقوالی که در این مسئله پیدا می شود

از گفتار ما معلوم شد که بحث ضد بحث عقلی می باشد،در مقام ثبوت یعنی و لو امر از اجماع یا عقلی و غیره باشد،آن محل نزاع است کما اینکه مراد بضد هم در اینجا مطلق آنچه است که معاند و منافاه دارد با مامور به

الثانی ان الجهه المبحوث عنها فی المسأله و ان کانت انه هل یکون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذکوره الا انه لما کان عمده القائلین بالاقتضاء فی الضد الخاص انما ذهبوا الیه لاجل توهم مقدمیه ترک الضد کان المهم صرف عنان الکلام فی المقام الی بیان الحال و تحقیق المقال فی المقدمیه و عدمها فنقول و علی اللّه الاتکال

اعم از اینکه شیء ضد وجودی باشد یعنی ضد خاص باشد و یا اینکه ضد مامور به عدمی باشد یعنی ترک مامور به که ضد عام می باشد و حاصل آن شد که دلالت اقتضاء بر نهی از ضد چه ضد خاص باشد چه ضد عام به چهار طریق بیان شده است دلالت مطابقه دلالت تضمنی دلالت التزام اعم از عقلی و لفظی و دلالت مقدمیت کما اینکه این معانی ظاهر می شود

قوله:الثانی الخ امر دوم از اقوال آنست که که جهتی که بحث شده است از او در این مسئله ضد اگرچه امر به شیء اقتضاء نهی به یکی از این اقسام مذکور اربعه می نماید یا نه و محل بحث است و لیکن عمده بحث کسانی که قائلند به اقتضاء در ضد خاص آنست که گمان کرده اند که ترک ضد خاص یعنی ترک صلاه مقدمه می باشد برای اتیان مامور به ازاله و مهم در اینجا آنست که ما عنان کلام را منحصر کنیم در بیان مال و تحقیق مقال در اینکه آیا ترک ضد خاص مقدمیت دارد برای اتیان مامور به یا نه فنقول و علی اللّه الاتکال

مخفی نماند که یک مختصری در اجزاء علت شیء بیان شود

اول مقتضی است برای هر شیء مثلا اگر چیزی را بخواهیم بسوزانیم باید آتش وجود داشته باشد که این را مقتضی می نامند

دوم شرط سوزاندن که آتش باید با آن شیء تماس پیدا بکند که اگر آتش دور باشد از آن شیء که می خواهیم بسوزانیم البته سوخته نمی شود و معنای شرط

ان توهم توقف الشیء علی ترک ضده لیس الا من جهه المضاده و المعانده بین الوجودین و قضیتها الممانعه بینهما و من الواضحات ان عدم المانع من المقدمات

دخیل بودن اثر آتش در فعلیت آن شیء که می خواهیم بسوزانیم او را می باشد نه آنکه شرط مؤثر باشد در معلول

سوم عدم مانع یعنی آن شیء که می خواهیم بسوزانیم علاوه بر اینکه مقتضی که آتش است باید باشد و علاوه بر شرط که تماس آتش است با آن شیء آن شیء باید مرطوب نباشد و رطوبت و تری آن شیء مانع است از اثر آتش و مانع در وقتی مانعیت پیدا می کند که مقتضی موجود باشد با باقی شرائط و اگر مقتضی نباشد یا مقتضی باشد ولی شرط تحقق پیدا نکند و در این حال آن چیزی که می خواهیم بسوزانیم نسبت نسوزاندن را بوجود مانع بدهیم مثلا اگر آتش در عالم وجود پیدا نکرده باشد یا آتش باشد ولی شرط وجود پیدا نکرده باشد که تماس است در این حال نسبت نسوختن را بمانع بدهیم و بگوئیم تری مانع شد از سوزاندن این از چیزهائی است که باطل بودن او از واضحات است این مقدمه بود برای واضح شدن مطالب مصنف که در آینده بیان می شود.

بیان مقدمه بودن ترک احد الضدین بر دیگری

قوله:ان توهم توقف الشّیء علی ترک ضده الخ توهمی که نموده اند که ایجاد شیء توقف بر ترک نمودن ضد آن شیء را دارد و این جهت نیست مگر بجهت تضاد و معانده بین دو شیء وجودی یعنی بجهت آنست که نمی شود در آن واحد دو شیء را انسان ایجاد نماید مثلا وجود ازاله توقف دارد بر ترک صلاه و همچنین وجود صلاه توقف دارد بر ترک ازاله پس ممانعت از دو طرف است پس اگر شخص مکلف خواسته باشد ازاله نجاست مسجد کند باید مانع را بر طرف کند که وجود صلاه باشد پس عدم صلاه از مقدمات ازاله می باشد.

و هو توهم فاسد و ذلک لان المعانده و المنافره بین الشیئین لا تقتضی الا عدم اجتماعهما فی التحقق و حیث لا منافاه اصلا بین احد العینین و ما هو نقیض الآخر و بدیله بل بینهما کمال الملاءمه کان احد العینین مع نقیض الآخر و ما هو بدیله فی مرتبه واحده من دون ان یکون فی البین ما یقتضی تقدم احدهما علی الآخر کما لا یخفی

فکما ان قضیه المنافاه بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع احدهما فی ثبوت الآخر کذلک فی المتضادین کیف و لو اقتضی التضاد توقف وجود الشیء علی عدم ضده توقف الشیء علی عدم مانعه لاقتضی توقف عدم الضد علی وجود الشیء توقف عدم الشیء علی مانعه بداهه ثبوت المانعیه فی الطرفین و کون المطارده من الجانبین و هو دور واضح

قوله:و هو توهم فاسد الخ این توهم فاسد است و صحیح نیست و جواب اول که مصنف می دهد آنست که معانده و منافره بین دو شیء همانا در زمان تحقق می باشد یعنی از نظر وجودی با همدیگر ضدیت دارند و نمی شود هر دو در آن واحد ایجاد شوند مثلا وجود ازاله و وجود صلاه با همدیگر جمع نمی شوند ولی منافات ندارد اصلا بین وجود یکی از عینین و نقیض عین دیگر مثلا وجود ازاله با ترک صلاه در عرض همدیگر می باشد و کمال ملائمت را دارند و تقدم بر دیگری ندارند و این وجود با عدم شیئی دیگر در یک زمان می باشند نه اینکه یکی مقدم بر دیگری باشد و مقدمه باید مقدم باشد وجودش بر وجود ذی المقدمه و وجود مقدمه با ذی المقدمه دو شیء و دو وجود باید باشند نظیر سیر برای حج و وجود حج پس بنابراین ترک ضد مقدمه برای ایجاد ضد دیگر نمی شود چون تقدم ندارند کما لا یخفی.

سه دلیل بر آنکه ترک یکی از ضدین مقدمه بر دیگری نیست

قوله:فکما ان قضیه المنافاه بین المتناقضین الخ جواب دوم مصنف بر عدم مقدمیت ترک ضد بر وجود شیء دیگر آنست که

و ما قیل فی التفصی عن هذا الدور من ان(بان-خ)التوقف من طرف الوجود فعلی بخلاف التوقف من طرف العدم فانه یتوقف علی فرض ثبوت المقتضی له مع شراشر شرائطه غیر عدم وجود ضده و لعله کان محالا لاجل انتهاء عدم وجود احد الضدین مع وجود الآخر الی عدم تعلق الاراده الازلیه به و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحکمه البالغه فیکون العدم دائما مستندا الی عدم المقتضی فلا یکاد یکون مستندا الی وجود المانع کی یلزم الدور

می گوید همان طور که قضیه منافاه داشتن بین متناقضین یعنی وجود و عدم یک شیء اقتضاء نمی کند که یکی مقدم بر دیگری باشد مثلا بگوئیم عدم صلاه مقدم است بر وجود صلاه یا وجود صلاه مقدم باشد بر عدم صلاه همانا در متضادتین هم همین طور است یعنی ترک یکی از متضادین مقدم بر وجود شیء دیگر نمی شود.

و دلیل سوم اگر اقتضاء بکند وجود شیء بر عدم ضدش در متضادین توقف شیء بر عدم مانعش هرآینه باید عدم ضد توقف داشته باشد بر وجود ضد چونکه تمانع از طرفین است و این دور واضح است بنابراین ترک ضد هم مقدمه نمی شود بر ایجاد ضد مثلا شما که می گویید ترک صلاه مقدمه است برای ازاله،ما قیاس می کنیم و می گوییم آیا ازاله هم مقدمه می باشد برای ترک صلاه یا نه و این بدیهی است که ثابت است مانعیت در طرفین و مطارده از جانبین است یعنی دو شیء وجودی همدیگر را منع می کنند و همدیگر را طرد و دور می نمایند پس بنابراین اگر ترک ضد مقدمه باشد بر وجود ضد باید وجود ضد هم مقدمه باشد برای ترک ضد و این دور است و دور هم واضح البطلان است

رد دور در مقدمه بودن ترک احد ضدین بر دیگری از محقق خوانساری

قوله:و ما قیل فی التفصی عن هذا الدور الخ و آنچه که گفته شده است که گوینده محقق خوانساری است در جواب این دور که گفتیم لازم می آید از توقف ترک صلاه بر وجود ازاله و توقف وجود ازاله بر ترک صلاه جواب داده شد به اینکه توقف از طرف وجود ضد فعلی است بخلاف

ان قلت هذا اذا لوحظا منتهيين الى اراده شخص واحد و اما اذا كان كل منهما متعلقا لاراده شخص فاراد مثلا احد الشخصين حركه شیء و اراده الآخر سكونه فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ موجودا فالعدم لا محاله يكون فعلا مستندا الى وجود المانع

توقف از طرف عدم كه شأنى است يعنى وجود ازاله توقف دارد بر ترک صلاه ولى ترک صلاه توقف ندارد بر وجود ازاله چونكه ترک صلاه در جائى توقف دارد بر وجود ازاله كه مقتضى با تمام شرائطش موجود باشد غير از وجود ضد كه آن مانع است از ترک صلاه و لكن در اينجا كليه شرائطش با مقتضى موجود نيست و شايد كه اين محال باشد بجهت آنكه يک شخص وقتى كه مى بيند ضدين را نمى تواند در آن واحد هر دو را ايجاد نمايد لابد و ناچار به يكى از اين ضدين اراده مى نمايد و اراده به ديگرى ندارد و اراده جزء علت مى باشد پس بنابراين در آنجا كه اراده دارد مقتضى موجود است ولى در طرف مقابل كه اراده ندارد مقتضى موجود نيست پس بنابراين ترک صلاه هميشه مستند بعدم مقتضى مى باشد نه بوجود مانع و قبلا گذشت كه اگر شیء مقتضى ندارد با آنكه مانع موجود است عدم آن را نسبت بعدم مقتضى مى دهند نه بوجود مانع چونكه اراده ندارد بر او و در ما نحن فيه ترک صلاه مستند بوجود مانع نمى باشد تا اينكه دور لازم بيايد بلكه در ترک صلاه مقتضى موجود نيست كه اراده باشد

اجتماع دو مقتضى بر ايجاد ضدين ممكن نيست از يک نفر

قوله:ان قلت الخ.

اگر اشكال بشود كه در اينجا كه گفتيد نمى شود دو اراده در آن واحد بنمايد در جائى است كه يک شخص بخواهد دو اراده بنمايد بوجود ضدين كه محال است و اما زمانى كه دو نفر دو اراده مستقل بنمايند مثلا يک شخص اراده دارد اين شیء را حركت دهد و شخص ديگر اراده دارد كه اين شیء را حركت ندهد در اينجا

قلت هاهنا ایضا مستند الی عدم قدره المغلوب منهما فی ارادته و هی مما لا بد منه فی وجود المراد و لا یکاد یکون

بمجرد الاراده بدونها

لا الی وجود الضد لکونه مسبوقا بعدم قدرته کما لا یخفی

برای هرکدام از این دو نفر مقتضی که اراده باشد موجود است پس عدم آن شیء لا محاله مستند بوجود مانع می باشد چونکه هرکدام مانع همدیگر هستند درحالی که مقتضی برای هرکدام موجود است.

قوله:قلت هاهنا ایضا الخ جواب می گوییم در اینجا هم آن فرد که مغلوب دیگری می شود مقتضی او تام نمی باشد که آن عدم قدرت است یعنی قدرت که یکی از شرائط عامه است جزء مقتضی می باشد و اگر کسی اراده بر ایجاد شیء داشته باشد ولی قدرت بر انجام آن نداشته باشد مقتضی بر او تام نیست:نه اینکه بگوئیم وجود ضد مانع شد بر انجام این کار بلکه شخص مغلوب چون قدرت ندارد بر انجام کارش مقتضی ندارد و لو اراده هم داشته باشد.

قوله:بمجرد الاراده بدونها الخ.

یعنی مجرد اراده بدون قدرت فائده ندارد و مقتضی تمام نیست.

قوله:لا الی وجود الضد الخ.

یعنی عدم یکی از ضدین نسبت داده می شود بعدم مقتضی نه بوجود مانع کما لا یخفی پس بنابراین در اینجا هم ممانعت همدیگر نیستند بلکه یکی از این دو نفر مقتضی ندارد.

ص:299

غیر سدید فانه و ان کان قد ارتفع به الدور الا انه غائله لزوم توقف الشیء علی ما یصلح ان یتوقف علیه علی حالها لاستحاله ان یکون الشیء الصالح لان یکون موقوفا علیه الشیء موقوفا علیه

ضروره انه لو کان فی مرتبه یصلح لان یستند علیه لما کاد یصح ان یستند فعلا الیه

قوله:غیر سدید الخ.

که این غیر سدید خبر ما قیل فی التفصی است.جواب آنکه این جواب غائله و ملاک دور را برنمی دارد اگرچه فعلا دور برداشته می شود ولی ملاک دور باقی است و بحال خود می باشد چونکه محال است شیء که صلاحیت دارد مثل ترک صلاه موقوف علیه شیء دیگری باشد مثل فعل ازاله که موقوف علیه همان شیء باشد یعنی فعل ازاله توقف دارد بر ترک صلاه فعلا ولی ترک صلاه فعلا توقف ندارد بر فعل ازاله چونکه ترک صلاه فعلا مقتضی ندارد ولی شأنیت و صلاحیت او بحال خود است باین معنی که با وجود مقتضی و شرط که امکان دارد موجود بشود در این حال ترک صلاه توقف دارد بر وجود ازاله و وجود ازاله هم توقف دارد بر ترک صلاه

قوله ضروره انه لو کان الخ یعنی اگر شیء در یک مرتبه ای باشد که صلاحیت دارد توقف داشته باشد برآن مثل ترک صلاه که صلاحیت دارد فعل ازاله مقدمه آن بشود در این حال فعل ازاله ذی المقدمه آن بشود چون فعل ازاله هم مقدمه شده و هم ذی المقدمه که محال است و حاصل جواب مصنف آن شد که چیزهائی که ذاتا محال است مثل اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین و اجتماع مثلین این هائی که می گوییم محال است نه اینکه فعلا بگوئیم محال است بلکه ممکن نیست این ها جمع بشوند و امکانش هم

و المنع عن صلوحه لذلک بدعوی ان قضیه کون العدم مستندا الی وجود الضد لو کان مجتمعا مع وجود المقتضی و ان کانت صادقه الا ان صدقها لا یقتضی کون الضد صالحا لذلک لعدم اقتضاء صدق الشرطیه صدق طرفیها

مساوق لمنع مانعیه الضد و هو یوجب رفع التوقف رأسا من البین ضروره انه لا منشأ لتوهم توقف احد الضدین علی عدم الآخر الا توهم مانعیه الضد کما اشرنا الیه و صلوحه لها

محال است که همین معنای شأنیت و صلاحیت است که مصنف بیان نمود

قوله:و المنع عن صلوحه الخ یعنی اگر اشکال شود که عدم صلاه اگر جمع شود با آن مقتضی و شرط اگرچه در این حال صادق است که بگوئیم فعلا مقدمه است برای وجود ازاله باعتراف متفصی و شأنیت و امکان دارد که بعدا ذی المقدمه برای ترک ازاله و ترک ازاله مقدمه شود برای وجود صلاه این معنی صحیح است ولی طرفین قضیه شرطیهٔ یعنی مقدم و تالی لازم نیست فعلی باشد مثلا اگر گفتی لو کان هذا انسانا لکان حیوانا و اشاره نمودی به یک سنگ لازم نیست آن سنگ فعلا انسان باشد ولی اهل نسب درست و صحیح است یا آیه شریفه لَوْ کٰانَ فِیهِمٰا آلِهَهٌ إِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا که لازم نیست آلهه و فساد فعلی باشد و لو نسبت فعلی است ولی وجود طرفین شأنی می باشد پس مجرد،امکان وجود طرفین لازم نیست فعلی باشند از این جهت ملاک دور برداشته می شود و توقف یک طرفی می باشد نه دو طرف

قوله مساوق لمنع الخ جواب آنکه این معنی مساوی است به آنکه بگوئید اصلا تمانع و توقف در بین نیست نه فعلا و نه شأنا ضروری است که توقف احد ضدین بر دیگری وجهی ندارد مگر

ان قلت التمانع بین الضدین کالنار علی المنار بل کالشمس فی رابعه النهار و کذا کون عدم المانع مما یتوقف علیه مما لا یقبل الانکار فلیس ما ذکر الا شبهه فی مقابل البدیهه

قلت التمانع بمعنی التنافی و التعاند الموجب لاستحاله الاجتماع مما بجهت مانعیت احد ضدین برای ضد دیگر یعنی وجود ازاله مانع است از وجود صلاه و وجود صلاه هم مانع است از وجود ازاله پس ترک هرکدام مقدمه بر وجود دیگری می شود و اگر مانعیت برداشته شود توقف فعلی و شأنی هم برداشته می شود کما لا یخفی

در معنای تمانع ضدین و معنای عدم مانع از اجزاء علت

قوله:ان قلت التمانع الخ اگر اشکال کنی که تمانع بین الضدین مثل ازاله و نماز که هرکدام مانع وجود دیگری می شوند و نمی گذارند دیگری وجود پیدا کند این تمانع مثل نار علی المنار است،یا بلکه مثل شمس در رابعه النهار است بعد از اینکه تمانع بین الضدین مسلم شد عدم مانع و مانع را بر طرف کردن چون ذی المقدمه توقف بر این عدم مانع دارد از چیزهائی است که انکار آن ممکن نیست و قبول نمی شود و حاصل عدم مانع از اجزاء علت است و باید مانع برطرف بشود تا معلول وجود پیدا بکند و این دو مقدمه که ذکر کردیم یعنی تمانع بین ضدین و عدم مانع از مسلمات و بدیهیات است و آنچه که ذکر کردید شما که لزوم دور و امثال آن باشد در مقابل بدیهیات و ضروریات است که شبهاتی در مقابل ضروریات و بدیهیات می آورد و لو از جواب آن عاجز باشد انسان ولی شبهه ایست نه دلیل و مدرکی باشد کما لا یخفی

قوله:قلت التمانع الخ جواب آنکه مانع بودن هریک از ضدین مثل وجود ازاله با وجود صلاه

لا ریب فیه و لا شبهه تعتریه الا انه لا یقتضی الا امتناع الاجتماع و عدم وجود احدهما الا مع عدم الآخر الذی هو بدیل وجوده المعاند له فیکون فی مرتبته لا مقدما علیه و لو طبعا و المانع الذی یکون موقوفا علیه الوجود هو ما کان ینافی و یزاحم المقتضی فی تأثیر لا ما یعاند الشیء و یزاحمه فی وجوده

هرکدام از این ها که موجب می شود که محال باشد جمع بین این دو در وجود این از چیزهائی است که شکی در آن نیست و شبهه ای عارض آن نمی شود یعنی در آن واحد وجود ازاله با صلاه ممکن نیست پیدا بشود ولی این معنی اقتضاء نمی کند مگر اینکه باهم جمع نمی شوند و عدم وجود یکی از این ها با وجود دیگری یعنی وجود ازاله با عدم صلاه جمع می شود و این عدم صلاه در مرتبه وجود ازاله است و باهم ملائم می باشد و هریک از این ها که وجود ازاله باشد با عدم صلاه این ها تقدم بر دیگری ندارند و لو طبعا باشد.

مثلا کسی بگوید در حین بجا آوردن اعمال حج سیر بطرف حج هم می کنیم و سیر مقدمه حج است ولی در ضمن حج وجود پیدا می کند البته این سیر مقدمه نیست و قبلا گذشت که مقدمه وجود آن باید قبل از ذی المقدمه باشد و وجودش غیر ذی المقدمه باشد نظیر سیر برای حج و خود اعمال حج که گذشت و مانعی که توقف دارد بر او وجود معلول آن مانعی است منافی و مزاحم مقتضی باشد در تأثیر نظیر تر بودن آن شیء که ما می خواهیم آن را بسوزانیم که تری و رطوبت مانع از اثر آتش است که آتش مقتضی است و معنای مانع همین است نه آن چیزی که مزاحم در وجود شیء دیگری باشد کما لا یخفی

نعم العله التامه لاحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر و مزاحما لمقتضيه فی تأثیره مثلا یکون شده الشفقه علی الولد الغریق و کثره المحبه له تمنع عن ان یؤثر ما فی الاخ الغریق من المحبه و الشفقه لاراده انقاذه مع المزاحمه فینقذ الولد دونه فتامل جیدا

و مما ذکرنا ظهر انه لا فرق بین الضد الموجود و المعدوم فی ان عدمه الملائم للشیء المناقض لوجوده المعاند لذاک لا بد ان یجامع معه من غیر مقتض لسبقه بل قد عرفت ما یقتضی عدم سبقه فانقدح بذلک ما فی تفصیل بعض الاعلام حیث قال بالتوقف علی رفع الضد الموجود و عدم التوقف علی عدم ضد المعدوم فتأمل فی اطراف ما ذکرناه فانه دقیق و بذلک حقیق فقد ظهر عدم حرمه الضد من جهه المقدمیه و اما من جهه لزوم عدم اختلاف المتلازمین فی الوجود فی الحکم فغایته ان لا یکون احدها فعلا محکوما بغیر ما حکم الآخر به لا ان یکون محکوما بحکمه و عدم خلو الواقعه عن الحکم فهو انما یکون بحسب الحکم الواقعی لا الفعلی فلا حرمه للضد من هذه الجهه ایضا بل علی ما هو علیه لو لا الابتلاء بالمضاده للواجب الفعلی من الحکم الواقعی

ترک احد ضدین یا وجود آن مقدمه بر دیگری نیست

قوله:نعم العله التامه الخ بله علت تامه برای یکی از ضدین بعض موارد مانع از آخری می شود و مزاحم مقتضی می شود در تأثیر مثلا اگر شخصی فرزند آن در آب غرق می شود در این حال برادر آن هم غرق می شود شدت محبت به فرزند مانع است از اراده بیرون آوردن برادرش بلکه فرزند خود را بیرون می آورد و شدت محبت به فرزند مانع از بیرون آوردن برادر شد.

ص:304

مخفی نماند بر آنکه مورد مذکور مثل صلاه و ازاله است که چون ممکن نیست جمع بین آنها قهرا یکی از آنها را اراده می کند بدون ضد آخر پس مقتضی در هر دو موجود نیست که یکی از آنها مانع باشد برای دیگری و از بیاناتی که ما بیان کردیم ظاهر شد که فرق بین ضد موجود و ضد معدوم نیست و آنکه هیچ کدام مقدمه برای دیگری نمی باشد و عدم هریک در عرض وجود دیگری می باشد نه آنکه مقدمه باشد بلکه گذشت دلیل بر عدم تقدم آن نظیر دور و غیره

پس ظاهر شد باطل بودن تفصیل بعض اعلام که محقق خوانساری می باشد در جائی که گفته اگر یکی از ضدین موجود باشد نظیر جائی که سیاه باشد که اگر خواسته باشیم این محل را سفید کنیم باید سیاهی آن برداشته شود تا آن محل سفید شود و الا ممکن نیست پس عدم سیاهی مقدمه برای وجود سفیدی می باشد و غیر آن مقدمه ندارد پس تامل کن در اطراف آنچه که ما ذکر نمودیم پس ظاهر شد که ضد حرام نیست بجهت مقدمه بودن برای دیگری مطلقا و آنچه مسلم است اجتماع ضدین در وجود ممکن نیست و اما عدم یکی مقدمه باشد برای وجود دیگری پس دانستن که ممکن نیست چون عدم یکی در عرض وجود دیگری می باشد و وقتی که در عرض شیء واقع شد صلاحیت مقدمه بودن ندارد کما لا یخفی

از بیانات گذشته معلوم شد جواب شبهه کعبی که منکر مباح است از احکام شرعیه که می گوید ترک حرام واجب است و آن ترک ممکن نیست مگر بفعلی از افعال وجودیه اختیاریه مکلف چون مکلف خالی از فعل ممکن نیست باشد و هر فعلی که بجا می آورد آن فعل واجب است چون ترک حرام توقف برآن فعل دارد جواب آنکه مقدمیت ترک احد ضدین بر وجود دیگری گذشت که ممکن نبود و کافی است بر عدم مقدمیت وجود صارف و عدم اراده بر فعل ضد بلکه ممکن است

فرض کنیم که مکلف هیچ فعلی از افعال اختیاریه را اراده نداشته باشد و سکون او در این حال من باب اتفاق باشد بله اگر بعضی موارد توقف دارد ترک حرام بر فعلی از افعال که اگر مشغول فعلی نشد مکلف مرتکب حرام می شود در این مورد قائل به وجوب می شویم و اما فعلی از افعال مکلف خارجا ملازم ترک حرام می باشد.

جواب از قول مصنف می آید که ملازم شیء لازم نیست که حکم ملزوم را داشته باشد بلکه خلاف آن نباشد کما آنکه مفصلا می آید.

دلیل دوم از برای حرمت ضد آنست که بیان نمودند که اگر دو شیء متلازم همدیگر شدند باید در حکم مثل هم باشند مثلا ازاله نجاست که واجب است ملازم این ازاله ترک صلاه است و همچنانی که نفس ازاله واجب است باید ترک صلاه هم واجب باشد و الا اختلاف متلازمین در حکم پیدا می کند و اگر ترک صلاه واجب شد فعلا صلاه حرام می شود و حرمت صلاه من باب وجوب مقدمه نیست بلکه وجوب نفسی دارد بنا بر دلیل دوم

جواب از این دلیل آنکه ما دلیلی نداریم که هر دو شیء که متلازم هم باشند باید در حکم یکی باشند ممکن است احد متلازمین حکمی داشته باشد و ملازم دیگر اصلا حکمی نداشته باشد یا حکمی داشته باشد ولی مخالف حکم ملازم دیگر ولی آن اندازه که مسلم است باید ملازم دیگر حکم آن طوری باشد که امتثال بتوانیم بنمائیم مثلا اگر ازاله واجب شد ترک صلاه حرام باشد این ممکن نیست چون ترک صلاه اگر حرام شد فعل صلاه واجب می شود و در این حال ممکن نیست مکلف امتثال هر دو بنماید.

اگر کسی اشکال کند که بنا بر بیان شما ترک صلاه ممکن است حکمی از احکام خمسه را نداشته باشد و این مطلب درست نیست چون هر شیء یکی

الامر الثالث انه قیل بدلاله الامر بالشیء بالتضمن علی النهی عن الضد العام بمعنی الترک حیث إنّه یدل علی الوجوب المرکب من طلب الفعل و المنع عن الترک

و التحقیق انه لا یکون الوجوب الا طلبا بسیطا و مرتبه وحیده اکیده از احکام خمسه را باید دارا باشد.

جواب از این اشکال آنکه البته هر شیء در واقع یکی از احکام خمسه را دارا است بنا بر قول عدلیه ولی ممکن است در ظاهر محکوم بحکمی نباشد کما آنکه در موارد شک و ظن غیر معتبر بهمین قسم است.

جواب دوم لزوم متلازمین در حکم اگر ما قبول کنیم در جائی است که دو ضد که ثالثی نداشته باشد نظیر حرکت و سکون در این حال ممکن است بگوئیم دلالت التزامی در حکم یکی از این ها در دیگری باشد و اما نظیر ازاله و ترک صلاه که ثالثی بر آنها هست و ممکن است مکلف اصلا نه ازاله بکند و نه صلاه بلکه فعل ثالثی را بجا بیاورد و حاصل آنکه دلیلی ما نداریم که دو شیء متلازم حکم آنها باید یکی باشد کما لا یخفی.

قوله:الامر الثالث انه الخ امر سوم که راجع است ببحث بعضی مثل صاحب معالم قائلند که امر به شیء دلالت تضمنی دارد بر نهی از ضد عام یعنی مثل امر بالصلاه دلالت دارد بالتضمن که ترک صلاه نکنی چون معنای وجوب مرکب است از جنس که رجحان الفعل باشد و از فصل که منع از ترک باشد پس وجوب دلالت بر منع از ترک خودش می کند.

قوله:و التحقیق الخ جواب آنکه معنای وجوب یک معنای بسیط و مرتبه اکیده از طلب است بدون

من الطلب لا مرکبا من طلبین نعم فی مقام تحدید تلک المرتبه و تعیینها ربما یقال الوجوب یکون عباره من طلب الفعل مع المنع عن الترک و یتخیل منه انه یذکر له حدا فالمنع عن الترک لیس من اجزاء الوجوب و مقوماته بل من خواصه و لوازمه بمعنی انه لو التفت الامر الی الترک لما کان راضیا به لا محاله و کان یبغضه البته و من هنا انقدح انه لا وجه لدعوی العینیه

ضروره ان اللزوم یقتضی الاثنینیه لا الاتحاد و العینیه نعم لا بأس بها بان یکون المراد بها انه یکون هناک طلب واحد و هو کما یکون حقیقه منسوبا الی الوجود و بعثا الیه کذلک یصح ان ینسب الی الترک بالعرض و المجاز و یکون زجرا و ردعا عنه فافهم

ترکیب نه آنکه معنای وجوب دو طلب باشد طلب فعل و طلب منع از ترک بله در مقام تحدید و تعریف بعضی موارد معنای وجوب تعبیر می شود بطلب فعل با منع از ترک و خیال می کنند بعضی که این معنی حد و تعریف وجوب است اگرچه تعاریف و حدود تعریف حقیقی نیست کما آنکه کرارا گذشته پس منع از ترک جزء وجوب و فصل آن نمی باشد بلکه از خواص و لوازم وجوب است باین معنی که آمر اگر التفات پیدا کند به مأمور به راضی بترک آن نمی باشد لا محاله و ترک مامور به مبغوض او می باشد و از بیانات ما معلوم شد که بعضی ادعاء نموده اند که امر به شیء عین نهی از ضد عام می باشد وجهی ندارد.

امر به شیء نهی از ضد عام نمی کند بمطلق دلالات

اشاره

قوله:ضروره ان اللزوم الخ یعنی ضروری است که شیئی اگر لازم شیء دیگر شد لازم و ملزوم دو شیء می باشند نه آنکه عین یکدیگر باشند نظیر آفتاب و روشنی آن بله مانعی ندارد که مراد از اتحاد و عینیت این باشد که یک طلب واحد مثل صل همچنان که صحیح است نسبت آن را بوجود صلاه بدهیم یعنی ایجاد صلاه بنما صحیح است بالعرض بگوئیم ترک صلاه

الامر الرابع تظهر الثمره فی ان نتیجه المسأله و هی النهی عن الضد بناء علی الاقتضاء بضمیمه ان النهی فی العبادات یقتضی الفساد ینتج فساده اذا کان عباده

و عن البهائی ره انه انکر الثمره بدعوی انه لا یحتاج فی استنتاج الفساد الی النهی عن الضد بل یکفی عدم الامر به لاحتیاج العباده الی الامر جایز نیست کما لا یخفی.

مخفی نماند بر آنکه حکم واحد مثل وجوب صلاه منحل بدو حکم نمی شود که اگر ترک صلاه نمود دو عمل بجا آورده یکی ترک مامور به نموده و دوم مرتکب حرام هم شده بلکه چون مامور به دارای مصلحت می باشد بنا بر قول عدلیه اگر ترک مامور به نمود ترک مصلحت نموده نه آنکه مفسده ای را هم ایجاد کرده بله مجازا صحیح است بعدم درک مصلحت آن را بگوئیم مفسده ایجاد نموده و از ما ذکرنا معلوم شد که امر به شیء نهی از ضد مطلقا نمی کند نه ضد خاص و نه ضد عام.

ثمره بحث امر به شیء نهی از ضد می کند یا نه

قوله:الامر الرابع الخ قوله امر رابع ثمره و نتیجهٔ بحث امر به شیء از ضد است که بعد از آنی که قائل شدیم باقتضاء من باب مقدمیت ضد یا من باب تلازم آن به ضمیمه آنکه نهی در عبادات موجب فساد صلاه است چونکه نهی به او شد و حاصل نتیجه آنکه در جائی که ضد امر عبادی باشد و موسع باشد و ضد امر فوری داشته باشد مثل صلاه و ازاله یا هر دو ضد فوری ولی یکی اهم باشد در اینجا موارد حکم بفساد عبادت می نماییم.

قوله:و عن البهائی ره از مرحوم شیخ بهائی نقل شده است که منکر ثمره و قائل شده است باین معنا که ما احتیاج نداریم در فساد عبادات به نهی از ضد بلکه کافی است عدم امر بضد یعنی بعد از آنکه امر فوری داریم به ازاله و فساد صلاه و باطل بودن آنکه ضد ازاله است

و فیه انه یکفی مجرد الرجحان و المحبوبیه للمولی فانه یصح منه ان یتقرب به منه کما لا یخفی و الضد بناء علی عدم حرمته یکون کذلک فان المزاحمه علی هذا لا توجب الا ارتفاع الامر المتعلق به فعلا مع بقائه علی ما هو علیه من ملاکه من المصلحه کما هو مذهب العدلیه او غیرها ای شیء کان کما هو مذهب الاشاعره و عدم حدوث ما یوجب مبغوضیته و خروجه عن قابلیه التقرب به کما حدث بناء علی الاقتضاء

محتاج به نهی صلاه نمی باشیم بلکه کافی است عدم امر به صلات چون هر عبادتی در عبادی بودنش محتاج بامر است و بعد از آنکه صلاه ضد ازاله می باشد و امر بضدین محال است ناچار امر مولوی روی ازاله است و صلاه بدون امر است و چیزی که امر شرعی ندارد عبادیت ندارد کما لا یخفی.

کفایه رجحان فعل در عبادت بدون امر بان

قوله:و فیه انه یکفی الخ جواب از مرحوم شیخ بهائی آنست که مجرد رجحان فعل ضد و محبوبیت آن فعل ضد برای مولا کافی است برای عبادت بودنش و صحیح است که قصد تقرب باین رجحان بکنیم و فعل ضد که مثل صلاه باشد بنا بر اینکه حرام نباشد این فعل صلاه اگرچه امر ندارد فعلا چون مزاحمت با اهمی پیدا کرده که امر به ازاله باشد الا آنکه امر اهم که ازاله باشد فقط امر به صلات را برده است و صلاه فعلا مامور به نیست ولی همین صلاه علت امر و ملاک آنکه مصلحت باشد بنا بر قول عدلیه آن ملاک و مصلحت بر حال خود باقی است و امر اهم آن را نبرده است یا غیر مصلحت باشد کما اینکه این مطلب مذهب اشاعره از اهل تسنن است که در اوامر و نواهی قائلند که مصلحت و مفسده در آنها لازم نیست باشد بلکه مجرد امر مولا و نهی آن کافی است.

ولی بنا بر قول عدلیه مصلحت باقی است و در این حال مثل صلاه چیزی پیدا

ثم إنّه تصدی جماعه من الا فاضل لتصحیح الامر بالضد بنحو الترتب نشده است که آن صلاه را مبغوض مولا قرار بدهد و خارج کند آن صلاه را از قابلیت تقرب به مولا کما آنکه بنا بر اقتضاء و آنکه صلاه نهی دارد نهی غیری در این حال قابلیت تقرب ندارد و مبغوض مولا می باشد و بنا بر نهی می گوییم صلاه باطل است در این حال کما لا یخفی

مخفی نماند اشکال شده بر این ثمره بحث که فائده ندارد اگر ما قائل شدیم در عبادیت عبادت حتما امر می خواهد چه قائل به حرمت ضد باشیم یا نباشیم البته در این موارد هرکجا امر هست آن عمل عبادی است و بدون امر باطل است و یا آنکه اکتفا می کنیم بملاک امر و محبوبیت ذاتی آن پس بنا بر اینکه در عبادت محتاج به امریم در ما نحن فیه چون امر ندارد فاسد است و اما بر اینکه اکتفا کنیم بر عبادیت عبادت بمجرد مصلحت و محتاج بامر نباشیم در این حال باز می گوییم در ضدی که صلاه باشد صحیح است مطلقا چه نهی غیری بآن تعلق بگیرد و چه نگیرد

اما آنجائی که نهی ندارد و بدون امر می باشد ولی بواسط مصلحت آن صحیح است واضح است که مصنف قائل به صحت آن شد و اما آنجائی که نهی غیری دارد من باب مقدمه یا ملازمه بودن این نهی غیری منشأ مفسده در متعلق خودش نمی شود چون در باب مقدمه واجب قبلا گذشت که نفس مقدمه بما هو مقدمه نه موجب قرب است نه بعد،از این جهت گفتیم عقاب یا ثواب در آن نمی باشد پس بنابراین نهی غیری هم داشته باشد باز صحیح است عبادیت آن و ملاک و مصلحت از بین نرفته است و چیزی که موجب مفسده باشد در او پیدا نشده است بنابراین صلاه صحیح است حتی بنا بر نهی غیری داشتن آن پس ثمره در بحث پیدا نشد کما لا یخفی قوله:ثم إنّه تصدی جماعه الخ بعضی از اعلام و فضلا نظیر مرحوم کاشف الغطاء تصحیح امر نموده اند بترتب

على العصیان و عدم اطاعه الامر بالشیء بنحو الشرط المتأخر او البناء على المعصیه بنحو الشرط المتقدم او المقارن بدعوی انه لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدین کذلک ای بان یکون الامر بالاهم مطلق و الامر بغیره معلقا على عصیان ذاک الامر او البناء و العزم علیه بل هو واقع کثیر عرفا

یعنی ضدین مثل ازاله و صلاه علاوه بر اینکه صلاه ملاک و مصلحت را دارا است امر هم دارد یعنی ضدین امر دارند ولی امر ترتبی که عصیان امر به اهم آن عصیان شرط باشد برای امر مهم که صلاه باشد بنحو شرط متأخر یا بناء بر معصیت امر به اهم که ازاله باشد بنحو شرط متقدم یا مقارن و البته شرط متاخر قبلا گذشت که در مثل مرکبات ارتباطی مثل صلاه و صوم حتما ما باید قائل بشویم که جزء اول صلاه که نیت است وجوب آن مشروط است بآخر صلاه که سلام باشد و قبلا این مطلب گذشت که شرط متأخر را ما جایز می دانیم که خود مصنف هم شرط متاخر را قبول کرد و معنای آن نزد مصنف مجرد تصور بود تا که مطلقا شروط نزد ایشان چه شرط متقدم یا متاخر تصور آن شیء بودن است نه وجود خارجی آن علی کل معانی شرط متقدم و متأخر گذشت قبلا.

بیان ترتب دو امر بضدین با شرط متاخر

در این مورد قائلند به اینکه مانع ندارد عقلا که متعلق باشد امر بضدین به نحوی که امر به أهم که ازاله باشد مطلق است وجوب آن و هیچ قید و شرطی در آن نیست ولی امر بمهم که صلاه باشد معلق است بر عصیان امر به اهم یعنی مولا بفرماید ازل النجاسه عن المسجد و اگر عصیان این امر نمودی یا بناء بر عصیان داری و اراده بر عصیان داری فصل که امر دومی مقید است بعصیان یا به اراده و عزم عصیان بلکه این امر ترتبی زیاد است در عرفیات مثلا اگر فرزند مولا و برادر او در آب غرق می شوند مولا امر می کند که بچۀ مرا نجات بده و اگر اراده عصیان و نفس خود عصیان را داری و بچه مرا نجات نمی دهی اقلا برادر مرا نجات بده کما لا یخفی.

قلت ما هو ملاک استحاله طلب الضدین فی عرض واحد آت فی طلبهما کذلک فانه و ان لم یکن فی مرتبه طلب الاهم اجتماع طلبهما الا انه کان فی مرتبه الامر بغیره اجتماعهما بداهه فعلیه الامر بالاهم فی هذه المرتبه و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصیه فیما بعد ما لم یعص او العزم علیها مع فعلیه الامر بغیره ایضا لتحقق ما هو شرط فعلیته فرضا

جواب رد مصنف از ترتب به چهار دلیل نقضا و حلا

قوله:قلت ما هو ملاک الخ مصنف جواب از امر ترتبی می دهد و می فرماید آنچه که ملاک استحاله طلب ضدین هست در عرض واحد آن مطلب در اینجا می آید یعنی مسلم مولا در آن واحد صحیح نیست بگوید ازل النجاسه و صل چون قبلا گذشت که جمع بین ضدین در آن واحد ممکن نیست و این مطلب در امر ترتبی می آید بجهت آنکه در مرتبه طلب اهم که ازاله باشد اگرچه جمع بین دوتا امرین نشده است الا آنکه در وقتی که امر به مهم که صل باشد با وجود شرط آنکه معصیت باشد یا ارادۀ معصیت این دو تا امر در عرض واحد باهم جمع شده اند بجهت آنکه بدیهی است که امر به اهم در مرتبۀ امر به مهم می باشد و ساقط نشده امر به اهم بمجرد اینکه بعدا معصیت می کند یا ارادۀ معصیت دارد مادامی که معصیت خارجی واقع نشده باشد و حاصل آنکه در وقتی که شرط که صلاه باشد و شرط آنکه معصیت یا اراده معصیت باشد در این حال امر به مهم منجز است و چون شرطش حاصل شده است در این حال سؤال می کنیم آیا امر باهم که ازل النجاسه باشد آیا ساقط شده در این حال یا نه بلا اشکال امر به اهم ساقط نشده است پس هر دوتا امر در عرض واحد در آن واحد می باشند و این ممکن نیست کما آنکه گذشت جواب از مصنف آنکه بنا بر صحت شرط متاخر که معنای آن آنست که باید فرض کنیم که شرط محقق است و وجود دارد خارجا الآن و الا شرط متاخر نیست نظیر غسل مستحاضه در شب برای صحت روزه آن روز که گذشته که اگر

واقعا غسل را نیاورد روزه آن باطل است بنابراین دو امر فعلی جمع نشده اند و معنای شرط متاخر که امور اعتباریه است مثل احکام شرعیه شرائط آنها تقدم و تأخر آنها مانعی ندارد بلکه در وقت امتثال یک امر بیشتر ندارد یا امر اهم یا امر مهم که با فرض فعلی بودن امر مهم باید فرض کنیم که امر به أهم عصیان شده و لو آینده باشد.

جواب دوم از مصنف آنکه تدافعی بین دو تا خطابین که یکی از آنها مطلق است دیگری مقید است اصلا نیست چون خطاب اهم اقتضا ندارد و دلالت ندارد مگر بر وجود اهم یعنی خطاب مثل ازل النجاسه نفی شیء دیگری نمی کنند و نه اثبات شیء دیگری و بلکه دلالت دارد که باید ازالۀ نجاست بشود از مسجد و بس و همچنین خطاب اهم که خطاب صل باشد اقتضا نمی کند شیء را چه نفیا و چه اثباتا بلکه دلالت دلالت بر موضوع خودش دارد پس این دو خطاب هیچ کدام نفی دیگری نمی کنند و نه اثبات دیگری چون گذشت که امر به شیء نهی از ضد و بلکه اثبات شیء دیگری نمی کند پس تنافی بین فعلیت آنها اصلا نیست کما لا یخفی

جواب سوم از مصنف آنکه طلب امر مهم که صلاه باشد مشروط است بعصیان طلب اهم یعنی وقتی ازاله را عمل نمی کنید ایجاد صلاه کن و درحالی که طلب مهم مشروط است بترک اهم در این حال اگر طلب هر دو فعلی باشد لازم می آید اجتماع نقیضین یا خلف و هر دو محال است بجهت آنکه طلب مهم در وقتی فعلیت پیدا می کند که موضوع آن و شرط آن تحقق پیدا کند و شرط آنکه ترک اهم است اگر محقق بشود لازمه اش آنست که اجتماع نقیضین بشود چون ترک اهم که شرط امر بمهم است در این حال اگر امر به أهم فعلی باشد لازمه آن وجود اهم و عدم آن است و اگر فرض کنیم که طلب مهم فعلیت دارد بدون شرط این هم خلف است کما لا یخفی.

چهارم از جوابهائی که بمصنف داده شده است آنست که این اشکالی که مصنف نموده که اجتماع طلب ضدین لازم می آید نقضا و حلا جواب می دهیم.

لا یقال نعم و لکنه بسوء اختیار المکلف حیث یعصی فیما بعد بالاختیار فلولاه لما کان متوجها الیه الا الطلب بالاهم و لا برهان علی امتناع الاجتماع اذا کان بسوء الاختیار

اما جواب نقضی آنکه امر به ازاله که امر فوری دارد آیا مباحاتی که ضد این امر می باشند آیا آنها بحال خودشان باقی اند یا نه بنا بر اینکه ترک احد ضدین مقدمه بر وجود ضد دیگری نباشد کما آنکه گذشت این مباحات بحال خودشان باقی هستند و نه اینست که به واسطه امر به اهم حکم اباحه آنها برداشته شود و چه فرقی است بین این مباحات که ضد امر اهم هستند یا یک واجبی که مهم باشد مثل صلاه جای یکی از این مباحات باشد و لازمه انکار ترتب انکار مباحات است که ضد اهم می باشد و اما جواب حلی طلب جمع بین ضدین آن وقتی لازم می آید که هر دو خطاب مطلق باشند و هیچ کدام از آنها مقید نباشند و اما بعد از اینکه یکی از آنها مقید است و مشروط است بترک دیگری که طلب مهم باشد در اینجا طلب جمع بین ضدین نمی شود بلکه محالا اگر مکلف قدرت داشته باشد که هم امتثال اهم را بنماید و هم امتثال مهم را و جمع بین دو ضدین بنماید در آن واحد بلا اشکال مولا هر دو را طلب نکرده است و هر دو را در آن واحد نخواسته است چون شرط مهم تحقق پیدا نکرده و شروط بدون شرط محال است مطلوب مولا باشد کما لا یخفی.

امر ترتبی موجب طلب ضدین که محال است می باشد و جواب آن

قوله:لا یقال نعم الخ اگر اشکال بشود که در مورد ترتب که لازم می آید امر بضدین در آن واحد این در جائی است که بسوء اختیار مکلف است و خود مکلف سبب شده است که این امر محال را ایجاد کند در جائی که عصیان می کند در ما بعد به اختیار خودش و این شرط مهم را باختیار خودش ایجاد می کند و اگر این شرط را ایجاد نمی کرد فقط یک تکلیف متوجه به او بود و آن تکلیف به اهم بود و دلیل و برهانی بر امتناع طلب

فانه یقال استحاله طلب الضدین لیست الا لاجل استحاله طلب المحال و استحاله طلبه من الحکیم الملتفت الی محالیته لا تختص بحال دون حال و الا یصح فیما علق علی امر اختیاری فی عرض واحد بلا حاجه فی تصحیحه الی الترتب مع أنّه محال بلا ریب و لا اشکال

ضدین که بسوء اختیار مکلف باشد نداریم و آنجائی که محال است طلب ضدین در جائی است که خود آن سبب نشده باشد مثلا اگر مکلف به اختیار خود وارد دار غصبی شد هم نهی دارد به لا تغصب که غصب نکند و هم خروج از دار غصبی واجب است بر او که در ضمن خروج که واجب است غصب در دار غصبی هم می شود که حرام است.

قوله:فانه یقال الخ جواب آنکه محال بودن طلب ضدین نیست مگر آنکه اصلا نفس طلب بضدین محال است که برگشت به نقیضین می شود چون طلب هرکدام نفی دیگری را می کند عقلا پس چیزی که ذاتا محال است طلب آن از مولای حکیم که ملتفت است به محالیت آن اختصاص بحالی دون حالی ندارد که بگوئیم این محال را اگر مکلف به اختیار خودش تحصیل کرده صحیح است و اگر بدون اختیار باشد صحیح نباشد-و اگر این مطلب صحیح بود در آنجائی که امر را مولا بر یک امر اختیاری می کرد و در عرض واحد امر بضدین می نمود باید صحیح باشد و احتیاج به صحت ترتب نباید داشته باشیم.

مثلا مولا بفرماید اگر وارد مسجد شوی لازم است ازاله نجاست و صلاه در آن واحد برای تو هر دو و این امر بضدین معلق است بر یک امر اختیاری که وارد شدن باشد ممکن است وارد مسجد نشود ولی اگر با اختیار وارد مسجد شد بلا اشکال امر بضدین در آن واحد محال است مطلقا کما لا یخفی.

ان قلت فرق بین الاجتماع فی عرض واحد و الاجتماع کذلک فان الطلب فی کل منهما فی الاول یطارد الآخر

بخلافه فی الثانی فان الطلب بغیر الاهم لا یطارد طلب الاهم فانه یکون علی تقدیر عدم الاتیان بالاهم

مخفی نماند قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار این قاعده قبلا گذشت که در مواردی که مکلف امری را امتناع کند بر خودش مثل آنکه باختیار وارد دار غصبی بشود در این موارد که گفتیم لما ینافی الاختیار یعنی عقابا نه خطابا بلکه در موارد امتناع تکلیف و لو بسوء اختیار مکلف باشد خطاب آن ساقط است ولی عقابش باقی است.

قوله:ان قلت فرق بین الاجتماع الخ اگر اشکال کند کسی که طلب بین الضدین در عرض واحد و مطلق بودن امر هر دو البته ممکن نیست ولی اجتماع ترتبی و طلب آنها بترتب که یکی مقید باشد و دیگری مطلقا مانعی ندارد بجهت آنکه طلب هریک از این ها در اول که بدون قید باشد و بدون ترتب هرکدام طرد و مانع دیگری می شود و این ممکن نیست مثلا ممکن نیست مولا بفرماید ازل النجاسه و صل این دو امر که مطلق می باشند چون متعلق آنها ضدین است ممکن نیست ادله ترتب از مصنف.

قوله:بخلافه فی الثانی الخ یعنی این امر بضدین بخلاف آن وقتی که امر ترتبی داشته باشد که مانعی ندارد بجهت آنکه طلب بغیر اهم که صلاه باشد طرد و منع طلب اهم را نمی نماید یعنی اگر مولا فرمود ازل النجاسه و ان عصیت فصل امر صل طرد طلب ازاله نمی نماید چون هر حکمی بعد از تحقق موضوع آن حکم ثابت می شود نه آنکه حکم سبب ایجاد شرایط موضوع باشد پس امر صلاه بر تقدیر عدم آوردن ازاله است که این

فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر اتیانه و عدم عصیان امره

قلت لیت شعری کیف لا یطارده الامر بغیر الاهم و هل یکون طرده الا من جهه فعلیته و مضاده متعلقه له و عدم اراده غیر الاهم علی تقدیر الاتیان به لا یوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه علی تقدیر عدم الاتیان به و عصیان امره فیلزم اجتماعهما علی هذا التقدیر مع ما هما علیه من المطارده من جهه المضاده بین المتعلقین.

شرط اگر به خودی خود پیدا شد امر بصل فعلی می شود پس امر مهم که صلاه باشد مانع و طرد امر به ازاله نمی نماید پس ترتب صحیح است.

قوله:فلا یکاد یزید الخ یعنی مولا اراده غیر اهم را نکرده است و فقط امر روی اهم که ازاله باشد رفته است بر تقدیر امتثال آن و عدم عصیان آن و حاصل اشکال مستشکل آن شد که امر مهم طرد امر به اهم را نمی نماید چون حافظ موضوع خودش ممکن نیست باشد بنابراین ترتب مانعی ندارد.

قوله:قلت لیت شعری الخ جواب آنکه چگونه مطارد و مانع نمی باشد امر مهم امر اهم را که صل باشد و نیست مانعیت او و طرد او الا فعلیت امر به مهم یعنی امر صلاتی بعد از تحقق شرطش که عصیان باشد بشرط متاخر در این حال همین امر صلاتی طرد و منع امر به ازاله می نماید و ممکن نیست جمع شوند.

قوله:عدم اراده غیر الاهم الخ یعنی اراده مولا غیر اهم را یعنی اراده اهم را نموده باشد که ازاله باشد در وقتی که مکلف اراده دارد اتیان امر به ازاله نماید و عصیان آن امر نکند سبب نمی شود

مع أنّه یکفی الطرد من طرف الامر بالاهم فانه علی هذا الحال یکون طاردا لطلب الضد

کما کان فی غیر هذا الحال فلا یکون له معه اصلا بمجال

که طرد و مانع نشود امر بمهم در وقت تحقق موضوع و شرطش امر اهم را

حاصل آنکه امر مهم بعد از عصیان اهم تحقق پیدا می کند و طرد و مانع اهم می شود در این حال لازم می آید اجتماع دو امر کما آنکه ما جواب دادیم که در وقت تحقق شرط صل که ترک ازاله باشد بلا اشکال امر مهم که صل باشد فعلیت دارد در این حال امر به اهم که ازل باشد آنهم فعلیت دارد پس هر دو جمع شده اند با اینکه مطارده و ممانعت از جهت تضاد متعلقین آنها می باشد یعنی همچنان که دو امر ممکن نیست جمع شوند متعلق آنها هم که صل و ازاله باشد و فرض آنست که ضد یکدیگرند و مانع یکدیگر می باشند کما لا یخفی

قوله:مع أنّه یکفی الطرد الخ یعنی تا حال جواب مستشکل را دادیم که دو امر بضدین و لو ترتب باشد ممکن نبود با اینکه متعلق آنها تضاد ذاتی دارند و ممکن است بگوئیم منع از یک طرف هم کافی است یعنی امر به اهم که ازاله باشد کافی است برای عدم امکان و منع امر صلاه را بنماید در این حال چون یکی از ضدین است.

قوله:کما کان فی غیر هذا الحال الخ یعنی امر به احد الضدین و لو ترتب هم نباشد از اول امر به یکی از آنها نفس دیگری می کند و لو دیگری هنوز امری نداشته باشد از ضدین پس در این حال نمی باشد برای امر به مهم با امر به اهم اصلا مجالی و امکانی که باهم جمع بشوند پس ممکن نیست ترتب کما لا یخفی.

جواب از مصنف آنکه ترتب بنا بر شرط متاخر صحیح است و معنای شرط

متاخر را قبلا بیان نمودیم در مقدمه واجب مثل اجازه بیع فضولی که بعدا پیدا شود و بیان نمودیم که امور اعتباریه مثل احکام شرعیه شرایط آن مانعی ندارد مقدم مؤخر باشد چون امر اعتباری بید معتبر است نه آنکه مثل امورات خارجیه باشند که ممکن نباشد تقدم یا تاخر آنها از اینجا است که بیان نمودیم که اجازه بعدی کشف حقیقی می نماید که از اول معامله صحیح بوده است و علی القاعده بوده است و مثل آنست که این اجازه در وقت بیع محقق بوده است و وجود داشته است نه آنکه کشف حکمی و یا اجازه ناقل باشد و در ما نحن فیه اگر مکلف امر به اهم را امتثال نمی کرد و مخالفت آن امر می نمود اگر بعد از مخالفت و گذشتن زمان امر به اهم مولا می نمود مهم که صلاه باشد بلا اشکال صل صحیح بوده چون زمان امتثال امر به اهم به عصیان گذشته است در زمان امتثال امر به مهم غیر از امر به اهم است اگر مولا بعد از گذشتن زمان امتثال امر به اهم امر به مهم بنماید چگونه قبول داشته که هر دو صحیح است و این دو امر طرد یکدیگر نمی نماید و معنای شرط متأخر بنا بر بیان ما شیء متاخری که بعدا پیدا می شود باید فرض کنیم الآن موجود است از این جهت مولا امر به هر دو می نماید و معنای شرط متاخر بنا بر ترتب همین است و خود مصنف هم قبلا از ایشان گذشت مکلف شرط را چه متقدم و چه متاخر و مقارن صور ذهنیه قرار می داد نه متعلق آن صورت که امر خارجی باشد پس بنابراین ترتب بنا بر شرط متاخری که بیان کردیم و خود مصنف هم شرط متاخر را قبول داشت ترتب صحیح است قول مصنف که بیان نمود که مطارده و ممانعت از طرف امر به اهم صحیح است این معنا هم معقول نیست چون طرد و منع طرفین است مثل عرفی آنکه مثل کسی است که به تنهائی دعوی کند این بیان ما علاوه برآن جوابهای قبلی بود که گذشت کما لا یخفی

ان قلت فما الحیله فیما وقع کذلک من طلب الضدین فی العرفیات

قلت لا یخلو اما ان یکون الامر بغیر الاهم بعد التجاوز عن الامر به و طلبه حقیقه

جواب امر ترتبی که در عرفیات است بدو وجه از مصنف

قوله:ان قلت فما الحیله الخ اگر اشکال بشود که امر ترتبی را که شما انکار نمودید این مطلب در طلب ضدین در عرفیات زیاد است پس باید چاره ای برآن شود و اگر عقلا جایز نبود چگونه صادر می شد از عقلاء بلکه فروع فقهیه زیاد داریم از موارد ترتب است اگر کسی واجب شد برای او مسافرت در ماه رمضان برای حفظ مال و جان و غیره با این حال مخالفت نمود و ترک سفر کرد بلا اشکال واجب است بر او روزه گرفتن و آن است کسی که حرام است اقامه در محلی بر او با این حال مخالفت می کند و می ماند واجب است بر او صلاه تمام و از آن جمله است کسی مشغول نماز است در آخر وقت در این حال واجب شد بر او انقاذ غریق یا اطفاء حریق و غیره بااین حال نماز را تمام کرد در این موارد مذکوره و غیره که در فقه زیاد است صحت آنها بدون ترتب ممکن نیست قوله:قلت لا یخلو الخ جواب آنکه در این عرفیاتی که امر بضدین علی نحو ترتب شده است مثل اینکه مولا به عبدش می گوید اگر بازار نرفتی اقلا کارهای خانه را انجام بده و امثال این اوامر که در عرفیات زیاد است چاره آنها بعد از امتناع آنها عقلا از دو راه تصحیح می شود.

اول آنکه امر مهم را که می نماید امر اولی را درست برداشته است مولا و چون می داند که عبد اطاعت نمی کند از امر اولی که اهم است تجاوز و صرفنظر نموده است این وجه اول از ما نحن فیه خارج است چون امر به اهم ندارد و فقط یک امر دارد و آنهم به مهم دوم اینکه امر به مهم که امر دومی باشد ارشاد

و اما ان یکون الامر به ارشادا الی محبوبیته و بقائه علی ما هو علیه من المصلحه و الغرض لو لا المزاحمه و ان الاتیان به یوجب استحقاق المثوبه فیذهب بها بعض ما استحقه من العقوبه علی مخالفه الامر بالاهم لا انه امر مولوی فعلی کالامر به فافهم و تأمل جیدا

ثم إنّه لا اظن ان یلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صوره مخالفه الامرین لعقوبتین ضروره قبح العقاب علی ما لا یقدر علیه العبد و لذا کان سیدنا الاستاد قدس سره لا یلتزم به علی ما هو ببالی و کنا نورد به علی الترتب و کان بصدد تصحیحه

است بر محبوبیت متعلق آنکه مولا می خواهد بفهماند که امر به ازاله داری و صلاه امر ندارد.

در این حال چون ممکن نیست ولی مصلحت صلاه و غرض از آن بجای خود می باشد مثل همان طوری که مبتلا به اهم نبوده و به عبدش می فهماند که اگر بقصد مصلحت صلاه را آوردی سبب می شود استحقاق ثواب را بر تو و به این ثواب بعضی گناهانی را که مستحق آن بودی بر مخالفت امر اهم تخفیف داده شده بر تو و در این موارد اگر امری باشد امر ارشادی است که متعلق امر مثل صلاه مصلحت آن باقی است نه آنکه امر مولوی فعلی باشد مثل امر اهم فافهم و تأمل جیدا.

اشکال مصنف در امر ترتبی بدو عقاب و جواب آن

قوله:ثم إنّه لا اظن الخ مصنف می فرماید گمان نمی کنم کسانی که قائل بر ترتب اند لوازم آن را قبول کنند چون لازمه ترتب آنست که مثل ازاله و صلاه را مکلف هر دو را اگر ترک کرد لازمه ترک دو واجب دو عقاب است و حال آنکه ضروری است که قبیح است عقاب

بر چیزی که مکلف قادر برآن نیست چون واقعا قدرت یکی از این ها را داشته است و چگونه ممکن است دو عقاب بشود بر ترک هر دو و لذا مصنف می فرماید سیدنا الاستاد حاج میرزا حسن حسینی شیرازی قدس سره ملزم باین دو عقاب نبود علی ما هو ببالی و ما ایراد و اشکال برآن می نمودیم بر ترتب که ایشان قائل بر ترتب بود ولی بصدد تصحیح آن بود و دفع اشکالات ترتب را می نمود

جواب آنکه اولا نقضا جواب می دهیم در واجب کفائی که یک نفر بیشتر ممکن نیست امتثال کند آیا اگر همه مکلفین ترک آن واجب کفائی نمودند عقاب دارند باشد و حال آنکه آن واجب مقدور یک نفر بیشتر نبوده و قهرا باید یک عقاب بشود و نظائر آن را در فقه زیاد داریم مثلا چند نفر که با تیمم به آبی رسیدند که برای یک نفر فقط کافی است و همه ترک آب نمودند

و اما حلا گذشت که دو امر ترتبی دارد ترک آنها موجب دو عقاب است و ممکن است قاعده الامتناع بالاختیار که قبلا گذشت در اینجا بیاید و لو بسقوط امر است ولی اشکال در عدم مقدور مکلف به است و عقاب آن مسلم است و لو خطابا ساقط است کما لا یخفی

و جواب دیگر آنکه عقاب بر جمع بر ترک است یعنی ممکن بود هرکدام را در حال ترک دیگری بیاورد و مقدور مکلف بود پس عقاب حقیقتا بر جمع عصیانین است و مخالفت هر دو نه آنکه عقاب بر ترک جمع بین امتثالین باشد بجهت آنکه جمع بین امتثالین را مولا نخواسته بود در آن واحد بلکه اگر محالا جمع بین آنها می کرد تشریع محرم بود چون شرط مهم وجود نداشت کما آنکه گذشت از اینجا معلوم شد نفس ترتب مانع جمع بین امرین و متعلقین آنها است لا یخفی

فقد ظهر انه لا وجه لصحه العباده مع مضادتها لما هو اهم منها الا ملاک الامر

نعم فیما اذا کانت موسعه و کانت مزاحمه بالاهم فی بعض الوقت لا فی تمامه یمکن ان یقال انه حیث کان الامر بها علی حاله و ان صارت مضیقه بخروج ما زاحمه الاهم من افرادها من تحتها امکن ان یؤتی بما زوحم منها بداعی ذاک الامر فانه و ان کان الفرد خارجا عن تحتها بما هی مامور بها الا انه لما کان وافیا بغرضها کالباقی فی تحتها کان عقلا مثله فی الاتیان به فی مقام الامتثال و الاتیان به بداعی ذلک الامر بلا تفاوت فی نظره بینهما اصلا

دو امر بضدین بدون ترتب در مثل صلاه و ازاله و رد اشکال آن

قوله:فقد ظهر انه الخ بنا بر بیانات ما ظاهر شد وجهی برای صحت عبادت مثل صلاه که ضد ازاله است وجهی برای صحت آن نیست الا قصد ملاک و مصلحت و امر مولوی فعلی ندارد و کما آنکه گذشت

قوله نعم فیما اذا کانت الخ بله اگر مهم مثل امر صلاه موسع باشد و امر اهم مثل ازاله مضیق باشد چون واجب فوری است ممکن است بگوئیم امر صلاتی بحال خود باقی است و ساقط نشده اگرچه مضیق شده از بعضی افراد که مزاحم امر ازاله است ولی در باقی افراد که مزاحمت ندارد امر صلاتی باقی است و این فرد مزاحم را بقصد امر اصل طبیعت صلاه و افراد دیگر بیاوریم و این فرد مزاحم اگرچه خارج است از تحت امر و فعلا مأمور به نیست الا آنکه وافی بغرض و مصلحت صلاه است مثل سایر افرادی که امر فعلی دارند و عقلا این فرد مزاحم مثل باقی افراد است در امتثال و

و دعوی ان الامر لا یکاد یدعو الا الی ما هو من افراد الطبیعه المأمور بها و ما زوحم منها بالاهم و ان کان من افراد الطبیعه لکنه لیس من افرادها بما هی مأمور بها.

فاسده فانه انما یوجب ذلک اذا کان خروجه عنها بما هی کذلک تخصیصا لا مزاحمه فانه معها و ان کان لا یعمها الطبیعه المأمور بها الا انه لیس لقصور فیه بل لعدم امکان تعلق الامر بما یعمه عقلا و علی کل حال فالعقل لا یری تفاوتا فی مقام الامتثال و اطاعه الامر بها بین هذا الفرد و سائر الافراد اصلا هذا علی القول بکون الاوامر متعلقه بالطبائع و اما بناء علی تعلقها بالافراد فکذلک و ان کان جریانه علیه اخفی کما لا یخفی فتأمل.

هیچ تفاوتی باهم ندارند پس بقصد اصل امر به طبیعت صلاه این فرد را بیاوریم صحیح است و در این حال مهم امر فعلی پیدا کرد مثل اهم و دو امر دارند بدون ترتب قوله:و دعوی ان الخ اگر اشکال شود هر امری افراد خودش را طلب می کند و این فرد مزاحم اگرچه از افراد طبیعت صلاه است ولی فعلا مأمور به نیست برای مزاحمت آن و قصد امر افراد دیگر برای این فرد مثل آنست که قصد امر روزه بنمائیم برای آوردن صلاه و این معنی ممکن نیست و آنچه که مسلم است این فرد مزاحم دارای مصلحت است بدون امر فعلی

قوله فاسده الخ جواب آنکه این اشکال شما صحیح است در جائی که این فرد تخصیص خورده باشد چون تخصیص اصل مصلحت را می برد نه آنکه مزاحم باشد بجهت آنکه این فردی که مزاحم است فعلا اگرچه از افراد طبیعت مأمور به نیست و فعلا

ثم لا یخفی انه بناء علی امکان الترتب و صحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دلیل آخر علیه و ذلک لوضوح ان المزاحمه علی صحه الترتب لا تقتضی عقلا الا امتناع الاجتماع فی عرض واحد

امر ندارد ولی هیچ تصوری در آن نیست چون عقلا ممکن نبوده است امر فعلی داشته باشد و علی کل حال عقل تفاوتی بین این فرد و افراد دیگر که امر فعلی دارند نمی بیند و فرقی بین آنها نیست در مقام امتثال و اطاعت این معنائی که بیان نمودیم در جائی است که متعلق اوامر طبیعت باشد نه افراد یعنی ما نحن فیه اصل طبیعت صلاه امر فعلی دارد بلا اشکال و قصد اصل امر صلاه را می نماید مکلف برای این فرد که فعلا امر ندارد پس انطباق طبیعت صلاه بر این فرد قهری است و اجزاء آن از مامور به عقلی است و اما اگر متعلق اوامر افراد باشد جریان بیان گذشته مخفی تو می باشد بجهت آنکه افراد بلا اشکال در خارج متباین می باشند و هرکدام با خصوصیات ضد دیگری می باشند و چونکه ممکن نیست قصد امر یکی از آنها بنمائیم برای آن فرد که امر ندارد و ضد آن می باشد مثل آنست که قصد امر زکات بنمائیم برای صلاه بخلاف تعلق امر به طبایع که طبیعت شامل افراد می شود و لو امر نداشته باشد بعضی افراد بله ممکن است قصد امر چون این فرد با افراد دیگری در عرض شریکند و مسقط غرض اند از این جهت این فرد غیر مأمور به را بقصد امر دیگری بیاوریم.

بنا بر امکان امر ترتبی لازم است در مقام بوقوع آن

قوله:ثم لا یخفی الخ مخفی نماند بر آنکه بنا بر امکان ترتب ثبوتا و صحت آن کما آنکه ما اثبات نمودیم وقوع آن را برخلاف مصنف لابدیم در مقام اثبات تمسک باطلاقات نمائیم چون امر بضدین در وقتی ممتنع بود که در عرض واحد و در آن واحد باشد.

ص:326

لا کذلک فلو قیل بلزوم الامر فی صحه العباده و لم یکن فی الملاک کفایه کانت العباده مع ترک الاهم صحیحه لثبوت الامر بها فی هذا الحال کما اذا لم تکن هناک مضاده.

قوله:لا کذلک الخ یعنی با ترتب این امتناع برداشته می شود کما آنکه ما ذکر نمودیم پس اگر کسی در مقام صحت عبادت بگوید که ملاک کافی نیست و لابد امر می خواهیم در این حال امر ترتبی محقق است مثل فرد مهم با اهم که مزاحمت نموده مثلا صلاه در حال مزاحمت آن با ازاله امر آن مثل بدون مزاحمت می باشند و تقیید اطلاق امر صلاتی بقدر رفع امتناع عقلی می باشد و با ثبوت ترتب امر مقید صلاتی باقی است کما لا یخفی.

تنبیهات ترتب و فرق بین باب تعارض و تزاحم و احکام آنها

بعضی از اعلام تنبیهاتی ذکر نموده اند که متعلق بامر به شیء نهی ضد است و ما هم بتبع آنها را ذکر می نمائیم برای فوائد آنها.

اول آنکه ترتب در جائی صحیح است که متعلق دو امر متزاحمین باشد نظیر ازاله و صلاه و اما اگر متعلق آنها متعارضین باشد ترتب در آنها صحیح نیست و باب تزاحم و باب تعارض با همدیگر از جهاتی فرق دارند.

اول آنکه متعارضین در عالم جعل و انشاء ممکن نیست جمع شوند در یک موضوع نظیر روایت لا بأس ببیع العذره و روایت دیگر ثمن العذره سحت بنا بر صحت روایتی یا جعل سوره جزء صلاه باشد با عدم جعل آن و امثال آنها و اما متزاحمین بعد از فراق جعل حکمین و تشریع آنها در مقام امتثال ممکن نیست و مکلف قدرت در آنها ندارد مثل غرق اخ و ابن مولا که ممکن نباشد انقاذ هر دو که اگر ممکن بود امتثال هر دو امر آنها فعلی بود و ملاک در هر دو موجود بود بخلاف متعارضین که ملاک در یکی از آنها است.

جهت ثانیه آنکه حاکم بالتخییر در باب تعارض شارع مقدس می باشد بعد از تعارض دلیلین و سقوط آنها بنا بر طریقیت و امارات و طرق کما آنکه در باب اجزاء مفصلا گذشت بحث آنها و شارع مقدس تعبدا تخییر در خصوص خبرین متعارضین قرار دارد و اما تخییر در باب متزاحمین عقلی است اگر مرجحی نباشد در بین و مرجحات باب تزاحم از چند جهت است.

اول آنکه یکی از واجبین بدل داشته باشد که آنکه بدل ندارد مقدم است نظیر امتناع یکی از واجب تخییری مثل خصال کفارات با واجب تعیینی دیگر و لو در عرض هم باشد که واجب تعیینی مقدم است بجهت آنکه واجب تخییری ایجاب نمی کند حتما که یک فرد بخصوص را بیاوریم بخلاف وجوب تعیینی که ایجاب می کند که آن فرد مزاحم را بیاوریم از این جهت واجب تعیینی مقدم است بر واجب تخییری چون بدل دارد.

دوم از جاهائی که یکی از متزاحمین مقدم است در آنجائی است که یکی از واجبین بدل طولی داشته باشد مثلا در جائی که یک آبی داریم که یا وضوء و یا برای تطهیر بدن است که ممکن نباشد هر دو آنها در اینجا تطهیر بدن مقدم است و وضوء چون بدل دارد که بدل آن تیمم است مزاحمت با تطهیر بدن نمی کند از این جهت است که ادراک تمام رکعات در وقت با طهارت ترابیه و تیمم مقدم است بر آنجائی که وضوء بگیرد ولی یک رکعت صلاه را در وقت درک بکند کما لا یخفی

از بیانات قبلی معلوم شد که اگر آب مباحی در ظرف غصبی یا طلا یا نقره باشد و بخواهد از آنها وضوء بگیرد صحیح نیست وضوء چون قبلا گذشت که قدرت در وضوء قدرت شرعی است و در این مورد شرعا واجد ماء نیست و از این جهت ترتبی صحیح نیست که عصیان نماید و وضوء بگیرد اگرچه یک مرتبه بقدر آب وضوء از آنها بردارد و بعد از برداشتن واجد ماء است و وضوء صحیح است کما آنکه اگر غرفه غرفه

بردارد باز مثل همان اول است و اشکال این قسم از اولی زیادتر است و چون وضوء بدل دارد و قبل از تصرف در ظرف غصبی امتناع شرعی دارد و امتناع شرعی مثل امتناع عقلی می باشد از این جهت ترتب در این مورد صحیح نیست کما لا یخفی.

دوم از جاهائی که یکی از متزاحمین مقدم است بر دیگری در جائی است که هر دو واجب متزاحمین شرط شرعی در آنها معتبر باشد و یکی از آن واجبین مقدم باشد بحسب زمان در فعلیت وجوبش و دیگری مؤخر باشد از این جهت آنکه وجوب فعلی دارد مقدم است بر دیگری.

اما مسئلۀ وجوب وفاء به نذر و وجوب حج البته در این مسئله وجوب حج مقدم است و لو نذر تقدم داشته باشد بر وجوب حج پس اگر کسی نذر کرد که شب عرفه در حرم آقا ابا عبد اللّٰه علیه السّلام باشد و بعد از نذر استطاعت بر او پیدا شد کما اینکه این مسئله را نسبت به مرحوم صاحب جواهر می دهند در این مورد وجوب حج مقدم است و لو بعدا وجوب حج پیدا بشود بجهت آنکه وفاء بنذر مستلزم است ترک واجب اهمی را که حج باشد و در متعلق نذر قبل از تعلق بآن باید متعلقش راجح باشد و مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نشود در وقت وفاء بنذر علاوه باینها اگر وفاء بنذر مقدم باشد در این مورد لازم می آید ترک حج بکند بهر نذری که ضد حج باشد و لو نذر ماندن شب عرفه از آن شب را در مسجدی از مساجد باشد و این مسئله بطلان آن محتاج به بیان نیست و مرجحات دیگری ذکر نموده اند با اقسام آنها رجوع بمطولات شود.

دوم از تنبیهات مسئلۀ جهر و اخفات است در صلاه جهر و اخفاتیه-اگر شخص جاهل در صلاه جهریه اخفات خواند و بالعکس در این موارد عمل او را صحیح دانسته اند و لو عصیان و گناه کرده است و صحت این عمل را به ترتب صحیح دانسته اند کما اینکه نسبت صحت را بمرحوم کاشف الغطاء داده اند و صحت این عمل را قبلا در باب اجزاء

ما بیان نمودیم که بعد از عمل باقیمانده مصلحت ممکن نیست درک آن و عمل صحیح است ولی عقابی که دارد از جهت تفویت بعض مصلحه صلاتی که بعد از آن ممکن نیست ادراک آن از این جهت هم عمل صحیح است و هم عقاب دارد.

و اما صحت آن بترتب ظاهرا صحیح نباشد بدلیل آنکه:

اول ببینیم آیا جهر و اخفات از چیزهائی است که ضدین که ثالثی بر آنها هست یا نه ظاهرا آنست که ضد ثالثی دارد نظیر ازاله و صلاه که ضد ثالث آنها ترک هر دو آنها است و انجام عمل دیگری کما آنکه جهر و اخفات هم در این مورد ترک هر دو است بترک اصل قرائت و مشغول شدن بشغل دیگری ولی اگر ما فرض کنیم که مکلف لابد بنای قرائت دارد و قرائت در خارج اگر محقق شد یا به جهر است یا اخفات و ثالثی ندارد ولی این جهت در بابت صلاه و ازاله هم می آید چون مکلف اگر اراده دارد که یا ازاله کند یا صلاه در وقت ارادهٔ آن ثالثی ندارد و علی کل بنا بر اینکه جهر و اخفات ضد ثالثی ندارند امر ترتبی صحیح نیست از چند جهت:

اول آنکه عصیان هرکدام از آنها که ترک یکی باشد امر به دیگری لغو و بی فایده است و از مولای حکیم صادر نمی شود مثل آنست که بمکلف بگوئیم این شیء را حرکت بده و اگر عصیان حرکت نمودی و ترک آن کردی بسکون خود باقی بگذار چون ضد دومی قهرا و ناچارا پیدا می شود و چیزی که قهرا و ناچارا پیدا می شود امر بآن لغو و بی فایده است و در این مواردی که ضدین که ثالث ندارد یا امر مولا بتخیر است اگر ملاک در هر دو متساوی باشد و اگر یکی از آنها اهم باشد امر روی اهم است بدون مهم کما لا یخفی.

جهت دوم که ترتب در جهر و اخفات نمی آید آنست که موضوع جهر و اخفات موضوع آنها شخص جاهل است اگر شخص عالم باشند و برخلاف عمل کنند بلا اشکال صلاه آنها باطل است و عصیانی که شرط امر مهم است لازمه آن التفات

بموضوع است که اگر انسان موضوع را التفات نداشته باشد عصیان ندارد و بعد از التفات بموضوع جهل او برطرف می شود و در این حال عالم می شود و در حال علم بلا اشکال عمل باطل است کما اینکه بیان نمودیم و در حال جهل عصیانی نیست که شرط مهم تحقق پیدا کند مگر آنکه شرط مهم را عصیان قرار ندهیم بلکه مطلق ترک قرار بدهیم و لو عصیان نباشد در بین آن و حاصل آنکه قبل از وصول تکلیف عصیانی نیست و بعد از وصول موضوع جاهل مبدل بعالم می شود پس شرط امر مهم که عصیان است ممکن نیست تحقق آن بنا بر آنکه جاهل مقصر عقاب آن برای ترک علم باشد نه تفویت مصلحت واقع کما آنکه ما بیان نمودیم و تفصیل آن در محل خودش بیان خواهد شد ان شاءالله تعالی

جهت سوم که ترتب در جهر و اخفات نمی آید آنست که تضاد بین آنها دائمی می باشد از این جهت حکم متعارضین را دارند نه متزاحمین باشند کما آنکه گذشت بنابراین در اصل جعل حکمین ممکن نیست چون جعل یکی از حکمین لغو و بی فایده است از این جهت رجوع به احکام متعارضین می شود کما آنکه قبلا فرق بین باب تعارض و باب تزاحم را فی الجمله بیان نمودیم و مسئله جهر و اخفات نظیر واجب بودن استقبال است و حرام بودن استدبار جدی در عراق که عصیان هرکدامی ملازم امتثال دیگری است و از این جهت تضاد در اصل جعل حکمین می باشد نه دو مقام امتثال کما لا یخفی.

فرع-آیا ممکن است صحت صلاه اشخاصی که حمد و سوره آنها صحیح نیست چون بلا اشکال اگر آخر وقت که ممکن نیست تحصیل علم با آن عمل ناقص صحیح است نماز آنها با عقاب آنها آیا اول وقت با ترتب صحیح است عمل آنها یا نه چون با فرض عصیان که معنای شرط متاخر همین بود صحیح است فتامل.

تنبیه سوم آنکه ترتب در باب اجتماع امر و نهی نمی آید بنا بر اینکه ترکیب

فصل-لا یجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه خلافا لما نسب الی اکثر مخالفینا ضروره انه لا یکاد یکون الشیء مع عدم علته کما هو المفروض هاهنا فان الشرط من اجزائها و انحلال المرکب بانحلال بعض اجزائه مما لا یخفی.

بین متعلق وجوب و متعلق حرمت انضمامی باشد نه اتحادی کما آنکه مفصلا در باب او بیان خواهیم نمود ان شاءالله تعالی بجهت آنکه اگر ترکیب بین متعلقین اتحادی باشد مورد خارج می شود از باب تزاحم و قهرا دلیل وجوب را مقدم می کنیم یا حرمت را و بنا بر اینکه جانب نهی را غلبه بدهیم بر وجوب در اینجا ترتب نمی آید چون مورد یک شیء است و صحیح نیست که مولا می فرماید ان عصیت فصل بجهت آنکه این هم برگشت بطلب حاصل است چون مورد یک شیء واحد است علی الفرض و شیء واحد دو طرف وجود و عدم آن ممکن نیست مورد تکلیف واقع شود چون تحصیل حاصل است.

و حاصل مواردی که ترتب ممکن نیست جاهائی است که به واسطه معصیت که شرط امر مهم است مامور به اهم بلا اختیار حاصل شود مثلا حرکت و سکون امر ترتبی در آنها نمی آید چون بمجرد ترک حرکت سکون حاصل می شود و کذا جهر و اخفات بمجرد ترک جهر اخفات حاصل می شود در قرائت و بالعکس در هر دو و همچنین در شیء واحد که جانب نهی را ترجیح بدهیم که بمجرد ترک وجود واجب حاصل می شود کما لا یخفی

امر آمر با علم بانتفاء شرط جایز است یا نه

قوله:فصل-لا یجوز امر الآمر الخ بحث این مسئله کلامی است و لو مناسب باصول هم دارد علی کل در این فصل در جائی که مولا بداند شرطی از شرائط تکلیف وجود ندارد مثل قدرت نداشتن زن حائض بر روزه بجهت حیض او و امثال آنکه مکلف قدرت بر امتثال ندارد آیا در این حال ممکن است و صحیح است امر کند مولا به عبدش بلا اشکال امر آمر در این موارد جایز نیست و صحیح نیست و این مطلب برخلاف و کثیر مخالفین است

و کون الجواز فی العنوان بمعنی الامکان الذاتی بعید عن محل الخلاف بین الاعلام.

نعم لو کان المراد من لفظ الامر الآمر ببعض مراتبه و من الضمیر الراجع الیه بعض مراتبه الأخر بان یکون النزاع فی ان امر الآمر یجوز انشاءه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبه فعلیته و بعباره اخری کان النزاع فی جواز انشائه مع العلم بعدم بلوغه الی المرتبه الفعلیه لعدم شرطه لکان جائزا از اهل تسنن که قائل بجواز می باشند دلیل ما که می گوییم صحیح نیست بجهت آنست که ضروری است که هر شیء در عالم با عدم علت او ممکن نیست وجود پیدا بکند و باید تمام اجزاء علت محققا باشد و ما نحن فیه فرض آنست که شرط از اجزاء علت است و علت تامه منحل می شود بمقتضی و شرط و عدم مانع و آن علت تامه از این سه چیز است و بعد از اینکه شرط محقق نیست قهرا مشروط هم محقق نمی شود و ممکن نیست وجود پیدا بکند کما لا یخفی

قوله:و کون الجواز فی العنوان الخ.

یعنی بحث ما در امکان ذاتی نیست که آیا امر آمر بانتفاء شرطه ممکن است ذاتا یا محال نظیر اجتماع نقیضین و شریک الباری و غیره کما آنکه نسبت داده اند این قول را بمرحوم صاحب فصول بجهت آنکه این بحث یکی از ممکنات است و هر ممکنی ذاتا امکان دارد وجودش و لو امتناع غیری داشته باشد و این معنی بعید است از محل خلاف اعلام علماء بلکه در فعلیت آن امر است که آیا فعلیت پیدا می کند برای مکلف در این حال یا نه.

قوله:نعم لو کان المراد الخ.

بله اگر مراد از امر آمر بعض مراتب امر باشد چون بنا بر قول مصنف امر و حکم

و فی وقوعه فی الشرعیات و العرفیات غنی و کفایه و لا تحتاج معه الی مزید بیان او مئونه برهان

و قد عرفت سابقا ان داعی انشاء الطلب لا ینحصر بالبعث و التحریک جدا حقیقه بل قد یکون صورتا امتحانا و ربما یکون غیر ذلک

چهار مرتبه دارد(امر اقتضائی امر انشائی امر فعلی امر تنجیزی)و مراد بقوله بانتفاء شرطه ضمیر شرطه برگردد ببعض مراتب اقسام چهارگانه یعنی انشاء امر با انتفاع شرطش که مولا می داند امر او فعلیت پیدا نمی کند آیا این انشاء جائز است یا نه البته این جهت اشکالی ندارد که صحیح است وقوع هم دارد.

احکام شرعیه که فعلیت پیدا نکرده تا ظهور امام عصر(عج)

اما در شرعیات مثل طرق و اماراتی که برخلاف واقع بروند در این موارد احکام شرعیه واقعیه انشاء دارند ولی فعلیت ندارد چون اصول و امارات برخلاف آنها رفته است و بلکه احکام انشائیه آنکه در صدر اسلام موجود بود و فعلیت پیدا نکرد بلکه بعضی از آن احکام انشائیه فعلیت آنها در زمان حضور حضرت حجه عجل اللّه تعالی فرجه الشریف می باشد اما احکام انشائیه عرفیه که فعلیت پیدا نمی کند مثل قوانین است در بین ممالک جعل شده است ولی نسبت به بعض افراد فعلیت پیدا نکرده چون حجت بر آنها نداشته و از این بیانات شرعیه و عرفیه که ما بیان کردیم غنی و کفایت است و احتیاج به زیادتر آنچه که ذکر کردیم مئونه و برهانی نیست چون ادل دلیل وقوع آن هست.

قوله:و قد عرفت سابقا الخ:

یعنی قبلا دانستی که انشاء طلب منحصر بطلب حقیقی نیست بلکه بعضی از طلب صوری و امتحانی می باشد بلکه غیر از این معانی برای طلب معانی دیگر ذکر کردیم که دواعی بر طلب زیاد بود.

و منع کونه امرا اذا لم یکن بداع البعث جدا واقعا و ان کان فی محله الا ان اطلاق الامر علیه اذا کانت هناک قرینه علی انه بداع آخر غیر البعث توسعا مما لا بأس به اصلا کما لا یخفی و قد ظهر بذلک حال ما ذکره الاعلام فی المقام من النقض و الابرام و ربما یقع به التصالح بین الجانبین و یرتفع النزاع من البین فتامل جیدا

فصل-الحق ان الاوامر و النواهی تکون متعلقه بالطبائع دون الافراد و لا یخفی ان المراد ان متعلق الطلب فی الاوامر هو صرف الایجاد کما ان متعلقه فی النواهی هو محض الترک و متعلقهما هو نفس الطبیعه المحدوده بحدود و المقیده بقیود تکون بها موافقه للغرض و المقصود من دون تعلق غرض با حد الخصوصیات اللازمه للوجودات بحیث لو کان الانفکاک عنها باسرها ممکنا لما کان ذلک مما یضر بالمقصود اصلا

قوله:و منع کونه امرا الخ.

اگر کسی اشکال کند انشاء طلب حتما باید به داعی بعث بعدی باشد و در غیر او صحیح نیست این اشکال اگرچه بمورد است ولی اطلاق امر در موارد دیگر که غیر از بعث جدی می باشد اگر قرینه ای باشد مانعی ندارد توسعا و مجازا و از بیانات ما ظاهر شد که آنچه که ذکر کرده اند اعلام در این مقام از نقض و ابرام و رد بر یکدیگر ممکن است تصالح بین جانبین داده شود و رفع نزاع از بین برده شود و آنهائی که می گویند صحیح نیست آن مواردی که فعلیت پیدا بکند امر انشائی آن موارد را می گویند صحیح نیست و آن دسته ای که قائل بجواز می باشند فقط انشاء امر آمر است بدون آنکه فعلیت پیدا بکند کما آنکه در شرعیات و عرفیات ما بیان نمودیم فتامل جیدا

قوله:فصل ان الحق الاوامر و النواهی الخ حق آنست که متعلق اوامر و نواهی نفس طبایع می باشند بدون خصوصیات

فردیه که آنها متعلق اوامر و نواهی نمی باشند و بنا بر آنکه افراد متعلق اوامر و نواهی باشند آن طبیعت با خصوصیات مامور به یا منهی عنه می باشد و مراد از طبیعت آن کلی است سواء آنکه حقیقی از جنس و فصل باشد یا اعتباری باشد نظیر صلاه و صوم و غیره که مرکب از اشیاء مختلفه می باشد.مثلا مولا که فرموده است اقم الصلاه امر متعلق به طبیعت صلاه است و آنکه طبیعت صلاه ظهر یا عصر و امثال آن را واجب است ایجاد کنیم

و اما خصوصیات صلاه که در چه مکان یا زمان یا بچه لباس و غیره این خصوصیات آن بعض اوقات مستحب است مثل صلاه جماعت یا در مسجد و امثال آن و یا آن خصوصیات مکروه است مثل صلاه در حمام و غیره و همچنین در نواهی متعلق نهی مثلا طبیعت شرب خمر است بدون خصوصیات آنکه زمان یا مکان و یا ظروف آنکه این طبیعتی که نهی از آن شده است وجود خارجی پیدا نکند.پس متعلق اوامر و نواهی صرف طبیعت شد که در اوامر ایجاد آن طبیعت است و در نواهی ترک آن طبیعت است آن طبیعتی که محدود است به حدودی و مقید است به قیودی که مثلا نماز ظهر مجرد چهار رکعت نماز موافق غرض مولا نیست بلکه عنوان ظهر نیست یا عصر نیست.

و همچنین در وقت بودن و امثال آنکه این ها از قیود طبیعت هستند و با این قیود موافق غرض و مقصود مولا می باشد ولی خصوصیات دیگر که تحت امر مولی واقع نشده است آنها دخیل در غرض مولی نیست به قسمی که اگر ممکن بود آن خصوصیات را از آن طبیعت جدا کنیم و آن طبیعت صلاه را بدون آن خصوصیات در خارج ایجاد کنیم هرآینه ضرر بمقصود مولی نمی رسانید و غرض مولی حاصل می شد بصرف وجود طبیعت در خارج کما لا یخفی.

کما هو الحال فی القضیه الطبیعیه فی غیر الاحکام بل فی المحصوره علی ما حقق فی غیر المقام و فی مراجعه الوجدان للانسان غنی و کفایه عن اقامه البرهان علی ذلک حیث یری اذا راجعه انه لا غرض له فی مطلوباته الا نفس الطبائع و لا نظر له الا الیها من دون نظر الی خصوصیاتها الخارجیه و عوارضها العینیه و ان نفس وجودها السعی بما هو وجودها تمام المطلوب و ان کان ذاک الوجود لا یکاد ینفک فی الخارج عن الخصوصیه.

قوله:کما هو الحال فی القضیه الطبیعیه الخ یعنی در حکم قضیه طبیعیه بر نفس طبیعت است مثل الانسان حیوان ناطق و هیچ خصوصیت فردیه دخیل نیست در قضیهٔ طبیعیه.

مخفی نماند در علم منطق قضایا تقسیماتی دارند من جمله قضیهٔ طبیعیه که بیان نمودیم یک قسم دیگر از تقسیمات محصورات اربعه است که حکم در آنها بر موجبهٔ کلی یا موجبهٔ جزئی یا سالبه کلی و یا سالبه جزئی است در محصورات اربعه اگرچه حکم بر وجودات خارجی است ولی در واقع حکم برآن طبیعتی است که حصص مختلفه ای در خارج پیدا می کند.

و خصوصیاتی که منضم بآن حصص می شود بر این مطالبی که بیان نمودیم در جائی که انسان اگر رجوع کند بوجدان خودش می بیند غرض برای او در مطلوباتش نیست مگر نفس طبیعت و هیچ نظری برای غرض آن نیست مگر طبیعت و خصوصیات خارجیه و عوارضات عینیه که متحدند با طبیعت در خارج آنها هیچ دخیل در غرض نیستند.

مثلا اگر مولی امر کرد جئنی بماء در این مورد امر روی طبیعت ماء است و خصوصیاتی که آب در خارج پیدا می کند مثل آنکه سرد باشد یا گرم شیرین باشد

فانقدح بذلک ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد انها بوجودها السعی بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود متعلقه للطلب لا انها بما هی هی کانت متعلقه له کما ربما یتوهم فانها کذلک لیست الا هی نعم هی کذلک تکون متعلقه للامر فانه طلب الوجود فافهم.

دفع و هم لا یخفی ان کون وجود الطبیعه او الفرد متعلقا للطلب یا غیر در چه ظرفی باشد یا غیر آنها تمامی این خصوصیات از مورد غرض مولی خارج است و آنچه که مورد غرض مولی است طبیعت ماء است و خصوصیات هیچ دخیل در غرض نیست و آن نفس طبیعت که وجود وسیعی دارد آن طبیعت تمام مطلوب مولی است اگرچه این وجود این طبیعت در خارج منفک نمی شود از این خصوصیاتی که بیان کردیم.

قوله:فانقدح بذلک الخ پس ظاهر شد ببیانات ما که متعلقات اوامر طبایع می باشند بدون افراد و اینکه آن طبیعت بوجود وسیع آن مطلوب مولی است مقابل آنهائی که می گویند متعلق اوامر افراد می باشند و از مطالب گذشتهٔ ما معلوم می شود که امر روی نفس طبیعت نرفته بلکه ایجاد طبیعت متعلق امر است چون طبیعت بما هی طبیعت ابدا متعلق غرضی واقع نمی شود کما اینکه بعضی توهم کرده اند یعنی هر شیء در عالم یا وجود آن مطلوب است یا عدم آن و اگر وجود و عدم را از آن برداریم ذات آن هیچ مطلوبیت ندارد چون مصالح و مفاسد تماما بر وجود شیء مترتب است بله نفس طبیعت متعلق طلب است باین معنا که وجود طبیعت را طلب می کنید کما لا یخفی

قوله دفع وهم الخ توهمی شده است که این طلب آیا عارض می شود بر طبیعت موجوده

انما یکون بمعنی ان الطالب یرید صدور الوجود من العبد و جعله بسیطا الذی هو مفاد کان التامه و افاضته لا انه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل کما توهم.

و لا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبیعه و قد جعل وجودها غایه لطلبها و قد عرفت ان الطبیعه بما هی هی لیست إلا هی لا یعقل ان یتعلق بها الطلب لتوجد او تترک و انه لا بد فی تعلق الطلب من لحاظ الوجود او العدم معها فیلاحظ وجودها فیطلبه و یبعث الیه کی یکون و یصدر منه هذا بناء علی اصاله الوجود.

یا بر طبیعت معدومه اگر عارض بشود بر طبیعت معدومه لازم می آید وجود عارض بدون معروض و اگر عارض بر طبیعت موجوده بشود تحصیل حاصل است

مصنف جواب از این توهم می فرماید که وجود طبیعت یا وجود فرد که متعلق طلب است باین معنا است که طالب و مولی اراده می کند صدور وجود این طبیعت را یا این فرد را از عبد و اراده می کند که عبد آن طبیعت و یا فرد را وجودش بدهد و قرار بدهد او را جعل بسیط که معنای کان تامه است مقابل جعل مرکب که مفاد کان ناقصه است مثل کان زید قائما که دو موجود رابطه به یکدیگر دارند نه اینکه مولی اراده کرده باشد آن طبیعت یا فردی که در خارج وجود دارد و ثابت است آن را من طلب می کنم تا اینکه لازم بیاید طلب تحصیل حاصل کما اینکه توهم شده است کما لا یخفی قوله:و لا جعل الطلب الخ.

بعضی دیگری گمان کرده اند که نفس طبیعت متعلق طلب است و مولی طلب نفس طبیعت می کند تا آنکه آن طبیعت ایجاد بشود در ادامه یا ایجاد نشود در نواهی جواب آنکه نفس طبیعت بدون وجود آن یا عدم آن مطلوب ممکن نیست بشود

و اما بناء على اصاله الماهيه فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعه بما هى ايضا بل بما هى بنفسها فى الخارج فيطلبها كذلک لكى يجعلها بنفسها من الخارجيات و الاعيان الثابتات لا بوجودها كما كان الامر بالعكس على اصاله الوجود و كيف كان فيلحظ الامر ما هو المقصود من الماهيه الخارجيه او الوجود فيطلبه و يبعث نحوه ليصدر منه و يكون ما لم يكن فافهم و تامل جيدا.

كما آنكه گذشت و لابد در تعلق طلب هر شىء يا وجود مطلوب است و يا عدم آن پس ملاحظه وجود يا عدم در طلب هر شىء لازم است اين مطلب بر اصاله الوجود واضح است.

مخفى نماند بر آنكه موجوداتى كه در عالم مى باشند اختلاف است در علم حكمت كه آيا اصل وجود آنهاست و ماهيت امر اعتبارى است كه حدود وجود را معين مى كند و مميز بين آنها است يا بالعكس و كسى نگفته است كه هر دو اصل و موجود مى باشد بلكه يكى از آنها امر اعتبارى مى باشد و حق آنست كه وجود اصل است و ماهيت امر اعتبارى مى باشد كما حقق فى محله كما آنكه گذشت قبلا.

قوله و اما بناء على اصاله الماهيه.

يعنى بنا بر اينكه اصل در خارج ماهيت است نه وجود كما آنكه گذشت بلكه عبد مكلف است.آن ماهيت را يكى از خارجيات و از اعيان ثابته قرار دهد.

و على كل حال متعلق طلب طبيعت بما هو طبيعت نيست بلكه وجود آن مطلوب است بنا بر اصاله الوجود و آوردن آن طبيعت را در خارج و يكى از خارجيات قرار دادن است بنا بر اصالت الماهيه كما لا يخفى.

و اما ثمره بحث در باب اجتماع امر و نهى ظاهر مى شود چونكه بنا بر آنكه متعلق امر طبيعت است متعلق امر و نهى در باب اجتماع هركدام مشخص ديگرى

فصل اذا نسخ الوجوب فلا دلاله لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الاعم و لا بالمعنى الاخص كما لا دلاله لهما على ثبوت غيره من الاحكام ضروره ان ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعه الباقيه بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن و لا دلاله لواحد من دليلى الناسخ و المنسوخ باحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو اوضح من ان يخفى فلا بد للتعيين من دليل آخر و لا مجال لاستصحاب الجواز الا بناء على جريانه فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى و هو ما اذا شک فى حدوث فرد كلى مقارنا لارتفاع فرده الآخر و قد حققنا فى محله انه لا يجرى الاستصحاب فيه

می شوند و هیچ کدام سرایت به دیگری نمی کنند چون خصوصیات خارجیه طبیعت مأمور به نیست از این جهت ممکن است اجتماع متعلق امر و نهی در یک مورد کما لا یخفی.

نسخ وجوب موجب حکمی از احکام می شود یا نه

قوله اذا نسخ الوجوب الخ مخفی نماند بر آنکه اگر واجبی نسخ شد و برداشته شد از طرف شارع مقدس هیچ کدام دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ دلالت بر جواز بمعنی اعم ندارند و مراد از جواز اعم مستحب و مکروه و مباح و واجب می باشد چون جواز که جنس است در تمام آنها است و همچنین بر جواز اخص که اباحه شرعیه باشد.دلالت ندارد کما آنکه دلالت بر هیچ کدام از احکام شرعیه دیگر ندارند چون ضروری است که هریک از احکام اربعه مانده بعد از رفع وجوب ممکن است باشد در مقام ثبوت بلکه حتما یکی از آنها می باشد چون هر شیء در واقع دارای یکی از احکام خمسه می باشد ولی در مقام اثبات دلیلی برآن نداریم و هیچ کدام دلیل ناسخ یا

منسوخ دال بر یکی از احکام شرعیه نیستند نه دلیل مطابقت و نه التزام و نه تضمن هیچ کدام از این ها دلالت ندارند و در مقام اثبات اگر خواسته باشیم حکمی را اثبات کنیم باید دلیلی دیگر بیاوریم.

و اما اصول عملیه ممکن است بعضیها اثبات کنند جواز را باستصحاب باین معنی که واجب رجحان فعل بود با منع از ترک و رفتن وجوب به یکی از این ها کافی است که منع از ترک که برداشته شد وجوب هم برداشته می شود و اگر شک کند که آیا جوازی در این فعل بوده است رفته است یا نه استصحاب آن جواز را می نماییم این استصحاب هم درست نیست مگر آن کسانی که جایز می دانند استصحاب را در قسم سوم از کلی و قسم سوم آنست که اگر زیدی در خانه بود و یقین داریم ما که این زید رفته است از خانه و احتمال بدهیم در حین رفتن آن عمروی داخل خانه شده باشد در اینجا گفته اند که استصحاب اصل طبیعت انسان که وجود داشت در وجود زید آن طبیعت کلی را استصحاب کنیم باحتمال آنکه آن کلی در ضمن آمدن عمرو باقی باشد و لو زید رفته است یقینا مصنف می فرماید در محل خودش این مطلب را ثابت کرده ایم که استصحاب در قسم سوم جاری نمی شود صحیح نیست.

دو قسم دیگر از استصحاب کلی یکی از آنها در جائی است که یقین داریم زید در خانه بوده است ولی شک می کنیم که آیا زید از خانه بیرون آمده است یا نه در این قسم هم استصحاب زید را می توانیم بکنیم که باقی است در خانه و هم استصحاب کلی حیوان که در ضمن زید موجود بود و این قسم شکی در او نیست که استصحاب صحیح است.

قسم دوم از استصحاب کلی آنجائی است که مثلا در خانه حیوانی بود مسلم ولی این وجود حیوان یا در ضمن فیل پیدا می شد که دوام و بقائی دارد و یا در ضمن پشه ای پیدا می شد که بقا و دوام ندارد در این قسم دوم در استصحاب کلی درست و صحیح است

ما لم یکن الحادث المشکوک من المراتب القویه او الضعیفه المتصله بالمرتفع بحیث عد عرفا انه لو کان باق لا انه امر حادث غیره و من المعلوم ان کل واحد من الاحکام مع الآخر عقلا و عرفا من المباینات و المتضادات غیر الوجوب و الاستحباب فانه و ان کان بینهما التفاوت بالمرتبه و الشده و الضعف عقلا الا انهما متباینان عرفا فلا مجال للاستصحاب اذا شک فی تبدل احدهما بالآخر فان حکم العرف و نظره یکون متبعا فی هذا الباب.

بعد از جواب از اشکالات آنکه ان شاءالله در باب استصحاب خواهد آمد و قسم سوم از کلی همان قسمی است که مصنف بیان نمود کما لا یخفی.

قوله:ما لم یکن الحادث الخ یعنی الشیء حادث مشکوک اگر شک در قوی بودن آن نمودیم نظیر آنکه لباس سیاهی را در آب قدری سیاه گذاشتیم شک می کنیم که آیا قوی تر و شدید شده سیاهی آن لباس یا اصلا سیاهی آن رفته یا نه استصحاب همان سیاهی ضعیف اول را می نماییم یا بالعکس باین معنی که اگر لباس سیاه قوی را در آب بشویند و شک کنیم که آیا سیاهی آن اصلا رفته یا قدری از آن سیاهی باقی است.

در این دو مورد و امثال آن چون عرفا موضوع یکی است استصحاب اصل سیاهی می شود و اما در ما نحن فیه پس استصحاب ممکن نیست چون احکام شرعیه تضاد و مباین یکدیگر می باشند عقلا و عرفا و موضوع متیقن و مشکوک در استصحاب هر دو باید عرفا متحد و یکی باشند و اما وجوب و استصحاب یا حرمت و کراهت اگرچه مصنف فقط وجوب و استصحاب را بیان نمود و لو شده و ضعف در آنها می باشد که استحباب و کراهت ضعیف تر از وجوب و حرمت است و عقلا موضوع آنها یکی می باشد ولی عرفا تباین و تضاد در آنها است پس استصحاب در آنها جاری نمی شود در شک تبدل یکی از آنها به دیگری چون نظر عرف در امثال آنها تباین است و عرفا

فصل اذا تعلق الامر باحد الشیئین او الاشیاء ففی وجوب کل واحد علی التخییر بمعنی عدم جواز ترکه الا الی بدل او وجوب الواحد لا بعینه او وجوب کل منهما مع السقوط بفعل احدهما او وجوب المعین عند اللّه اقوال

تضاد بین آنها است کما آنکه گذشت.

در وجوب تخییری و مقام ثبوت آن به چهار قسم

قوله:اذا تعلق الامر باحد الخ مخفی نماند کلام در واجب تخییری است اشکال شده که واجبی که جایز است ترک آن و لو ببدل آن چگونه واجب است.جواب آنکه وقوع آن در عرفیات و عقلاء کافی است از بیان دلیل بله تصور آن در مقام ثبوت به چند قسم است:

اول واجب مثل خصال کفارات کسی که کفاره روزه باید بدهد واجب یا عتق رقبه است و یا دو ماه روزه گرفتن است و یا شصت مسکین اطعام دادن است یکی از این ها واجب است علی التخییر باین معنی که جایز نیست مثلا عتق رقبه را ترک کنیم مگر آنکه رجوع به بدلش کنیم که بدل آن یا شصت روز روزه گرفتن است و یا شصت نفر اطعام دادن است و همچنین هریک دیگری را جایز نیست ترک آن را مگر بدلش را بیاوریم.

دوم در مقام ثبوت واجب یکی از خصال است که مفهوم احدهما باشد یا مصداق یکی از آنها بخصوصه که معلوم نیست کدام یک از این ها است.

سوم در مقام ثبوت واجب همهٔ این ها هستند ولی اگر یکی از این ها را امتثال کرد مکلف باقی دیگر ساقط می شوند از وجوب.

چهارم واجب یکی از این ها که پیش خدا معین است ولی نزد مکلف معین نیست اقوالی در این مسئله است.

و التحقیق ان یقال انه ان کان الامر بأحد الشیئین بملاک انه هناک غرض واحد یقوم به کل واحد منهما بحیث اذا اتی بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا یسقط به الامر کان الواجب فی الحقیقه هو الجامع بینهما و کان التخییر بینهما بحسب الواقع عقلیا لا شرعیا و ذلک لوضوح ان الواحد لا یکاد یصدر من اثنین بما هما اثنان ما لم یکن بینهما جامع فی البین لاعتبار نحو من السنخیه بین العله و المعلول و علیه فجعلهما متعلقین للخطاب الشرعی لبیان ان الواجب هو الجامع بین هذین الاثنین.

قوله:و التحقیق ان یقال الخ تحقیق در این مسئله آنست که امر به یکی از این اشیائی که ذکر نمودیم اگر من باب آنست که ملاک و غرض بهر یکی از این ها ساقط می شود به قسمی که اگر یکی این ها را امتثال کرد تمام غرض ساقط شده است از این جهت معلوم می شود که واجب فی-الحقیقه آن جامعی است که بین این چند فرد واجب هست و این تخییر بین این افراد بحسب واقع تخییر عقلی است نه تخییر شرعی نظیر آنکه اول ظهر که مکلف واجب است نماز ظهر را ادا کند مخیر است بین افراد نماز افراد طولیهٔ آنکه از اول ظهر تا قبل از مغرب هرکدام از این افراد را بیاورد کافی است و همچنین مخیر است بین افراد عرضیهٔ آن نماز و این تخییر تخییر عقلی است نه شرعی.

و ما نحن فیه هم از این جهت است امر به افرادی که شده است امر بجامع افراد است فرقی که در ما نحن فیه با نماز دارد افراد تخییر به نماز را خود ما درک می کردیم ولی در ما نحن فیه افراد آن را شارع مقدس بیان نموده است و اینکه بیان کردیم تخییر عقلی است بجهت آنست که واحد یعنی عرض واحد صادر نمی شود از دو شیء بما هما اثنان مادامی که جامعی بین آنها نباشد بجهت آنکه سنخیت و یک خصوصیتی بین علت

و ان کان بملاک انه یکون فی کل واحد منهما غرض لا یکاد یحصل مع حصول الغرض فی الآخر مع اتیانه کان کل واحد واجبا بنحو من الوجوب یستکشف عنه تبعاته من عدم جواز ترکه الا الی الآخر و ترتب الثواب علی فعل الواحد منهما و العقاب علی ترکهما فلا وجه فی مثله للقول بکون الواجب هو احدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما کما هو واضح الا ان یرجع الی ما ذکرناه فیما اذا کان الامر باحدهما بالملاک الاول من ان الواجب هو الواحد الجامع بینهما لا احدهما معینا مع کون کل منهما مثل الآخر فی انه واف بالغرض فتدبر.

و معلول باید باشد و اگر این سنخیت و خصوصیت بین علت و معلوم نباشد لازم می آید پیدا شدن هر شیء از هر شیء مثلا آتش از همه چیز پیدا نمی شود و همچنین رطوبت و تری از همه چیز پیدا نمی شود بلکه هرکدام از آنها علت خاصه ای دارند که یک سنخیت و خصوصیتی بین علت و معلول آنها است پس ما نحن فیه که شارع مقدس این افراد را متعلق خطاب شرعی قرار داده است برای آنست که می خواهد بما بفهماند که آن واجب آن جامع بین این افراد است کما لا یخفی

قوله و ان کان بملاک انه الخ اگر این واجب به قسمی باشد که از هریک از این ها غرضی پیدا می شود که از دیگری آن غرض پیدا نمی شود یعنی هرکدام غرض و فایده مختلفی دارند به قسمی که کشف می شود جایز نیست ترک یکی از این ها مگر آنکه دیگری را بیاوریم و هر فردی را که آوردی ثواب مترتب بر او می شود و ترک تمام افراد که همه را ترک کنی عقاب بر همه آنها داده می شود و در این مورد معنی ندارد که بگوئیم واجب یکی از این ها است که بخصوصه معلوم نباشد نه مفهوما و نه مصداقا الا آنکه این بر گردد به آنچه که ما قبلا ذکر نمودیم باین معنی که واجب یکی از این ها است که جامع

در بین این ها واجب است نه یکی از این ها معینا به اینکه هریک از این ها مثل دیگری است که وافی بغرض است و حاصل آن شد که قسم دوم هم یا برمی گردد بقسم اول که جامع بین آنها واجب است و تخییر عقلی است نه شرعی و یا آنکه از هر فردی غرض حاصل می شود از آنکه این غرض از افراد دیگری حاصل نمی شود که قسم سوم می شود کما لا یخفی

رد مصنف که جامع ذاتی مامور به است در وجوب تخییری

مخفی نماند جامع واحدی را که مصنف در تخییری قائل شد و آن جامع واحد مأمور به می باشد علاوه بر آنکه این واحد عرفی نیست و متعلق تکلیف باید عرفی باشد نه عقلی آن جامع یا شخصی و جزئی است و یا کلی است کلی هم یا ذاتی است یا عنوانی و انتزاعی است و جواب این جامع واحد در جلد اول در غرض واحدی از هر علمی در جواب مصنف گذشت صفحه 12 و در جامع اعمی و اخصی ایضا بیان شد در مصنف و آنجا بیان کردیم که جامع ذاتی ممکن نیست باشد مخصوصا نظیر خصال کفارات در ما نحن فیه که شصت روز روزه باشد یا اطعام شصت نفر فقیر یا عتق رقبه و جامع ذاتی در بین آنها ممکن نیست باشد و جامع عنوانی و انتزاعی آن مانعی ندارد و آنهم کلی است نه شخصی و محصل جواب این قانون در آن بحث گذشت فراجع.

مخفی نماند قسم اول در معنای واجب تخییری که نسبت بمشهور داده اند و حق همانست که مصنف بیان نمود.

و اما قسم دوم و سوم از واجب تخییری که حاصل معنای آن برگشت بآن شد که هرکدام از این افراد واجب تخییری یک غرض دارند که با یکدیگر ممکن نیست جمع بشود و لو مکلف بتواند امتثال آنها را بنماید نظیر خصال کفارات ولی غرضها با یکدیگر متضاد است و لذا اینجا باب تزاحم بین اغراض است بخلاف باب تزاحمی

بقی الکلام فی انه هل یمکن التخییر عقلا او شرعا بین الاقل و الاکثر اولا ربما یقال بانه محال فان الاقل اذا وجد کان هو الواجب لا محاله و لو کان فی ضمن الاکثر لحصول الغرض به و کان الزائد علیه من اجزاء الاکثر زائدا علی الواجب.

که در باب ترتب داشتیم که در آنجا عدم قدرت مکلف بود و در غرض امر اهم و مهم تزاحمی نبود و قهرا در ما نحن فیه هرکدام از این واجبها مشروط بعدم اتیان دیگر می شود و این هم درست نیست چون لازمه معنای آن بترک همه افراد آنست که هریک از این ها عقاب مستقلی داشته باشند و حال آنکه در واجب تخییری اگر همه افراد را ترک کرد یک عقاب بیشتر ندارد کما لا یخفی

و اما در وجوب معین عند اللّه که قسم چهارم می شود علاوه بر اینکه خلاف ظاهر ادله است بر وجوب تخییری واجبی که نزد مکلف است معلوم نباشد پس امتثال آنهم ممکن نیست و عصیانی هم ندارد چون امتثال و عصیان متعلق بشیء واحد می باشد دلیلی برآن نداریم کما لا یخفی.

قوله:بقی الکلام فی انه هل یمکن التخییر الخ مخفی نماند بر آنکه تخییر بین افراد فرقی نیست بین آنکه افراد متباین باشند مثل خصال کفارات و یا افراد تخییر متساوی باشند مثل اقل و اکثر که ذکر می شود تتمه بحث در واجب تخییری آنست که آیا تخییر بین اقل و اکثر عقلا و یا شرعا جایز است یا نه بعضی گفته اند محال است بجهت آنکه اقل بعد از آنکه پیدا شد واجب همان است لا محاله و لو آنکه در ضمن اکثر پیدا بشود چون غرض در ضمن آن اقل حاصل شده است و زاید بر اقل از اجزاء اکثر بر واجب است واجب نیست پس واجب است همان اقل است مثلا اگر دلیل آمد که در تسبیحات اربع یا سه تای آنها واجب است یا یکی در این موارد یکی از تسبیحات که غرض به او حاصل می شود معلوم می شود واجب همان اقل

لکنه لیس کذلک فانه اذا فرض ان المحصل للغرض فیما اذا وجد الاکثر هو الاکثر لا الاقل الذی فی ضمنه بمعنی ان یکون لجمیع اجزائه حینئذ دخل فی حصوله و ان کان الاقل لو لم یکن فی ضمنه کان وافیا به ایضا فلا محیص عن التخییر بینهما اذ تخصیص الاقل بالوجوب حینئذ کان بلا مخصص فان الاکثر بحده یکون مثله علی الفرض مثل ان یکون الغرض الحاصل من رسم الخط مرتبا علی الطویل اذا رسم بما له من الحد لا علی القصیر فی ضمنه و معه کیف یجوز تخصیصه بما لا یعمه و من الواضح کون هذا الفرض بمکان من الامکان.

است و زیادتر از یکی واجب نبوده و لو آن واجب اقل در ضمن اکثر پیدا بشود کما لا یخفی.

قوله:لکنه لیس کذلک الخ مصنف جواب می دهد که ممکن است تخییر بین اقل و اکثر چه عقلا و چه شرعا بجهت آنکه اگر ما فرض کردیم محصل غرض مولا آنجائی است که اکثر پیدا بشود نه آن اقلی است که در ضمن اکثر پیدا می شود باین معنی که تمام اجزاء اکثر در این حالت تمام آنها دخیل در حصول غرض مولا است اگرچه اقل در ضمن اکثر نبود و این اقل به تنهائی بود مثل یک تسبیحات وافی بغرض مولی بود ولی فعلا در ضمن اکثر هست قهرا تمام اکثر وافی بغرض مولی است و اقلی که در ضمن اکثر است در این حال وجوب آن بلا مخصص است و وافی بغرض نیست پس اکثر بتمام حدود آن وافی غرض است مثل اقل که اگر به تنهائی وجود پیدا کند مثلا غرض که حاصل می شود بر کشیدن خط اگر مرسوم بشود بآن حد طویل قهرا غرض برآن خط طویل پیدا می شود و لو خط قصیر در ضمن طویل پیدا بشود.

ان قلت هبه فی مثل ما اذا کان للاکثر وجود واحد لم یکن للاقل فی ضمنه وجود علی حده کالخط الطویل الذی رسم دفعه بلا تخلل سکون فی البین لکنه ممنوع فیما کان له فی ضمنه وجود کتسبیحه فی ضمن تسبیحات ثلاث او خط طویل رسم مع تخلل العدم فی رسمه فان الاقل قد وجد فی حده و به یحصل الغرض علی الفرض و معه لا محاله یکون الزائد علیه مما لا دخل له فی حصوله فیکون زائدا علی الواجب لا من اجزائه.

قوله ان قلت هبه الخ اگر اشکال بشود در تخییر بین اقل و اکثری که بیان نمودیم این را قبول داریم در جائی که اکثر و اقل یک وجود داشته باشند و اقل در ضمن اکثر وجود علی حده ای نداشته باشد مثل خط طویلی که دفعتا کشیده شود و تخلل و سکونی در بین کشیدن آن واقع نشود در این مورد تخییر بین اقل و اکثر را قبول داریم لکن در جائی که اقل در ضمن اکثر وجود مستقلی داشته باشد و منحاز باشد از وجود اکثر در این مورد قبول نداریم تخییر را مثل تسبیحه ی واحده که در ضمن تسبیحات ثلث در رکعت سوم و چهارم در نمازها واقع می شود در این مورد تسبیحه اولی را مکلف گفت و هنوز شروع در تسبیحات باقی نکرده بلا اشکال غرض در اینجا حاصل می شود و زاید بر یکی از تسبیحات جزء واجب ممکن نیست باشد یا مثل دیگر خط طویلی که کشیده شود و در وسط آن قدری تأمل و دست بردارد و دوباره بکشد باقی را پس در این مواردی که ذکر کردیم اقل پیدا شده است بحدود خودش و باین وجود اقل حاصل می شود غرض علی الفرض و با اینکه غرض حاصل شد همچنان که بیان نمودیم لا محاله زاید بر اقل از چیزهائی است که دخل در حصول غرض مولی ندارد و زائد بر واجب است و از اجزاء واجب نیست کما لا یخفی

قلت لا یکاد یختلف الحال بذلک فانه مع الفرض لا یکاد یترتب الغرض علی الاقل فی ضمن الاکثر و انما یترتب علیه بشرط عدم الانضمام و معه کان مترتبا علی الاکثر بالتمام.

و بالجمله اذا کان کل واحد من الاقل و الاکثر بحده مما یترتب علیه الغرض فلا محاله یکون الواجب هو الجامع بینهما و کان التخییر بینهما عقلیا ان کان هناک غرض واحد و تخییرا شرعیا فیما کان هناک غرضان علی ما عرفت.

قوله قلت لا یکاد الخ جواب از این مطلب که ما بیان نمودیم تخییر بین اقل و اکثر را فرقی و اختلافی ندارد که چه وجود اقل در ضمن اکثر وجود مستقلی و منحازی داشته باشد یا نداشته باشد بجهت آنکه با اینکه فرض کردیم ما که اقل که در ضمن اکثر است غرض از او حاصل نمی شود و وقتی غرض از آن حاصل می شود که انضمام نکنیم به او باقی را و بعد از آنی که منضم کردیم باقی را به اقل مثل تسبیحات و خط غرض حاصل می شود بر اکثر بتمام اجزاء اکثر نه به اقلی که در ضمن اکثر است

قوله و بالجمله الخ و حاصل آنکه اگر هریکی از اقل و اکثر بحد خودش از چیزهائی باشد که مترتب می شود بر او غرض پس ناچار واجب آن جامع بین اقل و اکثر است و تخییر بین این اقل و اکثر تخییر عقلی است اگر یک غرض واحد پیدا شد چه از اقل پیدا شود و چه از اکثر تخییر شرعی است در جائی که از اقل و اکثر و غرض متضاد پیدا شود بنا بر آنچه را که شناختیم

نعم لو کان الغرض مترتبا علی الاقل من دون دخل للزائد لما کان الاکثر مثل الاقل و عدلا له بل کان فیه اجتماع الواجب و غیره مستحبا کان او غیره حسب اختلاف الموارد فتدبر جیدا

تخییر بین اقل و اکثر استقلالی ممکن نیست

قوله نعم لو کان الغرض الخ بله اگر غرض مترتب شود بر اقل و لو در ضمن اکثر باشد و زاید بر اقل دخیل در غرض نباشد در این مورد اجتماع واجب است و غیر واجب که مستحب باشد یا غیر مستحب بحسب اختلاف موارد پس در این موارد واجب اقل است و تخییر بین اقل و اکثر ممکن نیست فتدبر جیدا مثل شش تکبیر یا تکبیره الاحرام در نمازهای پنجگانه که یکی واجب و باقی مستحب است و اذکار رکوع و سجود و تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم یکی آنها واجب و باقی مستحب است و مثل قرآن بین دو سوره یعنی دو سوره در یک رکعت آوردن یکی واجب و دیگری حرام است علی قول و مکروه است علی المشهور و یا کشیدن پنجاه یا چهل دلو آب از چاه آب که ده تای آن مباح می باشد که زیادی واجب یا مستحب و یا مکروه و یا حرام و یا مباح می باشد مثل مثالهای قبل کما لا یخفی

مخفی نماند در مواردی که اقل وجود مستقلی داشته باشد و منحاز باشد وجود آن از اکثر مثل تسبیحه و خطی که بیان کردیم که جدا می شود از اکثر در این موارد ممکن نیست تخییر بین اقل و اکثر چون فرض آنست که بمجرد وجود اقل غرض حاصل می شود و با این حال چه معنی دارد که به تنهائی غرض حاصل بشود و با انضمام اکثر حاصل نشود و ایضا بنا بر قول مصنف وجود اقل متحصل غرض مولی می باشد در وقتی که به تنهائی باشد بدون اکثر و با وجود اکثر محصل غرض نیست پس معلوم می شود وجود اکثر مانع غرض اقل است به تنهائی و شیء که مانع از غرض است چگونه محصل غرض است در اکثر

فصل فی الواجب الکفائی و التحقیق انه سنخ من الوجوب و له تعلق بکل واحد بحیث لو اخل بامتثاله الکل لعوقبوا علی مخالفته جمیعا و ان سقط عنهم لو اتی به بعضهم و ذلک لانه قضیه ما اذا کان هناک غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الکل او البعض کما ان الظاهر هو امتثال الجمیع لو أتوا به دفعه و استحقاقهم للمثوبه و سقوط الغرض بفعل الکل کما هو قضیه توارد العلل المتعدده علی معلول واحد.

و اما مثل اولی که مصنف زد یا صلاه تمام و قصر در موارد تخییر و امثال آنها در این موارد تخییر بین متباینین است نه تخییر بین اقل و اکثر بله اگر مامور به مطلق عتق رقبه باشد و در آن واحد ممکن است بصیغه جمع بگوید اعتقت رقابی یا بمفرد بگوید اعتقت رقبتی که اقل وجود منحاز نداشته باشد ممکن است تخییر بین اقل و اکثر کما لا یخفی

در واجب کفائی و تحقیق آن

قوله فصل فی الواجب الکفائی الخ کلام در واجب کفائی است و تصور آن در مقام ثبوت ولی در مقام اثبات در بین عقلا و عرف مسلم است بلا اشکال و تحقیق در معنی ثبوت آن آنست که واجب کفائی سنخی از وجوب است و متعلق است به تمام مکلفین به قسمی که اگر اخلال به امتثال بکنند و انجام وظیفه نکنند تمام مکلفین عقاب می شوند بر ترک آن و اگر بعض مکلفین امتثال کنند ساقط می شود از باقی دیگر بجهت آنکه در واجب کفائی یک غرض است متعلق امر مولا و این غرض واحد اگر حاصل بشود چه از تمام مکلفین چه از بعض مکلفین امر مولی ساقط می شود کما اینکه ظاهر آنست که اگر تمام مکلفین امتثال کنند دفعه مستحق ثواب می باشند و غرض مولی حاصل شده است بفعل تمام مکلفین و واجب کفائی نظیر تمام صنایع و حرفه هائی که در عالم هست که احتیاج مردم با آنها است که باید نانوائی یا

فصل-لا یخفی انه و ان کان الزمان مما لا بد منه عقلا فی الواجب الا انه تاره مما له دخل فیه شرعا فیکون موقتا و اخری لا دخل له فیه اصلا فهو غیر موقت و الموقت اما ان یکون الزمان المأخوذ فیه بقدره فمضیق و اما ان یکون اوسع منه فموسع و لا یذهب علیک ان الموسع کلی کما کان له افراد دفعیه کان له افراد تدریجیه یکون التخییر بینها کالتخییر بین افرادها الدفعیه عقلیا و لا وجه لتوهم ان یکون التخییر بینها شرعیا ضروره ان نسبتها الی الواجب نسبه افراد الطبائع الیها کما لا یخفی و وقوع الموسع فضلا عن امکانه مما لا ریب فیه و لا شبهه تعتریه و لا اعتناء ببعض التسویلات کما یظهر من بعض المطولات.

نجاری یا قنادی یا امثال آن باشد در بین مسلمین و همچنین نظیر تجهیزات میت از غسل و کفن و صلاه و دفن این واجب کفائی نظیر واجب تخییری می شود ولی فرقی که دارند در واجب تخییری مکلف یکی است و مورد تکلیف و مکلف به از یکی زیادتر است ولی در واجب کفائی مکلف به یک شیء واحد است و کسانی که تکلیف بر گردن آنها است زیادتر از یک نفر می باشد از این جهت است که اگر این مکلف به از بعض مکلفین صادر شد ساقط می شود تکلیف و اگر تمام ترک امر مولی نمودند تماما مستحق عقابند و اگر تمام آنها جمع شدند در عمل بان تکلیف همه مستحق ثوابند مثل در جاهائی که علل متعدده ای باشد بر یک معلول واحد کما لا یخفی

زمانی که در واجب می باشد چند قسم است

قوله فصل لا یخفی انه الخ مخفی نماند زمان از چیزهائی است که لابدیم که عقلا باشد برای یک واجبی یعنی هر تکلیفی را که انسان بجا می آورد چون فعل است و فعل هم زمان می خواهد و هم مکان این زمانی که معتبر است در واجب بعضی موارد قید واجب می شود و این

ثم إنّه لا دلاله للامر بالموقت بوجه علی الامر به فی خارج الوقت بعد فوته فی الوقت لو لم نقل بدلالته علی عدم الامر به

واجب باید در آن زمان اداء بشود و بعضی موارد این زمان دخیل در واجب نیست نظیر نمازهای قضاء یومیّه بنا بر اینکه موقت نباشند و آنجاهائی که زمان قید واجب است بعضی موارد و واجب بقدر همدیگرند نظیر روزه ماه مبارک که در تمام این ماه باید اداء بشود و یا آنکه زمان موسع و بیشتر از آن واجب است نظیر نمازهای یومیّه و در این موارد مامور به آن کلی است که افراد آن عرضیه دفعیه دارد نظیر آنکه نماز ظهر را در خانه یا مسجد یا در حمام بجا بیاورد

و همچنین افراد طولیه تدریجیه دارد نظیر همان نماز از اول ظهر تا مغرب پس در این موارد تکلیف از اول ظهر است تا مغرب و تخییر بین افراد عرضیه و طولیه عقلی است که هرکدام از این افراد را امتثال کرد مأمور به ساقط شده است و وجهی ندارد که بگوئیم که تخییر بین این افراد شرعی است بجهت آنکه ضروری است نسبت این افراد عرضیه و طولیه بواجب نظیر افراد طبایع است به افراد طبیعت و بعد از آنی که امر متعلق به طبیعت شد آن طبیعتی که بین حدین مامور به است افراد آن طبیعت تخییر بین آنها عقلی است و وقوع موسع در عرفیات و در شرعیات و در بین عقلا فضلا از ممکن بودن او شکی در او نسبت چون ادل دلیل وقوع آن است و شبهه ای در آن نیست و اعتنا ببعض تسویلات و شبهات درست نیست کما اینکه ظاهر می شود از بعض مطولات که نسبت داده اند به بعض از قدماء.

قوله ثم إنّه لا دلاله الخ بعد از آنی که واجب موسع و مضیق را بیان نمودیم مصنف می فرماید امر بموقت دلالت ندارد که اگر این موقت فوت شد و امتثال نشد بعد از وقت باید بیاوری نظیر نمازهای یومیّه و این بحث همان بحث معروف است که آیا قضا تابع

نعم لو کان التوقیت بدلیل منفصل لم یکن له اطلاق علی التقیید بالوقت و کان الدلیل الواجب اطلاق لکان قضیه اطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و کون التقیید به بحسب تمام المطلوب لا اصله

اداء است یا نه یعنی هرکجا واجب موقتی بهر نحوی امتثال نشد آیا واجب است قضای آن چون ادای آن واجب بوده یا نه و البته حق آنست که همین طوری که مصنف می فرماید هر واجب موقتی اگر در وقت آن عمل و امتثال نشد دلالت ندارد که در خارج وقت قضای آن واجب است و وجوب قضای آن بامر جدید است اگر نگوئیم که دلالت بر عدم آن دارد کما لا یخفی

قضاء تابع اداء نیست مگر بعضی موارد

قوله نعم لو کان التوقیت الخ بله در بعض موارد ممکن است قائل بقضا بشویم که بگوئیم قضا تابع اداء است در جائی که دلیلی که واجب را موقت می کند و آن واجب را مشروط بوقت می کند آن دلیل منفصل باشد نظیر آنکه امر آمد از طرف مولی صل صلاه الآیه و بعد بدلیل منفصل معین شد که این نماز را در وقت آفتاب گرفتن یا مهتاب گرفتن بجای بیاوریم و این دلیل منفصل توقیت اطلاقی نداشته باشد بوقت بخصوصه ولی دلیل اصل وجوب صلاه اطلاق داشته باشد که حتی در خارج وقت هم باید بیاوریم در این موارد اثبات می کنیم که صلاه در وقت نظیر صلاه آیات تعدد مطلوب است که اگر وقت آن گذشت باید اصل نماز را بیاورد انسان و لو قیدش که وقت باشد گذشته است

حاصل قول مصنف آن شد که اگر دلیل مقید اطلاق نداشته باشد بعد از این انقضاء وقت را و منفصل از مطلق باشد مثل آنکه بگوید مولا اغسل و بعدا بگوید در روز جمعه غسل را بیاور و دلیل اغسل که اول گفته بود اطلاق داشته باشد حتی بعد از جمعه را بگیرد در این موارد قضا تابع ادا است چون تمسک باطلاق مانعی ندارد

و بالجمله التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب كذلک ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان اصل الفعل و لو فی خارج الوقت مطلوبا فی الجمله و ان لم يكن بتمام المطلوب الا انه لا بد فی اثبات انه بهذا النحو من دلاله و لا يكفی الدليل على الوقت الا فيما عرفت و مع عدم الدلاله فقضيه اصاله البراءه عدم وجوبها فی خارج الوقت و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيدا

فصل-الامر بالامر بشیء امر به لو كان الغرض حصوله و لم يكن له غرض فی توسيط امر الغير به الا تبليغ امره به كما هو المتعارف فی امر و اما سه قسم ديگر قضا بامر جديد است چون مطلق و قيد آن يا هر دو اطلاق دارند يا ندارند يا يكی از آنها اطلاق دارد بدون ديگری كه چهار قسم می شود

قوله و بالجمله التقيد بالوقت الخ حاصل آنكه مأمور به كه مقيد بوقت است همچنان كه محتمل است وحدت مطلوب باشد محتمل است تعدد مطلوب باشد به حيثيتی كه مامور به اگر در وقت امتثال نشد و لو در خارج وقت باشد مطلوب است و لو در خارج وقت تمام مطلوب نيست چون قيد مامور به كه وقت باشد گذشته است ولی مجرد امكان تعدد مطلوب و در مقام ثبوت فايده ندارد و در مقام اثبات بايد دليلی بر قضاء داشته باشيم و كفايت نمی كند دليل در در وقت برای قضای آن الا آنجائی كه شناختی و بعد از آنی كه دليل از ادله اربعه برای قضا نداشته باشيم اصول عمليه برائت است و عدم وجوب او در خارج وقت و مجالی برای استصحاب وجوب موقت بعد از انقضاء وقت نيست چون موضوع عرفا دوتا است و در استصحاب لازم است وحدت موضوع عرفا فتدبر جيدا

قوله فصل الامر بالامر بشیء الخ مخفی نماناد بر آنكه اگر شخصی مثل مولا امر كند زيد را كه بخالد بگويد فلان

الرسل بالامر او النهی و اما لو کان الغرض من ذلک یحصل بامره بذاک الشیء من دون تعلق غرضه به او مع تعلق غرضه به لا مطلقا بل بعد تعلق امره به فلا یکون امرا بذاک الشیء کما لا یخفی.

و قد انقدح بذلک انه لا دلاله بمجرد الامر بالامر علی کونه امرا به و لا بد فی الدلاله علیه من قرینه علیه.

عمل را انجام بده یا ترک کن یا این امر بامر حقیقتا امر است و واجب است بر شخص دوم یا سوم عمل کند مصنف سه قسمت می کند امر بامر را قسم اول را می فرماید امر بامر امر است حقیقتا در جائی که واسطه فقط برای تبلیغ باشد و رسانیدن مطلب مولا را به دیگری باشد و غرض از امر مولا حصول مامور به باشد در خارج نظیر اوامر و نواهی خدای تعالی به واسطه انبیاء و رسل علیهم السلام و همچنین در عرف و عقلا که نوعا غرض از امر بامر وجود مامور به است در خارج و وسایط طریقیت دارند برای مولا.

قسم دوم اگر غرض مولا بمجرد امر حاصل شود و نظر به مأمور به در خارج ندارد که وجود پیدا بکند یا نه نظیر اوامر امتحانیه و امثال آن در این قسم امر بامر حقیقتا امر نیست و مجاز است

قسم سوم اگر غرض مولا حصول مأمور به باشد خارجا ولی نه مطلقا بلکه به واسطه امر واسطه و مبلغ باشد در این قسم ایضا امر بامر مجاز است.

امر بامر آمر است یا نه و اقسام سه گانه آن

قوله و قد انقدح بذلک یعنی در مقام ثبوت سه قسمی که بیان نمودیم ممکن است ولی در مقام اثبات هرکدام از آنها دلیل می خواهد و مجرد امر بامر دلالت بر یکی از آنها را ندارد.

مخفی نماند بر اینکه حق آنست که در مقام اثبات امر بامر ظهور نوعی دارد در قسم اول و آنکه امر بامر حقیقتا امر است و لذا اگر مامور دوم یا سوم امتثال

فصل-اذا ورد امر به شیء بعد الامر به قبل امتثاله فهل یوجب تکرار ذاک الشیء او تأکید الامر الاول و البعث الحاصل به قضیه اطلاق الماده هو التاکید فان الطلب تأسیسا لا یکاد یتعلق بطبیعه واحده مرتین من دون ان یجیء تقیید لها فی البین و لو کان بمثل مره اخری کی یکون متعلق کل منهما غیر متعلق الآخر کما لا یخفی و المنساق من اطلاق الهیئه و ان کان هو تاسیس الطلب لا تأکیده الا ان الظاهر هو انسباق التاکید عنها فیما کانت مسبوقه بمثلها و لم یذکر هناک سبب او ذکر سبب واحد

نکرد مامور به را و عذری آورد که شاید امر مولا امتحانی باشد یا غیره در این موارد عقلا از او قبول نخواهند نمود و مستحق عقاب می دانند او را نتیجه این بحث امر به نماز بچه هائی که قبل از تکلیف به پدر آنها امر شده می باشد که عبادت آنها صحیح است یا نه

امر به شیء ثانیا تأکید است یا تأسیس

قوله فصل اذا ورد امر به شیء الخ اگر مولا امر نمود به عبدش و ثانیا امر نمود قبل از امتثال آیا امر دومی امر است و لازم است مامور به را دو مرتبه بجا بیاورد یا آنکه تاکید امر اول شده و یک مرتبه امتثال کافی است مصنف می فرماید ظهور اطلاقی ماده تأکید امر اول است نه تاسیس که دو امتثال بخواهد چون قرینه برای وجود ثانی طبیعت نداریم و قهرا اصل طبیعت مامور به است و به یک امتثال طبیعت وجود پیدا می کند و وجوب دوم از طبیعت قرینه می خواهد و لو قرینه این باشد که مولا بگوید طبیعت بیاورد ثانیا و چون قرینه نیست امر دوم تاکید است اما ظهور اطلاقی هیئت تأسیس است نه تاکید چون ظهور خواستی دومی در تاسیس است الا آنکه در این موارد مواد ظهور نوعی در تاکید است بدون تأسیس در جائی که سبب اصلا ذکر نشود مثل آنکه مولا

بگوید صل صل یا سبب ذکر بشود ولی سبب یکی باشد مثل آنکه بگوید اذا زالت الشمس صل اذا زالت الشمس صل که در این مواد تاکید است لا غیر

این آخر مطالب جزء دوم شرح فارسی کفایه الاصول است امیدواریم از خدای منان که بر این حقیر منت گزارد و توفیق دهد که باقی کفایه را تا آخر جلد ثانی تمام شود و ذخیره یوم لا ینفع مال و لا بنون قرار دهد و از اساتید بزرگ و طلاب گرام تقاضا داریم که اگر اشتباهی لفظی یا معنوی در مطالب باشد بلطف خود تصحیح و عفو نمایند و این حقیر را از دعای خیر فراموش نفرمایند

و الحمد للّه اولا و آخرا الاحقر محمد حسین نجفی دولت آبادی اصفهانی در تاریخ آخر ماه ذی الحجه الحرام یک هزار و چهارصد و دو هجری علی هاجرها و آله آلاف التحیه و الثناء سال 1402

ص:360

فهرست

صفحه عنوان

3 هشت معنی برای صیغه امر و بیان آنها

4 دواعی صیغه امر جزء معانی امر نیست و تحقیق در آن

5 صیغه امر حقیقت در انشاء طلب و در غیره مجاز است

6 تقسیم طلب انشائی بر هفت قسم و اختلاف آنها بر دواعی می باشد

7 تحقیق در معنای انشاء و آنکه دواعی جزء معنی نمی شود

8 رد بر صاحب معالم در مجاز مشهور در صیغه امر

9 رد بر صاحب کفایه در معنای صیغه امر

10 استعمال جمل خبریه در معنای انشاء و طلب

11 وجه بیان استعمال جمل خبریه در انشاء

12 جمل خبریه و انشائیه بر وجوب عقلی است نه لفظی

13 رد معنای کنایه و آنکه صدق معنای لغوی آن لازم نیست

14 وجوهی که گفته شده که ظهور صیغه در وجوب دارد و در آنها

16 در وجوب تعبدی و توصلی و معنای آنها است

17 وجوه هشتگانه که ممکن نیست گرفتن قصد امر در متعلق امر

ص:361

22 رد قول مصنف که اراده غیر اختیاری است
24 وجوه بیان امکان گرفتن قصد امر در متعلق خود
26 امکان گرفتن امر در متعلق خود بدو امر
28 به چهار طریق ممکن است قصد امر مامور به شود
30 تمسک باطلاق برای اثبات امر توصلی ممکن نیست
31 رد بر مصنف که ممکن نیست تمسک باطلاق
32 اطلاق و تقیید من باب عدم و ملکه نیست
33 رد ادله عامه بر تعبدی بودن تمام اوامر شرعیه
35 فرق بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی بسه وجه
36 شک در تعبدی بودن اوامر موجب اشتغال است عقلا
37 رد بر مصنف که شک در غرض موجب اشتغال است
38 شک در اقل و اکثر مطلقا برائت است
39 شک در قصد وجه و تمیز به برائت برداشته می شود
40 برائت شرعیه جائی است وضع و رفع آن ممکن باشد شرعا
41 اطلاق صیغه دال است که بر وجوب نفسی تعیینی عینی
42 در بیان وجوب نفسی و وجوب تعیینی و وجوب عینی و مقابل آنها
44 امر عقیب حظر موجب وجوب است یا غیره و اقوال آن
46 صیغه امر دلالت بر مره و تکرار نیست و وجه آن
48 مصدر اصل در مشتقات نیست بلکه آن صیغۀ مثل آنها است

49 در آنکه در هر وضعی ماده و معنی و هیئت این هر سه جهت ملاحظه می شود

50 مراد بمره و تکرار دفعه و دفعات است یا فرد و افراد

55 امتثال بعد الامتثال ممکن نیست در اوامر

ص:362

56 در قول مصنف که امتثال بعد از امتثال را جایز می داند
57 دلالت نداشتن روایات بر امتثال بعد از امتثال مثل صلاه معاده و غیره
58 دلالت نداشتن صیغۀ امر بر فور و تراخی و در ادله آنها
61 در بیان آیۀ مسارعت و استباق و فرق اوامر ارشادیه و غیره
62 مطلوب از صیغه امر وحدت مطلوب است یا تعدد
63 باب اجزاء اوامر و بیان معنای کلمات آن
64 قصد امر در عبادات عقلی است نه شرعی علی قول مصنف
65 اقتضاء در باب اجزاء بمعنی علیت است نه دلالت
66 اوامر ظاهریه و اضطراریه آیا علیت دارند بر سقوط امر واقعی یا نه
68 فرق بین مسئله اجزاء و مره و تکرار
70 اوامر واقعیه و ظاهریه و اضطراریه مجری از خود است عقلا
71 امتثال بعد از امتثال جایز است در بعض موارد
73 رد قول مصنف که امتثال ثانیا جایز است و بیان اخبار وارده آن
74 اوامر اضطراریه با واقعیه چهار صورت دارند در مقام ثبوت
78 اشکال بر مصنف در تخییر اضطراری و اختیاری
79 اوامر اضطرابیه موجب سقوط تکلیف واقعی است با کشف خلاف
80 اطلاق لفظی و مقامی و برائت موجب سقوط تکلیف واقعی است
81 رد قول مصنف رد سقوط تکلیف واقعی باوامر اضطرابیه
82 رد ادله اضطرابیه عامد در اجزاء مگر در بعض موارد

85 ادله اوامر ظاهریه مجزی از واقعیه است و حکومت آنها

86 امتثال امر ظاهری مجزی از واقعی نیست نقضا و حلا

87 حاکم و محکوم دو قسم است ظاهری و واقعی و بیان تضاد احکام

ص:363

89 اقوال ششگانه علما در اجزاء طرق و امارات از اوامر واقعیه

90 رد مجزی بودن طرق و امارات از واقع در کشف خلاف آنها

93 اقوال سه گانه سببیت طرق و امارات در مقام اثبات

95 حجیت طرق و امارات من باب طریقیت است نه سببیت

96 رد قول مرحوم شیخ انصاری در مصلحت سلوکیه در امارات

97 شک در طریقیت و سببیت امارات سقوط تکلیف نمی کند

98 حق آنست که شک در طریقیت امارات موجب سقوط تکلیف است

100 شک در طریقیت و سببیت امارات موجب قضاء نمی شود

101 کشف خلاف در احکام شرعیه بدون موضوعات مجزی نیست مطلقا

102 قطع بحکمی یا به موضوعی با کشف خلاف آن مجزی نیست مطلقا

103 تبدل رأی مجتهد بقطعی در حکم یا موضوع مجزی نیست

104 فرق بین عمل مجتهد و مقلد در کشف قطعی خطاء نیست

105 در قول بعضی اعلام که اجماع داریم در اجزاء صلوات یومیّه و سایر ادلۀ آن

107 اجزاء در جهر و اخفات و قصر و اتمام و مدرکشان

108 قول باجزاء در بعضی موارد اصول و امارات موجب تصویب نمی شود

109 تقسیم احکام به چهار مرتبه اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی

111 بحث وجوب مقدمۀ واجب بحث اصولی است لا غیر

112 فرق بین مسئله اصولیه و فقهیه و در بعضی اعلام در آن

113 بحث مقدمه واجب بحث عقلی است نه لفظی خلافا لصاحب المعالم

114 مراد از وجوب عقلی آنست که آیا عقل درک می کند وجوب شرعی را یا نه

115 تقسیم مقدمه داخلیه و خارجیه و فرق بین آنها

116 اشکال در مقدمه داخلیه و جواب از آن

ص:364

صفحه عنوان

117 فرق بین هیولا و صورت و جنس و فصل

118 مقدمه داخلیه خارج از بحث وجوب مقدمه است

119 بیان وجه اجتماع امر و نهی و تعدد عنوان آن

120 عنوان مقدمیت جهت تعلیلی است نه جهت تقییدی

121 رد مصنف در آنکه اجتماع مثلین در احکام شرعیه ممکن نیست

123 تقسیم مقدمه خارجیه بمقتضی و شرط و عدم مانع و معد

123 تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه و معانی هرکدام

124 تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه و معانی هرکدام

126 تقسیم مقدمه به مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و علم

128 تقسیم مقدمه بمؤخره و مقدمه و اشکال در اجزاء علت

129 رد اشکال مصنف در مقتضی و شرط که اجزاء علت اند

131 تحقیق در دفع اشکال و آنکه شرط حقیقتا صور ذهنیه است

133 دفع اشکال در احکام وضعیه مثل صحت و فساد

134 اشکال بر قول مصنف که خلط بین شرایط جعل و مجعول نموده

135 تحقیق در شرایط فعلیت احکام و اجزاء علت آنها

136 فعلیت احکام لازم نیست تمام شرایط موضوع فعلی باشد

137 مواردی که حتما باید قائل بشرط متأخر باشیم واجبات تدریجیه است

138 دفع اشکال شرایط مأمور به که مقدم باشد شرایط یا مؤخر

139 جواب اشکال شرط مؤخر و آنکه نفس اضافه شرط است نه طرف اضافه

141 تقسیم واجب بمطلق و مشروط و آنکه آنها اضافی هستند

143 ظهور قواعد عربیه آنست که قید به هیئت برگردد نه به ماده

144 ادله مرحوم شیخ انصاری که قید به ماده برمی گردد نه به هیئت

146 رد قول شیخ که قید به ماده برمی گردد لبّا و آنکه وضع حروف عام است
148 رد ادله اربعه کسانی که قید را به ماده برمی گردانند
151 ادله وقوع واجب مشروط و آنکه بعض احکام غیر فعلی است
152 فائده انشاء واجب مشروط نسبت مکلفین
155 متحد بودن واجب مشروط قول شیخ با واجب معلق صاحب فصول
156 معرفت احکام مطلقا واجب است و لو در واجب مشروط
157 معنای قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار
158 حکم عقل باستحقاق عقاب در تفویت موضوع حکم
159 رد قول مصنف که معرفت احکام لازم است مطلقا
160 مواردی که لازم است تحصیل علم باحکام تفصیلا
161 موارد چهارم و پنجم که لازم است تحصیل علم باحکام
163 وجوب تحصیل علم وجوب نفسی یا غیری یا ارشادی یا طریقی است
165 اطلاق واجبه مشروط و مطلق در معنای خود حقیقت یا مجاز است
167 تقسیم واجب بمعلق و منجز و معنای آنها
168 اتحاد معنای واجب معلق و مشروط بر قول شیخ ره
169 اشکال کفایه بر صاحب فصول در واجب معلق
170 اشکال بر واجب معلق و رد آن
173 اراده منفک می شود از مراد در تمام احکام
174 تقسیم اراده بشوق مؤکد و اعمال قدرت در فعل

176 اشکال چهارم و پنجم بر واجب معلق
179 در تعمیم واجب معلق و جاهائی که شرط متأخر لازم است
180 در شرائط واجب که لازم نیست تحصیل آن
ص:366

183 ادله وجوب مقدمه قبل زمان واجب
185 طرف هفت گانه بر وجوب مقدمه قبل از زمان واجب
187 طرق وجوب مقدمه در مقام ثبوت موجب مقام اثبات نمی شود
188 موارد شک رجوع قید به هیئت یا به ماده است
190 ادله لزوم رجوع قید به ماده در مقام شک علی قول شیخ ره
192 رد قول شیخ در رجوع قید به ماده در مقام شک
195 رجوع قید به ماده یا هیئت یا قید متصل است یا منفصل است
196 مجمل شدن کلام در شک رجوع قید به ماده یا هیئت
197 تقسیم واجب بنفسی و غیری و معنای آنها
198 اشکال بر واجب نفسی و رد آنها
201 در قول مصنف در واجب نفسی و تحقیق در آن
202 غرض و فائده هر شیء بسه قسمت تقسیم می شود
203 اعراض و فوائدی که اکثر عقلا درک نمی کند متعلق اوامر نمی شود
204 شک در واجب نفسی و غیری و اصل در آن
205 در قول مرحوم شیخ که مفهوم هیئت جزئی حقیقی است
207 متعلق انشاء امر اعتباری است نه شیء خارجی
210 لزوم احتیاط در بعضی موارد شک در واجب نفسی و غیری
212 مقدمه واجب ثواب و عقاب فی نفسه ندارد
213 ثواب اعمال تفضلی است نه استحقاق در آنها

215 وجه عبادیت طهارت ثلث و رفع اشکال آنها

216 اشکال بر مصنف که امر غیری عبادی نمی شود

217 جواب اشکال بعضی اعلام در عبادیت امر غیری

ص:367

219 وجوه شش گانه که دال است بر عبادیت مقدمه واجب

220 نقض از اشکال طهارات ثلث بدو وجه آنها

222 عبادی شدن طهارات بجهه تحصیل غرض مولی

223 عبادی شدن طهارات بدو واجب و جواب آنها

225 عبادی شدن طهارات بقصد توصل به ذی المقدمه و لو بدون امر باشد

226 رد کسانی که عنوان مقدمیت را لازم در امتثال می دانند

227 رد قول صاحب معالم در مشروط بودن وجوب مقدمه باراده

231 فرق بین قول مصنف بوجوب مقدمه مطلقا و قول شیخ

232 طرق وارد شدن در زمین غصبی و واجب و حرام آنها

234 رد قول شیخ ره که وجوب مقدمه مشروط بقصد توصل است

236 رد قول صاحب فصول بوجوب مقدمه موصله

237 بیان غرضی هر شیء و غرض از وجوب مقدمه واجب

238 قول بوجوب مقدمه موصله مستلزم انکار اکثر مقدمات است

240 رد قول مصنف که اراده اختیاری نیست و اقوال در آن

241 سقوط تکلیف به یکی از سه چیز می شود

243 اشکال دور و تسلسل در مقدمه موصله و رد آنها

244 دو غرض در وجوب مقدمه می باشد

245 بیان ادله صاحب فصول بر مقدمه موصله

246 دلیل اول و دوم صاحب فصول بر مقدمه موصله

248 غرض از وجوب مقدمه علی قول مصنف و صاحب فصول

249 رد مصنف ادله صاحب فصول را در مقدمه موصله

251 عنوان موصلیت مقدمه را دو نوع نمی کند

ص:368

254 بیان اشکالات ششگانه بر صاحب فصول

256 فرق بین جهت تعلیلیه و تقییدیه در مقدمه

257 در اشکال هفتم بر صاحب فصول که ممکن است منع مقدمات غیر موصله

259 ثمره وجوب مقدمه موصله و غیر موصله در فقه

261 اشکال مرحوم شیخ بر ثمره بحث و رد آن

262 ملازمات شیء و مقارنات آن حکم آن شیء را ندارند

263 ثمره بین مقدمه موصله و غیر موصله اصولی نیست

265 تقسیم واجب به اصلی و تبعی و آثار آنها

267 معنای واجب اصلی و تبعی در مقام ثبوت و اثبات

268 ثمره بین وجوب مقدمه واجب و عدم وجوب آن

269 رد مصنف ثمرات وجوب مقدمه واجب را

271 جایز بودن اخذ اجرت در واجبات توصلیه

272 رد اشکال گرفتن اجرت در واجبات تعبدیه

274 ثمره مقدمه واجب اجتماع امر و نهی است و رد آن

275 رد مصنف که با عنوان تعلیلی مقدمه اجتماع امر و نهی نیست

277 تاسیس اصل در وجوب مقدمه و برائت دو وجوب آن

279 جریان اصول عملیه در وجوب مقدمه بی اثر است

281 ادله وجوب مقدمه شرعا و رد آنکه وجوب ارشادی است

283 بیان آنکه اوامر در اجزاء و شرائط ارشادی است نه مولوی

284 رد ادله وجوب مقدمه در سبب و شرط شرعی و غیره
289 رد وجوب شرعی مقدمه و لزوم دور در آن
290 مقدمه مستحب،مستحب است بدون مقدمه حرام و مکروه
293 امر به شیء اقتضاء نهی از ضد می کند یا نه و معنای اجزاء آن
ص:369

294 بیان اجزاء علت از مقتضی و شرط و عدم مانع و مراتب آنها
295 بیان مقدمه بودن ترک احد الضدین بر دیگری
296 سه دلیل بر آنکه ترک یکی از ضدین مقدمه بر دیگری نیست
297 رد دو ترک احد ضدین بر دیگری از محقق خوانساری
298 اجتماع دو مقتضی بر ایجاد ضدین ممکن نیست از یک نفر
300 رد محقق خوانساری در تفصی از دو ترک احد ضدین
302 در معنای تمانع ضدین و معنای عدم مانع از اجزاء علت
304 ترک احد ضدین یا وجود آن مقدمه بر دیگری نیست
305 جواب شبهه کعبی که منکر مباح در احکام است
306 لوازمات شیء و مقارنات آن حکم آن شیء را ندارند
308 امر به شیء نهی از ضد عام نمی کند بمطلق دلالات
309 ثمره بحث امر به شیء نهی از ضد می کند یا نه
310 کفایه رجحان فعل در عبادت بدون امر به آن
312 بیان ترتب دو امر بضدین با شرط متاخر
314 جواب رد مصنف از ترتب به چهار دلیل نقضا و حلا
316 امر ترتبی موجب طلب ضدین که محال است می باشد و جواب آن
320 بیان شرط متاخر در اجازه فضولی و کشف حقیقی آن
321 جواب امر ترتبی که در عرفیات است بدو وجه از مصنف
322 اشکال مصنف در امر ترتبی بدو عقاب و جواب آن

324 دو امر بضدین بدون ترتب در مثل صلاه و ازاله و رد اشکال آن
326 بنا بر امکان امر ترتبی لازم است در مقام بوقوع آن
327 تنبیهات ترتب و فرق بین باب تعارض و تزاحم و احکام آنها
ص:370

329 عدم صحه نذر مرحوم صاحب جواهر و لو مقدم باشد بر حج
330 در جهر و اخفات ترتب ممکن نیست بسه جهت
332 امر آمر با علم بانتفاء شرط جایز است یا نه
334 احکام شرعیه که فعلیت پیدا نکرده تا ظهور امام عصر(عج)
336 متعلق احکام طبایع است بدون لوازمات و خصوصیات طبیعت
341 نسخ وجوب موجب حکمی از احکام می شود یا نه
341 بیان استصحاب قسم اول و دوم و سوم کلی
344 در وجوب تخییری و مقام ثبوت آن به چهار قسم
347 رد مصنف که جامع ذاتی مامور به است در وجوب تخییری
352 تخییر بین اقل و اکثر استقلالی ممکن نیست
353 در واجب کفائی و تحقیق آن
354 زمانی که در واجب می باشد چند قسم است
356 قضاء تابع اداء نیست مگر بعضی موارد
358 امر بامر آمر است یا نه و اقسام سه گانه آن
359 امر به شیء ثانیا تأکید است یا تأسیس

غلطنامه صفحهسطرخطأصواب

29الارضالارضی

1225بعتبعث

1324زمانزمانی که

176للآمرللامر

187یکنیکی

251قصدیتقصد قربت

298ثالثتهاثالثها

3323امتنالامتثال

3810اولاقل

418طرفطرق

4817بحسنبحسب

3520خواصو خواص

5624عرضغرض

644من ارادهمن اراده

6519مضیقهنه بصیغه

6814قضائهقضاء انه

695و لا یجزیاو لا یجزی

7410یمکنو یمکن

7510مثلامثل

7621تقیدتقیه

7911واجبیواجب تخییری

صفحه/سطر/خطأ/صواب

8120یا مغربتا مغرب

8316بعضبعضی

857رفعزیاد است

9115و دلیل دومبلا معارض

957ازنه آنکه

973مقضیهمقتضیه

1011مطلقمطلقا

11616نیست ومکر

11723لازیاده است

13012بلکهبله

14523باهمهم یا

1759یعنیمعنی

17717مثلامثل

17911فعلفعلی

18224اواز

18817کهنه

19723نفسنفسی

20216است و آنهازیاده است

2088مفاد الصیغه

20820بلکهبسبب

3322هذابهذا

ص:372

2347رابر

2449غرضیغرض

25016نفسنفسی

2517ندنه

2529ار قلتقلت انما

25210بیاورددر جائی است که

25219بعض غرضبعضی غرض بر

25321وصلوصول

2578کهنه

25711و علتزیاده است

26515کهزیاده است

26621و یاو با

26713اصلیاصل

26716بیایدباید نباید

2688بربرء

2692البرالبرء

27020نمرهثمره

2719شخصیشخص

27121نفسینفس

2728ینبین

28221موجبترک

2832الامرالاوامر

28521یک غیرغیر مستحب

2897الدادلداد

3897الاعنهانه

29012کهنه

2915شدیمنشدیم

29417مالزیاده است

30116اهلاصل

3035تأثیرتأثیره

31213تا کهبلکه

3132اتآت

31317شرطمشروط

31411اهممهم

31516شروطمشروط

31717ادله ترتبزیاده است

31919نفسنفی

32011مولاامر

32110و انو از آن

32310باشدیا نه

3265تصوریقصوری

32617عرضغرض

3334الآمرالامر

3345صوتاصوریا امتحانیا

33514بعدیجدی

33616عنوانبا عنوان ظهریت

33716می شودمأمور به نیست بنا

33912ادامهاوامر

ص:373

فهرست مختصر جلد دوم شرح فارسی کفایه الأصول

فصل ثانی در صیغه امر است هشت معنی برآن و دواعی صیغه جزء نیست و تقسیم طلب انشائی بر هفت قسم و جمل خبریه و انشائیه بر وجوب عقلی است در تعبدی و توصلی وجوه هشتگانه که ممکن نیست قصد امر گرفته شود در متعلق خود و به چهار طریق ممکن است قصد امر مأمور به شود فرق بین اطلاق لفظی و مقامی و شک در اقل و اکثر مطلقا برائت است امر عقیب حظر و مره و تکرار و فور و تراخی و اقوال آنها باب اجزاء اوامر اضطراریه با واقعیه چهار صورت دارند امر ظاهری مجزی از امر واقعی نیست حلا و نقضا حاکم و محکوم دو قسم است اقوال ششگانه علماء در اجزاء طرق و امارات حجّیت طرق و امارات من باب طریقت است و رد قول به مصلحت سلوکیه در امارات و کشف خلاف در احکام بدون موضوعات مجزی نیست مطلقا کشف خلاف در قطع بحکم یا موضوع چه مجتهد و چه مقلد مجزی نیست مطلقا و اجزاء در جهر و اخفات و قصر و اتمام و دلیل آنها بحث مقدمه واجب این بحث عقلی است و عنوان مقدمه تحلیلی است نه تقییدی و تقسیم مقدمه به مقارنه و ما نحوه و جواب شرط متأخر تقسیم واجب به مطلق و مشروط پنج اشکال بر واجب معلق و رد آنها و هفت طرق بر وجوب مقدمه قبل از زمان واجب تقسیم واجب بنفسی و غیری و مقدمه ثواب و عقاب ندارد و ثواب تفضلی است نه استحقاقی شش طریق بر عبادی شدن مقدمه در طهارات ثلاث و غیره رد قول مرحوم صاحب معالم و شیخ و صاحب فصول و اشکالات مقدمه موصله و جواب آنها و اصول عملیه در وجوب مقدمه بی اثر است و امر در اجزاء و شرائط و ادله وجوب مقدمه ارشادی است نه مولوی امر به شیء نهی از ضد می کند یا نه سه وجه بر آنکه ترک احد ضدین مقدمه بر وجود دیگری نمی شود جواب شبهه کعبی در مباح و لوازمات و مقارنات شیء حکم آن را ندارند رد مصنف امر ترتبی را و جواب آن به چهار دلیل تنبیهات ترتب و فرق بین باب تعارض و تزاحم و متعلق احکام طبایع است و نسخ وجوب و استصحاب کلی قسم سوم.

ص:374

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی جلد 3

مشخصات کتاب

سرشناسه:نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور:شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی/ تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر:[قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، 14ق. = - 13.

مشخصات ظاهری:ج.نمونه

یادداشت:ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت:فهرستنویسی براساس جلد چهارم، 1363

یادداشت:کتابنامه

مندرجات:ج. 1. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده .-- ج. 2. از اول ماده امر تا آخر اوامر .-- ج. 3. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه .-- ج. 4. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی .-- ج. 5. از اول ادله برائت و اصول عملیه تا آخر استصحاب .-- ج. 6. در مباحث تعادل و تراجیح .--

عنوان دیگر:کفایه الاصول. شرح

موضوع:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره:BP159/8/آ3ک704228 1300ی

رده بندی دیویی:297/312

شماره کتابشناسی ملی:م 68-3609

ص :1

ادامه مقصد دوم

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمد للّه رب العالمین و الصلاه و السلام علی خیر خلقه و اشرف بریته محمد و آله الطاهرین و لعنه اللّه علی اعدائهم اجمعین من الآن الی یوم الدین.

و بعد این جزء سوم شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی است بانضمام مختصری از اقوال علماء متأخرین از صاحب کفایه که در مدرسه جعفریه دولت آباد درس آن گفته می شد بقلم یکی از محصلین مدرسه با تصحیح این حقیر محمد حسین نجفی دولت آبادی اصفهانی امید است که تسهیل و کمک باشد برای محصلین عظام مخصوصا کسانی که سطح کفایه می خوانند و اگر اشتباه لفظی یا معنوی در آن باشد بلطف خود تصحیح نمایند و از خدای منان امیدواریم که آن را ذخیره آخرت قرار دهد و منت گذارد بر این حقیر که تا آخرین جلدین کفایه کما هو حقه تمام شود یوم شروع اول محرم یک هزار و چهار صد و سه قمری می باشد و علی اللّه التوکل و به الاعتصام 1403.

در صیغه و مادۀ نهی و آنچه که در آن معتبر است

المقصد الثانی فی النواهی فصل الظاهر ان النهی بمادته و صیغته فی الدلاله علی الطلب مثل الامر بمادته و صیغته غیر ان متعلق الطلب فی احدهما الوجود و فی الآخر العدم فیعتبر فیه ما استظهرنا اعتباره فیه بلا تفاوت اصلا.

نعم یختص النهی بخلاف و هو ان متعلق الطلب فیه هل هو الکف او مجرد الترک و ان لا یفعل و الظاهر هو الثانی.

قوله المقصد الثانی فی النواهی قوله فصل الظاهر النهی الخ:

ظاهر آنست که نهی به مادۀ آن یعنی آنچه را که از ماده نهی درمی آید و اشتقاق می شود مثل ماضی مضارع امر نهی الخ تمام آنچه که از ماده نهی مشتق است و صیغه نهی مثل لا تشرب الخمر و لا تکذب و لا تاکلوا اموالکم و آنچه دلالت بر معنی نهی دارد ظاهر آنست که ماده نهی که بیان نمودیم تماما دلالت بر طلب الزامی دارند مثل مادۀ امر و صیغه امر که قبلا گذشت غیر آنکه متعلق طلب در یکی از آنها وجود است که اوامر باشد و متعلق در دیگری عدم است،که نواهی باشد و تمام خصوصیاتی که در ماده امر و صیغه امر معتبر بود تمام آنها در ماده نهی و صیغه نهی معتبر است مثل علو در آمر و آنکه آمر باید مرتبه آن بالاتر از مأمور باشد-و لو در طلب خود علو و برتری را نظر نداشته باشد و باقی جهاتی که بیان نمودیم در امر تمام آنها معتبر است در مادۀ نهی و صیغه نهی مثل تحکم و تعجیز و تهدید و غیر این ها که در مثل این موارد دواعی مختلف است نه آنکه معنای حقیقی باشد کما لا یخفی.

قوله نعم یختص النهی الخ.

بله در اینجا فرقی که هست آنست که متعلق طلب در نهی آیا کف است و انزجار از فعل است که برگشت متعلق آن بامر وجودی می شود یا مجرد ترک و عدم فعل

در آنکه متعلق نهی فعل است نه ترک فعل

و توهم ان الترک و مجرد ای لا یفعل خارج عن تحت الاختیار فلا یصح ان یتعلق به البعث و الطلب.

فاسد فان الترک ایضا یکون مقدورا و الا لما کان الفعل مقدورا و صادرا بالاراده و الاختیار و کون العدم الازلی لا بالاختیار لا یوجب ان یکون کذلک بحسب البقاء و الاستمرار الذی یکون بحسبه محلا للتکلیف.

است و لو مکلف التفات بفعل یا انزجار از فعل نداشته باشد مصنف می فرماید ظاهر آنست که معنای نهی دومی است یعنی مجرد ترک متعلق نهی است.

مخفی نماند بر آنکه مصلحت و مفسده از وجود فعل پیدا می شود پس متعلق امر فعل است برای حصول مصلحت کما آنکه متعلق نهی ایضا فعل است برای عدم حصول مفسده و مجرد ترک و عدم نه مصلحتی دارد و نه مفسده ای پس متعلق نهی واقع نمی شود ترک بلکه نهی از انزجار فعل است که قهرا کف از فعل می شود نه مجرد آن لا یفعل بله بعض اوقات زجر از فعل ابقاء عدم آن فعل است مجازا کما آنکه بعث و طلب فعل مجازا می گویند لا ترک الفعل پس بحث آنکه آیا متعلق نهی کف است یا مجرد ترک موضوعی ندارد کما لا یخفی.

قوله و توهم ان الترک الخ.

اشکال شده است بر قول مصنف بنا بر اینکه متعلق نهی مجرد ترک و عدم باشد این عدم تحت اختیار مکلف نیست و هر شیء که تحت اختیار مکلف نباشد صحیح نیست که متعلق بعث و طلب باشد چون غیر اختیاری است.

قوله فاسد الخ.

این جواب از توهم است بجهت آنکه ترک و عدم اگر مقدور انسان نبود فعل و وجود آنهم باید مقدور نباشد و هر تکلیفی وجود و عدم آن هر دو باید مقدور مکلف باشد و قدرت بر یک طرف مثل آنکه نپریدن به آسمان مقدور مکلف است

ثم إنّه لا دلاله لصیغته علی الدوام و التکرار کما لا دلاله لصیغه الامر و ان کان قضیتهما عقلا تختلف و لو مع وحده متعلقهما بان یکون طبیعه واحده بذاتها و قیدها تعلق بها الامر مره و النهی اخری ضروره ان وجودها یکون بوجود فرد واحد و عدمها لا یکاد یکون الا بعدم الجمیع کما لا یخفی.

این تکلیف صحیح نیست چون پریدن به آسمان ممکن مکلف نیست و آن عدمی که غیر مقدور مکلف است آن عدم ازلی است ولی بقاء آن باختیار مکلف است و استمرار آن مورد تکلیف واقع می شود مثلا شرب خمری که قبلا وجود نداشت و آن عدم ازلی بود ولی بقاء آن بید مکلف است و صحیح است و مولا می فرماید استمرار عدم شرب را بحال خود بگذار یعنی وجودش نده کما لا یخفی.

قوله ثم إنّه لا دلاله الخ.

بعد مصنف می فرماید صیغه نهی و مادۀ آن دلالت بر دوام و تکرار ندارد کما آنکه صیغه امر و ماده امر همچنین است و هیچ کدام از آنها نه دلالت بر دوام دارد و نه مره کما آنکه گذشت الا آنکه تکلیف به متعلق نهی و امر عقلا مختلف است و لو متعلق هر دو یک شیء باشد و یک طبیعت واحده باشد مثل آنکه بفرماید صل در وقت و نهی می رسد برای زن حائض که لا تصل ایام اقرائک ولی در متعلق آنها عقلا مختلف است چون امر به طبیعت صلاه بوجود یک فرد از طبیعت امتثال شده است چون وجود طبیعی بوجود افرادش محقق می شود در خارج ولی نهی که به طبیعت متعلق است و آن طبیعت باید وجود پیدا نکند در جائی است که تمام افراد طبیعت معدوم باشد و وجود پیدا نکنند و اگر یک فرد یا افرادی دیگری را مخالفت کرد و ایجاد کرد در این موارد طبیعت معدوم نشده است کما لا یخفی

مخفی نماند بر آنکه قبلا گذشت که مصلحت و مفسده در فعل است نه در ترک و عدم و اگر اطلاق نهی بر آنها بشود اطلاق مجازی است بنابراین چون متعلق امر برای حصول مصلحت است غالبا و حصول مصلحت بصرف وجود

و من ذلک یظهر ان الدوام و الاستمرار انما یکون فی النهی اذا کان متعلقه طبیعه واحده غیر مقیده بزمان او حال فانه حینئذ لا یکاد یکون مثل هذه الطبیعه معدومه الا بعدم جمیع افرادها الدفعیه و التدریجیه.

و بالجمله قضیه النهی لیس الا ترک تلک الطبیعه التی تکون متعلقه له کانت مقیده او مطلقه و قضیه ترکها عقلا انما هو ترک جمیع افرادها.

طبیعت حاصل می شود و لذا به اول وجود طبیعت مصلحت ایجاد می شود و هذا بخلاف نهی چون متعلق آن دارای مفسده می باشد و این مفسده غالبا مترتب بر هر فردی از از افراد طبیعت است و این غلبه ارتکازیه قرینه عامه است بر آنکه متعلق نهی تمام افراد است کما لا یخفی.

قوله و من ذلک یظهر الخ.

از مطالب قبلی ما ظاهر شد که دوام و استمرار در نهی در جائی است که متعلق نهی طبیعت مطلقه باشد و این طبیعت مقید بحال و زمانی نباشد در مثل این موارد که طبیعت باید معدوم شود و وجود پیدا نکند عدم آن طبیعت بعدم تمام افراد طبیعت است که آن افراد افراد دفعیه عرضیه باشد و یا افراد طولیه تدریجیه چون که بعث و طلب که معنای هیئت است روی طبیعت رفته اطلاق ماده یا هیئت کما آنکه قبلا گذشت دلالت دارند که این طبیعت هیچ اصلا نباید وجود پیدا بکند در خارج چه افراد عرضیه آن باشد و چه طولیه.

قوله و بالجمله الخ.

حاصل آنکه قضیه نهی نیست مگر آنکه ترک طبیعت بشود یعنی مولا نهی از این طبیعت نموده که نهی طبیعت یعنی ترک طبیعت آن طبیعتی که متعلق نهی واقع شده است سوای آنکه آن طبیعت مقید باشد مثل آنکه بفرماید در حال روزه سر زیر آب نبر و اکل و شرب نکن یا مطلق باشد متعلق نهی مثل لا تشرب الخمر و ترک

متعلق نهی سه قسم تصویر می شود

ثم إنّه لا دلاله علی اراده الترک لو خولف او عدم ارادته بل لا بد فی تعیین ذلک من دلاله و لو کان اطلاق المتعلق من هذه الجهه و لا یکفی اطلاقها من سایر الجهات فتدبر جیدا.

این طبیعت عقلا آنست که هیچ فردی از افراد آن را ایجاد نکند مکلف چه افراد عرضیه و چه افراد طولیه باشد.

قبلا گذشت افراد طبیعت منهی عنه غالبا دارای مفاسد هستند هرکدامی از این جهت نهی عموم افراد را می گیرد بخلاف متعلق امر.

قوله ثم الخ.

مصنف می فرماید که اگر بعض افراد منهی را مخالفت کرد و عصیان کرد مکلف مثل آنکه در ماه مبارک رمضان روزه اش را خورد و حال آنکه نهی از آن داشت مجرد نهی و بدون قرینه دلالت ندارد آن دلیل نهی که افراد دیگر را ترک بکن یا ترک نکن و برای افراد دیگر لا بد در تعیین آن لازم است دلیلی داشته باشیم و لو آن دلیل اطلاق متعلق نهی باشد کما آنکه ما ذکر کردیم که تمام افراد عرضیه و طولیه را می گیرد و در تمام زمانها و مکانها و اطلاق سایر جهات کفایت برآن نمی کند فتدبر جیدا.

مخفی نماند متعلق نهی بعضی موارد تمام افراد است من حیث المجموع نظیر چیزهائی که در حال روزه باید ترک بشود نظیر امری که روی تمام اجزاء صلاه در این موارد یک نهی است روی تمام افراد در این قسم اگر بعض افراد را شک کنیم که آیا نهی روی آن رفته است یا نه نظیر امر است نسبت به اجزاء صلاه که در بعض اجزاء شک کنیم و در این موارد شک بین اقل و اکثر است که ما قبلا گفتیم برائت است.

قسم دوم-از نهی آنجائی است که منهی عنوان بسیطی باشد که این عنوان بسیط روی تمام افراد رفته است نظیر طهارتی است که امر داریم که این طهارت از تمام

در جواز اجتماع امر و نهی و اقوال در آن

فصل اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی فی واحد و امتناعه علی اقوال ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا و قبل الخوض فی المقصود یقدم امور:

الاول المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین و مندرجا تحت عنوانین باحدهما کان موردا للامر و بالآخر للنهی و ان کان کلیا مقولا علی کثیرین کالصلاه فی المغصوب.

اجزاء وضو پیدا می شود بنابراین که نفس طهارت مأمور به باشد نه اجزاء در این مورد قسم دوم اگر شک در بعض افراد نمودیم که آیا نهی داریم نه در این موارد اشتغال است و باید آن فرد را ترک کنیم چون شک در امتثال داریم اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد.

قسم سوم متعلق نهی آن مواردی است که هر فرد فردی مفسده داشته که اگر فردی را عصیان کرد افراد دیگر بلا اشکال دارای مفسده می باشد و باید آنها را ترک کنیم کما آنکه گذشت و غالب نواهی قسم سوم است کما لا یخفی.

قوله فصل اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی الخ در این بحث جواز اجتماع امر و نهی و عدم جواز بیان می شود سه قول در مسئله است.

قول اول:مطلقا جایز است چه عقلا و چه عرفا.

قول دوم:جایز نیست چه عقلا و چه عرفا.

قول سوم:جایز است اجتماع عقلا ولی عرفا جایز نیست و ممتنع است و قبل از آنی که وارد مقصد بشویم اموری باید مقدم بشود.

اول:آنکه مراد بالواحد مطلق آن چیزی است که دارای دو جهت باشد و مندرج باشد تحت دو عنوان که به یک عنوان مورد امر بشود مثل صلاه و بعنوان

و انما ذکر لاخراج ما اذا تعدد متعلق الامر و النهی و لم یجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما کالسجود للّه تعالی و السجود للصنم مثلا لا لاخراج الواحد الجنسی او النوعی کالحرکه و السکون الکلیین المعنونین بالصلاتیه و الغصبیه.

الثانی الفرق بین هذه المسأله و مسئله النهی فی العبادات هو ان الجهه المبحوث عنها فیها التی بها تمتاز المسائل هی ان تعدد الوجه و العنوان فی الواحد یوجب تعدد متعلق الامر و النهی بحیث یرتفع به غائله استحاله الاجتماع فی الواحد بوجه واحد او لا یوجبه.

دیگر مورد نهی واقع بشود مثل غصب و اگرچه هرکدام از این عنوانین کلی باشند که مقول بر کثیرینند مثل عنوان صلاه و غصب که هرکدام از این ها کلی و دارای افراد می باشد کما لا یخفی.

قوله و انما ذکر الخ.

مراد ما که بیان کردیم مطلق وحدت برای آنست که خارج بشود آن چیزی که متعدد است متعلق امر و نهی و مورد آنها دو تا است و لو جمع هم نشوند در وجود اگرچه مفهوم متعلق امر و نهی یک چیز است مثل کلی سجود که برای خدای تعالی امر دارد برای صنم و بت نهی دارد مثل این موارد باب اجتماع امر و نهی نیست و این وحدتی که ما بیان کردیم نه مراد وحدت شخصی باشد بلکه شامل وحدت جنسی و وحدت نوعی و وحدت صنفی خواهد بود مثل حرکت و سکونی که دو کلی اند ولی در دو عنوان پیدا می شود عنوان صلاتیت که کلی است و عنوان غصبیت که آنهم کلی است کما لا یخفی.

فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادات

اشاره

قوله الثانی الفرق بین هذه الخ دوم از امور آنست که فرق بین مسئله باب اجتماع و امتناع و مسئله نهی در

بل یکون حاله حاله فالنزاع فی سرایه کل من الامر و النهی الی متعلق الآخر لاتحاد متعلقیهما وجودا و عدم سرایته لتعددهما وجها.

عبادات آنست که جهتی را که بحث می شود از آن جهت در باب اجتماع امر و نهی اگرچه هر دو اجتماع امر و نهی است در هر دو باب ولی جهت فرق می کند و آن جهت آنست که تعدد وجه و تعدد عنوان مثل عنوان صلاه و غصب که اگر مکلف هر دو راجع جمع کرد در یک مورد مثل صلاه در دار غصبی آیا این تعدد وجه و عنوان سبب می شود که متعلق امر و نهی دو چیز باشد و مثل آن باشد که در یک موردی غصب کرده و در مورد دیگر نماز خوانده که متعلق امر و نهی ربطی بهم نداشتند.

در این موارد برداشته می شود غائله اجتماع امر و نهی کسی در این مواردی که ذکر کردیم نمی گوید امر و نهی جمع شده اند در یک مورد یا آنکه این طور نیست و تعدد وجه و عنوان مثل صلاه و غصب و لو این ها دو کلی اند ولی بعد از اینکه مکلف صلاه را در دار غصبی امتثال کرد در این مورد بلا اشکال اجتماع امر و نهی است در واحد شخصی پس صحیح نیست و ممتنع است چون آن حرکتی را که در خارج ایجاد می کند مکلف آن حرکت شخصی است و ممکن نیست که این حرکت شخصی هم امر داشته باشد من باب صلاه و هم نهی داشته باشد بجهت غصب بودن آن پس این حرکت شخص ممکن نیست اجتماع امر و نهی در او و لو عنوان و متعلق امر و نهی کلی باشند.

قوله بل یکون حاله حاله الخ:

یعنی متعدد العنوان مثل متحد العنوان است که جایز نیست بگوید مولا صل و لا تصل پس نزاع در سرایت یکی امر و نهی است به دیگری و عدم سرایت کما لا یخفی.

ص:10

و هذا بخلاف الجهه المبحوث عنها فی المسأله الاخری فان البحث فیها فی ان النهی فی العباده یوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه الیها.

نعم لو قیل بالامتناع مع ترجیح جانب النهی فی مسئله الاجتماع یکون مثل الصلاه فی الدار المغصوبه من صغریات تلک المسأله فانقدح ان الفرق بین المسألتین فی غایه الوضوح.

رد قول مرحوم صاحب فصول در مقام

و اما ما افاده فی الفصول من الفرق بما هذه عبارته.

ثم اعلم ان الفرق بین المقام و المقام المتقدم و هو ان الامر و النهی هل یجتمعان فی شیء واحد أو لا.

اما فی المعاملات فظاهر و اما فی العبادات فهو ان النزاع هناک فیما

قوله و هذا بخلاف الخ.

و این مطالبی را که بیان نمودیم بخلاف مسئله نهی در عبادات است چون نهی در عبادات بحث در آنست که موجب فساد می شود نهی در آنها یا نه بعد از آنکه طرفین اقرار دارند که نهی تعلق گرفته است به عبادت و فارغ از آن می باشند بله اگر کسی قائل بامتناع شود یا ترجیح طرف نهی دهد در مسئله اجتماع مثل صلاه در دار غصبی از صغریات نهی در عبادات می شود.

و حاصل آنکه در اجتماع امر و نهی بحث آنست که امر و نهی در یک مورد شخصی و لو آن فرد شخصی مصداق دو کلی باشد که در اینجا بحث آنست که آیا ممکن است اجتماع امر و نهی یا نه و اما نهی در عبادات بعد از اینکه مسلم است نهی به عبادت تعلق گرفته است آیا موجب فساد است یا نه پس ظاهر شد فرق بین دو مسئله،مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله نهی در عبادات کما لا یخفی

قوله و اما ما افاده فی الفصول الخ.

مصنف می فرماید و اما آنچه در فصول فرق گذاشته است بین دو مسئله که

ص:11

اذا تعلق الامر و النهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقه و ان کان بینهما عموم مطلق و هنا فیما اذا اتحدتا حقیقه و متغایرتا بمجرد الاطلاق و التقیید بان تعلق الامر بالمطلق و النهی بالمقید.

انتهی موضع الحاجه فاسد فان مجرد تعدد الموضوعات و تغایرها بحسب الذوات لا یوجب التمایز بین المسائل ما لم یکن هناک اختلاف الجهات و معه لا حاجه اصلا الی تعددها بل لا بد من عقد مسألتین مع وحده الموضوع و تعدد الجهه المبحوث عنها و عقد مسئله واحده فی صوره العکس کما لا یخفی.

عبارت صاحب فصول آنست که فرق بین دو مقام آنست که امر و نهی در باب اجتماع آیا جمع می شوند در شیء واحد و ممکن است شیء واحد هم مأمور به باشد و هم منهی عنه یا ممکن نیست

و اما نهی در معاملات ظاهر است یعنی امر در معامله فی نفسه نداریم و اگر هم باشد کم است.

و اما نهی در عبادات آنست که اگر تعلق گرفت امر و نهی به دو طبیعتی که متغایر همدیگر هستند بحسب حقیقت اگرچه بین آن دو طبیعت عموم مطلق باشد مثل انسان و ضاحک که نسبت بین آنها عموم مطلق است بخلاف مرحوم صاحب قوانین که گفته بحث اجتماع امر و نهی بین آنها عموم و خصوص من وجه است فقط نظیر صلاه و غصب.

و اما نهی در عبادات در جائی است که امر و نهی متحد باشند حقیقتا و متغایر باشند بمجرد اطلاق و تقیید مثل امر به اصل صلاه و نهی در بعض موارد صلاه مثل نهی صلاه حایض که در باب نهی در عبادات امر بعبادات مطلق است مثل صلاتی که بیان نمودیم و نهی در عبادات مقید است یعنی در حال حیض صلاه منهی عنه است.

قوله انتهی موضع الحاجه فاسد الخ جواب از صاحب فصول است بجهت آنکه مجرد تعدد موضوع و تغایر

فرق بین تمام مسائل و علوم غرض است لا غیر

و من هنا انقدح ایضا فساد الفرق بان النزاع هنا فی جواز الاجتماع عقلا و هناک فی دلاله النهی لفظا فان مجرد ذلک لو لم یکن تعدد الجهه فی البین لا یوجب الا تفصیلا فی المسأله الواحد لا عقد مسألتین هذا مع عدم اختصاص النزاع فی تلک المسأله بدلاله اللفظ کما سیظهر.

آن موضوع بحسب ذات سبب نمی شود که تمایز بین مسألتین باشد بلکه این مسئله و مسئله دیگر جهات مسئله است و غرض آنها کما آنکه گذشت در اول کتاب در تمایز علوم بیان نمودیم که هر علمی با علم دیگر فرق بین آنها تعدد جهت و غرض می باشد نه اختلاف موضوع یا محمول کما لا یخفی.

و با اختلاف جهت لابدیم در بیان دو مسئله دو بحث شود و لو با وحدت موضوع باشد و تعدد جهت و یک بحث شود در مسئله واحده در صورت عکس یعنی اگر موضوع و محمول مختلف باشد و جهت آن یکی باشد این یک بحث است و لو موضوع های مختلفه داشته باشد.

و حاصل جواب صاحب فصول آن شد که تعدد موضوع یا وحدت موضوع سبب نمی شود فرق بین دو مسئله گذاشته شود بلکه آنچه را که فرق بین تمام مسائل اصولیه می باشد فقط تعدد جهت است و بس و اختلاف موضوع یا مطلق و مقید آنها دخیل و فرق در بین مسألتین نمی باشد.

قوله و من هنا انقدح ایضا الخ.

از بیانات ما که فرق بین مسئله اجتماع و نهی در عبادات را بیان نمودیم ظاهر شد فساد قول بعضی فرق گذاشتند بین مسئله اجتماع امر و نهی و بین نهی در عبادات گفته اند فرق بین آنها آنست که نزاع در اجتماع عقلی است نه لفظی یعنی عقلا ممکن است اجتماع امر و نهی در یک مورد یا نه ولی در نهی در عبادات دلالت لفظی است بر نهی و فرق را بین این دو مسئله عقلی و لفظی گذاشته اند این هم فارق نمی باشد کما آنکه گذشت بجهت آنکه مجرد نزاع عقلی در اجتماع و لفظی در نهی در

الثالث انه حیث کان نتیجه هذه المسأله مما تقع فی طریق الاستنباط کانت المسأله من المسائل الاصولیه لا من مبادیها الاحکامیه و لا التصدیقیه و لا من المسائل الکلامیه و لا من المسائل الفرعیه.

عبادات این فرق فارق بین مسألتین نمی باشد مادامی که تعدد جهت ملاحظه نشود.

و با تعدد جهت در دو مسألتین محتاج نمی باشیم بتفصیل در یک مسئله علاوه بر اینکه نهی در عبادات لازم نیست دلالت لفظی داشته باشیم در آنجا بلکه دلالت غیر لفظی مثل اجماع و ادله دیگر در عبادات محل نزاع است کما آنکه از مطالب علماء ظاهر می شود.

قوله الثالث انه حیث الخ:

سوم از امور آنکه نتیجه این بحث واقع می شود در طریق استنباط و کبری می شود برای مسئله فقهیه پس این بحث بحث اصولی می باشد نه غیره چون بعد از آنکه اثبات کردیم اجتماع را در فقه می گوییم این صلاه در دار غصبی است و هر صلاه در دار غصبی صحیح است و قضاء و اعاده ندارد پس این صلاه در دار غصبی اعاده ندارد و در هر بحثی که نتیجه آن کبری مسئلۀ فقهیه واقع شود آن بحث اصولی است و مسئله اجتماع از مبادی احکامیه و تصدیقیه آن نیست.

توضیح آنکه مبادی برد و قسم است همچنان که در جلد اول در موضوع علم گذشت.

اول مبادی تصوریه که آن تصور موضوع و محمول و اجزاء آن و حدود آنها می باشد مثل آنکه صلاه و اجزاء آن چیست یا محمول که واجب یا حرام و سایر احکام تکلیفیه و وضعیه باشد تعریف و حدود آنها و لوازمات احکام مثل لزوم مقدمه واجب در یک حکم و تضاد احکام و اجتماع آنها در دو حکم که مناسبت دارد بعد از تعریف موضوع و محمول لوازمات آنها هم دانسته شود و غیر ذلک که آیا جایز است اجتماع حکمین با تضاد آنها یا نه کما آنکه نسبت داده اند

و ان کانت فیها جهاتها کما لا یخفی ضروره ان مجرد ذلک لا یوجب کونها منها اذا کانت فیها جهه اخری یمکن عقدها معها من المسائل اذ لا مجال حینئذ لتوهم عقدها من غیرها فی الاصول و ان عقدت کلامیه فی الکلام و صح عقدها فرعیه او غیرها بلا کلام.

و قد عرفت فی اول الکتاب انه لا ضیر فی کون مسئله واحده یبحث فیها عن جهه خاصه من مسائل علمین لانطباق جهتین عامتین علی تلک الجهه کانت باحداهما من مسائل علم و بالاخری من آخر فتذکر.

بعضدی و مرحوم شیخ بهائی که بحث اجتماع امر و نهی از مبادی تصوریه قرار داده اند.

دوم مبادی تصدیقیه و آن عبارت است از قضایائی که اثبات می کند که محمول ثابت است بر موضوع نظیر یکی از ادله اربعه که اثبات کند صلاه واجب است یا خمر حرام است در علم فقه و همچنین در هر علمی غیر موضوعات و محمولات آن قضایائی که استدلال می کند برآن ،آنها مبادی تصدیقیه است و از آنها است اجتماع امر و نهی و ادله آنها بر نفی و اثبات و از این جهت ممکن است مسئله اجتماع از مبادی تصدیقیه باشد.

و ایضا مسئله اجتماع از مسائل کلامیه نیست و آن بحث از مبدأ و معاد است و اینکه آیا جایز است برای حکیم تعالی اراده امر و نهی در یک شیء واحد و لو دارای دو عنوان باشند و ایضا از مسائل فقهیه نمی باشد مسئله اجتماع که بگوئیم صلاه صحیح است در دار غصبی یا نه.

قوله و ان کانت فیها الخ.

یعنی و لو ممکن است باب اجتماع امر و نهی از آنها قرار داده شود چون ضروری است مجرد امکان سبب نمی شود از آن علوم مذکوره قرار داده شود باب اجتماع مادامی که ممکن است از مسائل اصولیه قرار داده شود کما آنکه

گذشت.

رد بعض اعلام در اجتماع امر و نهی

و بعضی از اعلام قائلند که مسئله اجتماع امر و نهی از مسائل اصولیه نمی باشد چون مسئله اصولیه آنست که کبری برای مسائل فقهیه واقع نشود کما آنکه گذشت ولی در باب اجتماع امر و نهی اگر قائل به امتناع شدیم در این حال نتیجه و فائده ای ندارد.

و بنا بر قول امتناع باب اجتماع داخل در باب تعارض می شود و احکام تعارض را باید بر آنها جاری کنیم اگرچه بنا بر جواز اجتماع امر و نهی نتیجه و فائده صحت عبادت است مثل صلاه در دار غصبی.

جواب آنکه در مسئله اصولیه لازم نیست دو طرف آنکه نفی و اثبات است فایده داشته باشد بلکه یک طرف آن نتیجه داشته باشد کافی است و از این جهت است که بحث حجیت خبر واحد از مسائل اصولیه است.

و همچنین مقدمه واجب و غیر آنها و زیادی از مسائل اصولیه همین قسم است که اگر قائل به حجت خبر واحد نشدیم یا مقدمه واجب را واجب ندانستیم نتیجه و فائده ندارد برای مسائل فقهیه کما لا یخفی.

در اینجا مجالی نیست برای توهم آنکه باب اجتماع امر و نهی را از غیر مسائل اصولیه قرار بدهیم و اگرچه این باب اجتماع در علم کلام بحث می شود و همچنین در فقه از مسائل فقهیه قرار داده می شود یا غیر این علوم کما آنکه گذشت در اول شناختی که مانعی ندارد یک مسئله واحده بحث بشود در آن مسئله از جهات مختلفه ای و ازهرجهتی از آن علم قرار داده می شود و بیان کردیم اول کتاب که ممکن است یک مسئله در دو علم بحث بشود بجهت آنکه منطبق است بر او دو جهت عامه نظیر کلمه و کلام که از این دو در زیادی از علوم عربیه بحث می شود در علم نحو و صرف و علم معانی و بیان و بدیع و لغت و منطق و غیر

بحث اجتماع عقلی است نه لفظی و نه عرفی

الرابع انه قد ظهر من مطاوی ما ذکرناه ان المسأله عقلیه و لا اختصاص للنزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع فیها بما اذا کان الایجاب و التحریم باللفظ.

کما ربما یوهمه التعبیر بالامر و النهی الظاهرین فی الطلب بالقول الا انه لکون الدلاله علیهما غالبا بهما کما هو اوضح من ان یخفی و ذهاب البعض الی الجواز عقلا و الامتناع عرفا لیس بمعنی دلاله اللفظ

بل بدعوی ان الواحد بالنظر الدقیق العقلی اثنان و انه بالنظر المسامحی العرفی واحد ذووجهین و الا فلا یکون معنی محصلا للامتناع العرفی غایه الامر دعوی دلاله اللفظ علی عدم الوقوع بعد اختیار جواز الاجتماع فتدبر جیدا.

ذلک و لو مسئله یک مسئله است ولی جهاتی که بحث می شود در این یک مسئله آن جهات مختلف است فتذکر.

قوله الرابع انه قد ظهر الخ.

چهارم از اموری که ذکر می شود در باب اجتماع امر و نهی ظاهر شد از بیانات گذشته ما که این مسئله اجتماع امر و نهی عقلی است و اختصاص ندارد این بحث و این نزاع که بگوئیم جایز است اجتماع یا جایز نیست در آنجائی که وجوب و حرام از لفظ پیدا بشود بلکه این بحث،بحث در مقام ثبوت و در واقع است نه بحث در دلالت و اثبات باشد و لو وجوب و تحریم از دلیل عقل یا اجماع فهمیده شود باز محل بحث است.

کما آنکه بعضیها توهم کرده اند که تعبیر علماء به امر و نهی ظهور دارد در طلب بقول و در مقام اثبات نزاع است و این توهم بی جا است اگرچه غالبا وجوب و تحریم بقول و لفظ ثابت می شود و دلیل عقلی یا اجماع کمتر داریم ولی بحث عام است.

بحث اجتماع تمام اقسام حرام و واجب را می گیرد

الخامس لا یخفی ان ملاک النزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع یعم جمیع اقسام الایجاب و التحریم کما هو قضیه اطلاق لفظ الامر و النهی و دعوی الانصراف الی النفسین التعیینیین العینیین فی مادتهما غیر خالیه عن الاعتساف و ان سلم فی صیغتیهما(صیغتهما-خ)مع أنّه فیها ممنوع.

کما آنکه واضح است این مسئله از اینکه مخفی باشد و قائل شدن بعضی که نسبت داده اند بمرحوم مقدس اردبیلی بجواز اجتماع عقلا و امتناع عرفا.

و گفته اند عرفا ممتنع است اجتماع امر و نهی و لو عقلا جایز است این جهت دلالت نمی کند که بحث ما بحث دلالت و اثبات باشد بلکه نظر آنها این است که ادعا دارند که این موردی که امر و نهی در آن جمع شده است نظیر صلاه در دار غصبی بنظر دقیق عقلی دو چیزند اگرچه بنظر مسامحی و نظر عرفی یک چیزند و این یک شیء واحد است که دو جهت در او منطبق است و غیر از این معنی محصلی برای امتناع عرفی نداریم با آنکه عقل جایز می داند اجتماع را،نهایت آنکه دلالت لفظی بر عدم وقوع نداریم بعد از آنی که اجتماع عقلا جایز است فتدبر جیدا.

قوله الخامس لا یخفی الخ.

مخفی نماند ملاک نزاع در جواز و امتناع مطلق وجوب و حرام می باشد و تمام آنها را شامل می شود سوای آنکه واجب و حرام نفسی باشند یا غیری تعینی باشند یا تخییری عینی باشند یا کفائی یا مختلف مثل آنکه واجب نفسی باشد و حرام غیری و معنای هرکدام از این ها در مباحث سابقه گذشت کما آنکه اطلاق لفظ امر و نهی شامل تمام این اقسامی که بیان نمودیم می شود و دعوای صاحب فصول رحمه اللّه علیه که فرموده است بحث اجتماع و امتناع انصراف دارد که واجب و حرام باید هر دو نفسی تعینی و عینی باشد چون انصراف در مادۀ امر و نهی همین معنا است که بیان نمودیم این ادعای صاحب فصول خالی از اعتساف و اشکال نیست اگرچه ما قبول کنیم در صیغه امر و نهی که ظهور و انصراف دارد بواجب و حرام نفسی تعینی

نعم لا یبعد دعوی الظهور و الانسباق من الاطلاق بمقدمات الحکمه الغیر الجاریه فی المقام لما عرفت من عموم الملاک لجمیع الاقسام و کذا ما وقع فی البین من النقض و الابرام.

مثلا اذا امر بالصلاه او الصوم تخییرا بینهما و کذلک نهی عن التصرف فی الدار و المجالسه مع الاغیار فصلی فیها مع مجالستهم کان حال الصلاه فیها حالها کما اذا امر بها تعیینا و نهی عن التصرف فیهما کذلک فی جریان النزاع فی الجواز و الامتناع و مجیء ادله الطرفین و ما وقع من النقض و الابرام فی البین فتفطن.

عینی کما آنکه قبلا گذشت ولی در ما نحن فیه بحث عام است و ممنوع است انصراف اطلاق.

قوله نعم لا یبعد الخ.

بلی ممکن است بعید نباشد که ظهور صیغه و انسباق آن از مقدمات حکمت در آن معنائی که صاحب فصول گفته است ظهور داشته باشد ولی آن مقدمات حکمت در ما نحن فیه نمی آید چون شناختی که ملاک وجوب و نهی در تمام اقسام مذکوره می باشد عقلا و همین قرینه عقلیه است که ما نحن فیه مقدمات حکمت جاری نمی شود و همچنین دلالت بر مطلب ما می کند آنچه که واقع شده است در بین از علما به نقض و ابرام کلام آنها عام است و شامل تمام اقسام مذکوره می شود.

قوله مثلا الخ.

مثل برای واجب تخییری و حرام تخییری می باشد که صلاه در دار غصبی با مجالست با اغیار مثل صلاه در دار غصبی تعیینی می باشد و جمع بین غصب دار و مجالست با اغیار باعتبار آنست که مخالفت یکی از حرام تخییری عصیان نمی شود پس جریان نزاع در جواز اجتماع امر و نهی با امتناع آنها و آمدن ادله طرفین و نقض و ابرام علما در تمام اقسام واجب و حرام می آید کما لا یخفی.

بحث اجتماع مندوحه لازم ندارد چون بحث عقلی است

السادس انه ربما یؤخذ فی محل النزاع قید المندوحه فی مقام الامتثال بل ربما قیل بان الاطلاق انما هو للاتکال علی الوضوح اذ بدونها یلزم التکلیف بالمحال.

و لکن التحقیق مع ذلک عدم اعتبارها فی ما هو المهم فی محل النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحکمین المتضادین و عدم الجدوی فی کون موردهما موجها بوجهین فی دفع غائله اجتماع الضدین او عدم لزومه و ان تعدد الوجه یجدی فی دفعها و لا یتفاوت فی ذلک اصلا وجود المندوحه و عدمها

قوله السادس انه الخ ششم از امور آنست که در محل نزاع گفته اند باید مندوحه باشد یعنی مثل صلاه در دار غصبی که محل نزاع است باید مکلف قدرت داشته باشد که در مکان مباح صلاه را بجا بیاورد و اگر مکان صلاه منحصر باشد بمکان غصبی در این موارد محل نزاع نیست و جواز اجتماع امر و نهی و محل نزاع در جائی است که مندوحه که ذکر شد باشد برای مکلف و اطلاق کلمات علما برای واضح بودن آن می باشد که ذکر قید مندوحه نکرده اند چون بدون قید مندوحه تکلیف بمحال است.

قوله و لکن التحقیق الخ تحقیق آنست که مندوحه در محل نزاع لازم نیست بجهت آنکه محل نزاع آنست که اجتماع دو حکم ضدّین با تعدد جهت و عنوان مثل عنوان صلاه و عنوان غصب که دو شیء می باشند آیا در خارج هم دو شیء می باشند که سرایت به یکدیگر نمی کنند و ترکیب آنها انضمامی است و یا آنکه با تعدد عنوان و جهت در خارج یک شیء شخصی می باشند و ترکیب ترکیب اتحادی است و مثل آنست که مولا بفرماید صل فی الدار الغصبی و لا تصل فیها که بلا اشکال در این مورد جایز نیست و ممکن نیست امر و نهی مولا در واحد شخصی چون اجتماع ضدّین برگشت باجتماع نقیضینی می باشد در این مورد پس محل نزاع آنست که ممکن است

و لزوم التکلیف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع نعم لا بد من اعتبارها فی الحکم بالجواز فعلا لمن یری التکلیف بالمحال محذورا و محالا کما ربما لا بد من اعتبار امر آخر فی الحکم به کذلک أیضا و بالجمله لا وجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدره علی الامتثال و عدم لزوم التکلیف بالمحال و لا دخل له بما هو المحذور فی المقام من التکلیف المحال فافهم و اغتنم.

بحث اجتماع مبتنی بر متعلق احکام طبایع و یا افراد باشد نیست

السابع انسه ربما یتوهم تاره ان النزاع فی الجواز و الامتناع یبتنی علی القول بتعلق الاحکام بالطبائع و اما الامتناع علی القول بتعلقها بالافراد فلا یکاد یخفی ضروره لزوم تعلق الحکمین بواحد شخصی و لو کان ذا وجهین علی هذا القول و اخری ان القول بالجواز مبنی علی القول بالطبائع لتعدد متعلق الامر و النهی ذاتا علیه و ان اتحدا وجودا و القول اجتماع دو حکم از طرف مولا یا نه.

قوله و لزوم التکلیف بالمحال الخ یعنی بعد از آنکه قائل بجواز شدیم البته در مقام امتثال مندوحه می خواهد بنا بر آنکه تکلیف بمحال جایز نیست تا آنکه مکلف قدرت داشته باشد بر امتثال کما آنکه شرایط دیگر هم مثل علم و عقل و غیره در مقام امتثال لازم است.

و حاصل آنکه اشکال در مقام ثبوت و از طرف مولا محل نزاع است که آیا این قسم تکلیف محال است یا نه و بعد از آنکه قائل شدیم بجواز و امکان در مقام امتثال البته مندوحه لازم است تا قدرت داشته باشد مکلف و الا تکلیف بمحال است و فرق است بین تکلیف محال و تکلیف بمحال کما آنکه بیان شد فافهم و اغتنم.

قوله السابع الخ.

هفتم از اموری که ذکر می شود آنست که بعضی ها توهم کرده اند که نزاع در

بالامتناع علی القول بالافراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا و کونه فردا واحدا.

و انت خبیر بفساد کلا التوهمین فان تعدد الوجه ان کان یجدی بحیث لا یضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الایجاد لکان یجدی و لو علی القول بالافراد فان الموجود الخارجی الموجه بوجهین یکون فردا لکل من الطبیعتین فیکون مجمعا لفردین موجودین بوجود واحد فکما لا یضر وحده الوجود بتعدد الطبیعتین کذلک لا یضر بکون المجمع اثنین بما هو مصداق و فرد لکل من الطبیعتین.

جواز و امتناع مبنی بر آنست که قائل بشویم که متعلق احکام طبایع می باشند و اگر قائل شدیم که متعلق احکام افرادند و خصوصیات طبیعت که در خارج پیدا می شوند آنها هم متعلق امر می باشند پس در این مورد ممکن نیست قائل بجواز بشویم و حتما باید امتناعی بشویم چون ضروری است که در این حال لازم می آید دو حکم متضاد مثل وجوب صلاه و حرمت غصب در یک واحد شخصی و احکام بلااشکال تماما تضاد دارند و ممکن نیست دو حکم مخصوصا وجوب و حرمت در یک واحد شخصی جمع بشود و لو این واحد شخصی دو جهت داشته باشد.

توهمی دیگری هست که گفته اند قول بجواز یعنی کسانی که قائل بجواز اجتماع امر و نهی می باشند قائل اند که اوامر روی طبایع رفته است و متعلق آنها دو چیز است ذاتا مثل متعلق امر که صلاه است و متعلق نهی که غصب است اگرچه این دو طبیعت در خارج یک وجود پیدا بکنند و متحد باشند ولی کسانی که قائل به امتناع اند متعلق اوامر را افراد می دانند نه طبیعت و چون افراد متعلق امر و نهی می باشد از این جهت ممکن نیست دو فرد یا دو طبیعت واقع شده باشد فلا تغفل.

قوله و انت خبیر بفساده کلا الخ مصنف جواب هر دو قول را می فرماید صحیح نیست این دو توهم و هر دو را

و الا لما کان یجدی اصلا حتی علی القول بالطبائع کما لا یخفی لوحده الطبیعتین وجودا و اتحادهما خارجا.

به یک جواب می فرماید و جواب هر دو آنست که اگر تعدد وجه و تعدد عنوان کافی است به قسمی که ضرر نمی رساند با آن تعدد اتحاد بحسب الوجود و الایجاد و در واقع می رساند که مأمور به و منهی عنه دو شیءاند و لو به یک وجود در این موارد محل بحث است و نزاع می آید و لو قائل بشویم که متعلق اوامر و نواهی افراد می باشند بجهت آنکه موجود خارجی که دو جهت در او می باشد و دو عنوان در او منطبق است این موجود خارجی فردی است از دو طبیعت بنا بر آنکه متعلق طبایع است و مجمع است برای دو فرد از آن دو طبیعت که موجودند بوجود واحد بنا بر آنکه متعلق افراد است پس همچنانی که ضرر ندارد وحدت وجود بتعدد طبیعت و ممکن است یک شیء موجود دو طبیعت داشته باشد همچنین ضرر ندارد.مثلا زیدی که در خارج یک فرد شخصی است عناوین و طبایعی بر او منطبق است مثل آنکه ماشی و ضاحک و کاتب و انسان تمامی این طبایع و عناوین برآن منطبق است و لو فرد شخصی خارجی باشد.

قوله و الا لما کان یجدی الخ.

حاصل آنکه اگر تعدد وجه کافی است برای اجتماع فرقی ندارد بین آنکه متعلق اوامر و نواهی را طبیعت بدانیم یا افراد و اگر تعدد وجه کافی نباشد باز فرقی نیست بین آنکه متعلق اوامر و نواهی طبیعت باشند یا افراد بجهت آنکه کسانی که قائلند که اوامر متعلق بافراد است یا طبیعت هر دو قائلند که وجود طبیعت مأمور به و منهی عنه است کما آنکه اگر افراد قائل شدیم باز وجود فرد مأمور به و منهی عنه است پس وجود در طبیعت و فرد مطلوب مولا است در هر دو و در این حال ممکن است فرد خارجی مجمع دو فرد طبیعت باشد یا مجمع دو طبیعت باشد در خارج

فکما ان وحده الصّلاتیه و الغصبیه فی الصلاه فی الدار المغصوبه وجودا غیر ضائر بتعددهما و کونهما طبیعتین کذلک وحده ما وقع فی الخارج من خصوصیات الصلاه فیها وجودا غیر ضائر بکونه فردا للصلاه فیکون مأمورا به و فردا للغصب فیکون منهیا عنه فهو علی وحدته وجودا یکون اثنین لکونه مصداقا للطبیعتین فلا تغفل.

حق آنست که اگر متعلق احکام افراد باشد اجتماع ممکن نیست

الثامن انه لا یکاد یکون من باب الاجتماع الا اذا کان فی کل واحد من

قوله فکما ان وحده الصّلاتیه الخ پس همچنانی که وحدت صلاه و غصب در صلاه در دار غصبی وجود آن ضرر ندارد بدو عنوان چون هر دو طبیعتند و لو این دو طبیعت موجودند بوجود واحد همچنین ضرر ندارد وحدت آن چرا که واقع است در خارج از خصوصیات صلاه و غصب پس آن خصوصیات و لوازمات طبیعت مانعی ندارد که آنها هم مأمور به و منهی عنه باشند بنا بر اینکه متعلق اوامر و نواهی افراد و خصوصیات خارجی باشند پس این یک فرد خارجی بخصوصیاته مصداق از برای دو فرد یا دو طبیعت واقع شده است فلا تغفل.

مخفی نماند بنا بر آنکه متعلق اوامر و نواهی افراد و خصوصیات خارجیه باشند نه آنکه متعلق آنها طبیعت باشد بنابراین ممکن نیست این افراد خارجیه و مشخصات طبیعت مورد امر و نهی واقع بشود و فقط بحث اجتماع در آنجائی است که قائل بشویم که متعلق اوامر و نواهی طبایع می باشد چون این خصوصیات خارجیه فردیه یک وجود بیشتر ندارد و ممکن نیست در این حال این خصوصیات متعلق امر و نهی واقع بشوند در آن واحد چون وجود خارجیه آنها اتحادی است نه وجود انضمامی کما لا یخفی.

قوله الثامن انه لا یکاد الخ.

هشتم از امور آنست که باب اجتماع امر و نهی و باب تعارض خبرین فرق

متعلقی الایجاب و التحریم مناط حکمه مطلقا حتی فی مورد التصادق و الاجتماع کی یحکم علی الجواز بکونه فعلا محکوما بالحکمین.

باب اجتماع باب تزاحم است نه باب تعارض

و علی الامتناع بکونه محکوما باقوی المناطین او بحکم آخر غیر الحکمین فیما لم یکن هناک احدهما اقوی کما یأتی تفصیله.

دارد چون باب اجتماع باب تزاحم است که رجوع بمرجحات سندی و دلالتی نمی شود بخلاف باب تعارض که رجوع بانها می شود منقول از تقریرات مرحوم شیخ انصاری آنست که بنا بر امتناع باید رجوع شود بباب تعارض و بنا بر اجتماع باب تزاحم است و حق آنست که هر دو باب تزاحم است غایه الامر بنا بر امتناع اقوی حکمین مقدم است کما آنکه در امر دهم ظاهر خواهد شد در ثمره بحث اجتماع امر و نهی و امتناع آن فراجع.

از این جهت مصنف می فرماید باب اجتماع امر و نهی در جائی است که متعلق ایجاب و تحریم مناط حکم در او باشد یعنی مقتضی در هر دو باشد حتی در مورد تصادق و اجتماع تا آنکه حکم بکنیم بنا بر قول بجواز که این مورد محکوم بدو حکم می باشد مثلا صلاه در دار غصبی باید مقتضی برای وجوب صلاه و مقتضی برای تحریم در دار غصبی هر دو موجود باشد به قسمی که صلاه بدون غصب اگر بود می گفتیم صلاه صحیح است و غصب بدون صلاه هم اگر بود می گفتیم غصب است و حرام است در این حال مقتضی برای دو حکم موجود است لذا بنا بر جواز می گوییم هم صلاه صحیح است و هم فعل حرامی بجا آورده است و هیچ کدام متعلق وجوب و حرام سرایت به دیگری نکرده است.

قوله و علی الامتناع الخ یعنی بنا بر اینکه اجتماع امر و نهی ممکن نیست و ما امتناعی شدیم و مورد خارجی وحدت اتحادی دارد نه انضمامی اینجا اقوی حکما را می گیریم یعنی قائل

و اما اذا لم یکن للمتعلقین مناط کذلک فلا یکون من هذا الباب و لا یکون مورد الاجتماع محکوما الا بحکم واحد منهما اذا کان له مناطه او حکم آخر غیرهما فیما لم یکن لواحد منهما قیل بالجواز او الامتناع هذا بحسب مقام الثبوت و اما بحسب مقام الدلاله و الاثبات فالروایتان الدالتان علی الحکمین متعارضتان اذا احرز ان المناط من قبیل الثانی فلا بد من عمل المعارضه حینئذ بینهما من الترجیح و التخییر.

می شویم یا صلاه تنها صحیح است بدون حرمت و یا حرمت است بدون صحت صلاه اگر هرکدام از آنها اقوی باشند از دیگری و یا حکم دیگری می نماییم که تخییر و غیره باشد اگر بین وجوب و حرام یکی از آنها اقوی نباشد کما آنکه تفصیل آن می آید کما لا یخفی.

قوله اما و اذا لم یکن للمتعلقین الخ و اما اگر مقتضی برای امر و نهی هر دو نباشد در این مورد از باب اجتماع نیست بلکه باب تعارض است و مورد اجتماع یک حکم بیشتر ندارد یا وجوب یا حرمت اگر مناط و مقتضی برای یکی از حکمین باشد و اگر مقتضی برای یکی از حکمین نباشد حکم دیگری برآن ثابت می شود.

در این مواردی که بیان نمودیم که مقتضی برای هر دو باید باشد چه قائل بجواز اجتماع باشیم یا قائل به امتناع،این بیان ما در مقام ثبوت و واقع بود و اما بحسب مقام دلالت و اثبات پس دو روایتی که وارد شدند که این دو روایت از قبیل قسم ثانی اند یعنی در آنجائی که مقتضی حرمت و وجوب هر دو را نداشته باشد و یکی از آنها باشد مثلا اگر فرمود اکرم العلماء و در جائی دیگر لا تکرم الفساق مورد اجتماع که عالم فاسق باشد یا واجب است اکرام او و یا حرام و مقتضی هر دو در او نمی باشد پس لابدیم از عمل معارضه بین این ها در مورد اجتماع که مرجحات سندی یا دلالتی

و الا فلا تعارض فی البین بل کان من باب التزاحم بین المقتضیین فربما کان الترجیح مع ما هو اضعف دلیلا لکونه اقوی مناطا فلا مجال حینئذ لملاحظه مرجحات الروایات اصلا بل لا بد من مرجحات المقتضیات المتزاحمات کما یأتی الاشاره الیها.

نعم لو کان کل منهما متکفلا للحکم الفعلی لوقع بینهما التعارض فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم یوفق بینهما بحمل احدهما علی الحکم الاقتضائی بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفطن.

یا تخییر باشد کما آنکه در محل خودش ان شاءالله تعالی خواهد آمد.

قوله و الا فلا تعارض فی البین الخ یعنی اگر احراز نکردیم که باب معارضه است و احتمال بدهیم که مقتضی در حکم از وجوب و حرام در مورد باشد در این مورد باب تزاحم بین مقتضیین است که باید اهم آنها را بگیریم و چه بسا می شود که ترجیح با آن روایتی است که ضعیف تر باشد از دیگری دلیلش ولی از جهت مناط و علت اقوای است مثلا اگر ما در محلی نظر کردیم دو نفر دارند غرق می شوند یکی از آنها عالم است و دیگری مؤمن فاسق در اینجا لازم است ما عالم را نجات بدهیم و لو مدرک و دلیل نجات فاسق اقوی باشد پس در این حال مجال و محلی ندارد برای ملاحظه مرجحات روایتی و سندی بلکه باید مرجحات باب تزاحم را ملاحظه کنیم کما آنکه خواهد آمد ان شاءالله تعالی اشاره به آنها

قوله نعم لو کان کل منهما الخ بله اگر هریک از دو تا دلیل وجوب حرمت متکفل حکم فعلی باشد یعنی هر دو حکم فعلی را اثبات کنند در این حال باب تعارض است و از باب تزاحم نیست و لا بد باید ملاحظه مرجحات باب تعارض را بنمائیم از مرجحات سندی یا دلالتی اینکه

بیان اثبات باب تعارض و تزاحم و فرق بین آنها

التاسع انه قد عرفت ان المعتبر فی هذا الباب ان یکون کل واحد من الطبیعه المأمور بها و المنهی عنها مشتمله علی مناط الحکم مطلقا حتی فی حال الاجتماع فلو کان هناک ما دل علی ذلک من اجماع او غیره فلا اشکال و لو لم یکن الا اطلاق دلیلی الحکمین ففیه تفصیل و هو ان الاطلاق لو کان فی بیان الحکم الاقتضائی لکان دلیلا علی ثبوت المقتضی و المناط فی مورد الاجتماع فیکون من هذا الباب و لو کان بصدد الحکم الفعلی فلا اشکال فی استکشاف ثبوت المقتضی فی الحکمین علی القول بالجواز الا اذا علم اجمالا بکذب احد الدلیلین فیعامل معهما معامله المتعارضین.

و اما علی القول بالامتناع فالاطلاقان متنافیان من غیر دلاله علی ثبوت المقتضی للحکمین فی مورد الاجتماع اصلا فان انتفاء احد المتنافیین کما یمکن ان یکون لاجل المانع مع ثبوت المقتضی له یمکن ان یکون لاجل انتفائه.

بیان نمودیم در جائی است که ممکن نباشد این دو حکم را که یکی از آنها را حمل بکنیم بر حکم اقتضائی و دیگری را حمل بر حکم فعلی و اگر این قسم ممکن باشد البته باز باب تزاحم است و از باب تعارض خارج است فتفطن.مخفی نماند بر آنکه حکم اقتضائی که فقط حکم انشائی است وجوب عمل ندارد به تنهائی فکیف با معارض باشد و تعارض یا تزاحم در دو حکم فعلی است دون انشائی کما لا یخفی.

قوله التاسع انه قد عرفت الخ نهم از امور آنست که شناختی که معتبر در باب اجتماع امر و نهی آنست که هریک از طبیعت مأمور به و منهی عنه مشتمل بر مناط و مقتضی باشند نظیر صلاه و غصب که اگر مکلف جمع کرد در دار غصبی هم صلاه صحیح است و دارای مصلحت است و هم غصب و مفسده پیدا شد کما آنکه گذشت

پس در این حال اگر دلیل از خارج از اجماع و عقل و غیره داشته باشیم

الا ان یقال ان قضیه التوفیق بینهما هو حمل کل منهما علی الحکم الاقتضائی لو لم یکن احدهما اظهر و الا فخصوص الظاهر منهما فتلخص انه کلما کانت هناک دلاله علی ثبوت المقتضی فی الحکمین کان من مسئله الاجتماع و کلما لم یکن هناک دلاله علیه فهو من باب التعارض مطلقا مورد اجتماع است و دارای مصلحت و مفسده است اشکالی در آن نیست و اگر دلیل از خارج نداشته باشیم اطلاق دو دلیل حرمت و وجوب در این اطلاق تفصیلی هست و تفصیل آنست که اگر هر دو دلیل در بیان حکم اقتضائی می باشند در این مورد مقتضی برای هر دو حکم موجود است در مورد اجتماع پس این مورد اجتماع از باب تزاحم است بصدد حکم فعلی باشد.

بنابراین کشف می کنیم که مقتضی در دو حکم موجود است بنا بر جواز البته هم صلاه صحیح است و هم غصب است کما آنکه گذشت الا آنکه یقین داشته باشیم به کذب احد الدلیلین و آنکه یکی از دلیلین حرمت یا وجوب مقتضی در او نباشد در این حال محل اجتماع را معامله متعارضین در او بنمائیم و رجوع به مرجحات سندی یا دلالتی خواهیم نمود و اما بنا بر قول به امتناع پس این دو اطلاق وجوب و حرمت متنافیند و ضدّ دیگری می باشند و مقتضی برای هر دو ممکن نیست باشد بنا بر امتناعی چونکه کسانی که قائل بر امتناع امر و نهی می باشند مورد اجتماع را مورد شخصی می بینند و می گویند ممکن نیست دو حکم ضدین روی واحد شخصی باشد و باید یکی از آنها باشد و در این حال که یکی از حکمین مفقود است ممکن است بجهت وجود مانع باشد با ثبوت مقتضی یا اصلا مقتضی برای آن حکم نباشد در این حال عمل متعارضین می نمایند یکی از حکمین که اقوی باشد یا وجوب یا حرمت عمل می کنند بآن.

قوله الا ان یقال الی الخ.

یعنی مگر آنکه ممکن باشد حمل هرکدام از وجوب و حرمت را

اذا کانت هناک دلاله علی انتفائه فی احدهما بلا تعیین و لو علی الجواز و الا فعلی الامتناع.

بر حکم اقتضائی نمائیم که در این حال باب تزاحم است و اگر یکی از حکمین اظهر از دیگری باشد عرفا البته اظهر مقدم است بر ظاهر پس ملخص کلام آنست که هر کجائی که دلیل بر ثبوت مقتضی در حکمین داریم آنجا مسئله اجتماع امر و نهی است و هر کجائی که دلیل برد و مقتضی نداریم آنجا باب تعارض است در جائی که دلیل داشته باشیم که یکی از حکمین بدون معین مقتضی ندارد چه قائل بجواز اجتماع امر و نهی شویم چه قائل بامتناع البته بنا بر امتناعی از باب تعارض می شود کما آنکه گذشت.

مخفی نماند بر آنکه در تنبیهات باب ترتب فرق بین باب تعارض و تزاحم به وجوهی گذشت فراجع و سه اشکال شده بر مصنف در امر هشتم و نهم.

اول آنکه:مسئله اجتماع امر و نهی و امتناع آن این بحث عام است و لو کسانی که قائل بمصالح و مفاسد در متعلق احکام نیستند مثل اشاعره باز در این بحث شریکند پس فرق بین تزاحم و تعارض که در تزاحم مقتضی و مصلحت و مفسده در حکمین باید باشد و در تعارض احدهما کافی است بلافائده است این فارق بله بحث بخصوص امامیه و معتزله که قائل به مصلحت و مفاسد می باشد مانعی ندارد.

دوم آنکه احکام شرعیه تماما علی نحو قضایای حقیقت می باشند که انشاءاند بر موضوع مقدر و بعد از تحقق موضوع خارجا با شرایط آن محال است فعلی نباشد پس قضیه حقیقت دو مرحله دارد انشائی و فعلی و حکم اقتضائی که مصنف بیان نمود ما نداریم.

سوم از اشکالات آنکه کذب یکی از دو دلیل مطلقا موجب نمی شود که باب تعارض باشد همچنان که مصنف بیان نمود بلکه اشتباه حجه بلا حجت هم یک قسم از آنها است ولی حکم آنها مختلف است و معنای اشتباه حجه بلا حجت

سقوط امر بمجمع امر و نهی بناء علی جواز اجتماع

العاشر انه لا اشکال فی سقوط الامر و حصول الامتثال باتیان المجمع بداعی الامر علی الجواز مطلقا و لو فی العبادات و ان کان معصیه للنهی ایضا و کذا الحال علی الامتناع مع ترجیح جانب الامر الا انه لا معصیه علیه.

و اما علیه و ترجیح جانب النهی فیسقط به الامر به مطلقا فی غیر العبادات لحصول الغرض الموجب له.

آنست که نظیر روایت موثق بغیر موثق مشتبه شود که یکی واجد شرایط حجت است و دیگری بدون شرایط و حکم آنها خواهد آمد ان شاءالله تعالی و حاصل کلام مصنف آن شد در امر هشتم و نهم که در باب اجتماع امر و نهی مقتضی و مصلحت و مفسده در دو حکم باید باشد بنا بر اجتماع ولی بنا بر امتناع باب تعارض است یکی از مقتضیین یا مصلحت و یا مفسده دار است و همین فارق بین اجتماع و تعارض است و بعضی از اعلام فارق بین دو باب جهت تعلیلی و تقییدی قرار داده که اگر جهت تقییدی شد باب اجتماع است و جهت تعلیلی اگر شد غیر اجتماع است کما لا یخفی.

قوله العاشر انه لا اشکال الخ:

دهم از امور در ثمره اجتماع امر و نهی و امتناع آن است اشکالی نیست در سقوط امر حاصل شدن امتثال به آوردن مجمع را بداعی امر بنابراین که جایز بدانیم اجتماع امر و نهی را مطلقا اگر مجمع عبادت باشد مثل صلاه در دار غصبی در این حال اگر قائل به اجتماع امر و نهی شدیم هم عبادت صحیح است و معصیت هم نموده و هیچ کدام از این دو حکم سرایت به یکدیگر نکرده است و همچنین حال امتناع بر امر و نهی اگر قائل شدیم و ترجیح بدهیم جانب امر را در این حال عبادت صحیح است و معصیت هم نکرده است مکلف.

قوله و اما علیه و ترجیح جانب النهی الخ اما بنا بر امتناع که اگر ما امتناعی شدیم و طرف نهی را مقدم دانستیم

صحیح بودن عمل جاهل قاصر بدون مقصر در مقام

و اما فیها فلا مع الالتفات الی الحرمه او بدونه تقصیرا فانه و ان کان متمکنا مع عدم الالتفات من قصد القربه و قد قصدها الا انه مع التقصیر لا یصلح لان یتقرب به اصلا فلا یقع مقربا و بدونه لا یکاد یحصل به الغرض الموجب للامر به عباده کما لا یخفی و اما اذا لم یلتفت الیها قصورا و قد قصد القربه باتیانه.

چون قبلا گذشت که اگر کسی امتناعی شد در مورد و مجمع یک حکم بیشتر نیست یا وجوب یا حرمت بنا بر اینکه حرمت مقدم باشد در این حال اگر مجمع را آورد مأمور به ساقط شده است در غیر عبادات چون غرضی که از برای مأمور به بوده آن غرض حاصل شده و لو به حرمت باشد مثلا اگر مولا امر کرد که لباس را بشوی و نهی کرد که از این آب نشوی آن را ولی مکلف این آبی که حرام بود لباس را با آن شست تطهیر لباس که غرض از امر لباس بود حاصل شده است و لو معصیت هم نموده مکلف.

قوله و اما فیها فلا الخ:

یعنی در عبادات به التفات به حرمت چه حکم باشد یا موضوع در اینجا عبادت صحیح نیست و همچنین عبادت صحیح نیست در جائی که بدون التفات باشد چه موضوع باشد و چه حکم حالی که تقصیر در آنها کرده باشد و مکلف مقصر باشد در این حال و لو التفات هم ندارد و غافل است از حکم یا موضوع ولی باز عبادت صحیح نیست بجهت آنکه درحالی که التفات ندارد و غافل است و لو متمکن از قصد قربت می باشد و قصد قربت هم نموده در عبادت الا آنکه این شخص مکلف چون مقصر است این فعل آن متقرب الی اللّه ممکن نیست باشد و بدون قصد قربت ممکن نیست حاصل شود غرضی که سبب شده از برای امر بآن فعل از برای عبادت کما لا یخفی.

و حاصل آنکه جاهل بحکم یا موضوع دو قسم داریم یا جاهل قاصر است یا مقصر جاهل مقصر بنا بر قول مصنف چه ملتفت باشد و چه غیر ملتفت چه در

فالامر یسقط لقصد التقرب بما یصلح ان یتقرب به لاشتماله علی موضوع باشد و چه در حکم عمل جاهل مقصر مطلقا صحیح نیست در عبادات.

مخفی نماند برای توضیح مطالب مصنف مختصری از مصالح احکام و مفاسد را بیان کنیم پس می گوییم یا احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد نیستند در موضوعات خود کما آنکه اشعری ها از اهل تسنن قائل اند و یا آنکه تابع مصالح و مفاسد می باشند کما یقول به العدلیه و الامامیه و بعض اهل تسنن کما آنکه حق همین است

در این حال مصالح و مفاسد اشیاء تابع علم و جهل مکلف نیست کما آنکه در خارج بهمین قسم است مثلا سم قاتل است و لو شخص خورنده جاهل باشد و آب رفع عطش می کند و لو بلااختیار و بدون علم باشد و در این حال فعل حسن است اگر مصلحت داشته باشد و قبیح است اگر مفسده داشته باشد و اگر تعارض پیدا کرد حکم تابع اقوی ملاکین می باشد و لو مکلف جاهل باشد مثل ما نحن فیه که مفسده اقوی و فعل حرام است هیچ مصلحتی ندارد و لذا عمل عبادی باطل است در محل نزاع

قسم دیگر حسن و قبح فاعلی می باشد باین معنی که مجرد مصلحت و مفسده واقعی کفایت نمی کند در حسن و قبح و وجوب و حرمت بلکه علم و جهل مکلف دخیل است و لذا اگر مکلف علم پیدا کرد که این شخص دشمن مولا است و او را کشت ممدوح است عند العقلاء و لو مقتول دوست مولا باشد و بالعکس و از آنجا است که تا اوامر و نواهی مولا منجز نباشد ثواب و عقاب ندارد و لو ثواب انقیادی هم می دهند و اما ما نحن فیه در جاهل قاصر چون مکلف علم به مفسده واقعیه ندارد از این جهت نهی منجز نیست و قصد مصلحت واقعی را نموده و در واقع مکلف هم حسن فعلی دارد چون فعل دارای مصلحت است و لو مفسده اقوی از آن باشد و هم حسن فاعلی دارد چون یقین دارد که فعل را مولا خواسته کما لا یخفی

قوله فالامر یسقط لقصد التقرب الخ بنا بر بیانی که نمودیم جاهل قاصر امر او ساقط می شود چون قصد تقرب نموده

المصلحه مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمته قصورا فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعا و ان لم يكن امتثالا له.

بناء على تبعيه الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعا.

لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن او القبح لكونهما تابعين لما علم است به چیزی که صلاحیت دارد که مقرب واقع به شود چون فعل مشتمل است بر مصلحت از این جهت حسن فعلی دارد و صدور این فعل حسن است و حسن فاعلی هم دارد چون فرض آنست که جاهل به حرمت واقعی است قصورا پس غرض از امر ساقط می شود و اگرچه امتثال نیست در این مورد چون امر فعلی ندارد بلکه امر خیالی دارد

قوله بناء على تبعيه الاحكام لما هو الاقوى الخ این مطلبی که بیان نمودیم که جاهل قاصر فعل او مسقط غرض می شود و لو امتثال نیست بنا بر آنست که مصالح و مفاسد در واقع تأثیر داشته باشند که اگر فعل مصلحت بدون مفسده دارد واجب است و اگر مفسده ای بدون مصلحت داشته باشند حرام است و اگر مصلحت و مفسده آن بنحو الزام نباشد مستحب و مکروه می باشد و اگر مساوی باشد مباح و احکام خمسه از بیان ما ظاهر می شود و اگر این مصلحت و مفسده یکی اقوی باشد کما در ما نحن فیه که مفسده اقوی از مصلحت می باشد در این حال اقوائیت مفسده اثری ندارد برای مکلف چون علم بخلاف آن دارد قصورا و از این جهت آن مصلحتی که آن فعل دارد مسقط غرض مولا می شود و محبوبیت ذاتی دارد نظیر اهم و مهمی که در باب ترتب و ضد گذشت که فعل مهم و لو امر ندارد بنا بر آنکه ترتب صحیح نباشد ولی دارای مصلحت است و مسقط غرض است کما آنکه این قول را مصنف قبول نمود کما لا یخفی

قوله لا لما هو المؤثر منها فعلا الخ این مطلبی که گفتیم عمل جاهل مسقط غرض است در جائی است که تأثیر

منهما کما حقق فی محله.

مع أنّه یمکن ان یقال بحصول الامتثال مع ذلک فان العقل لا یری تفاوتا بینه و بین سائر الافراد فی الوفاء بغرض الطبیعه المامور بها.

مدرک صحت عمل جاهل قاصر و امر شرعی آن

و ان لم تعمه بما هی مامور بها لکنه لوجود المانع لا لعدم المقتضی و تأثر را بمصالح و مفاسد واقعیه قرار دهیم و لو مکلف علم به آنها نداشته باشد و اما اگر قائل شدیم به اینکه مجرد مصالح و مفاسد واقعیه حکمی نمی آورد و الزامی در آنها نیست بلکه در وقتی که علم به آنها پیدا کردیم وجوب و حرمت می آید در این حال عمل جاهل قاصر امر هم دارد چون علم دارد که فعل او مصلحت دارد مصلحت الزامی و حسن فاعلی هم دارد از این جهت مامور به هم می باشد و لو در واقع مفسده اقوی باشد از مصلحت چون مادامی که علم بآن ندارد اقوائیت اثری ندارد کما لا یخفی

قوله مع أنّه یمکن ان یقال الخ در این مورد ممکن است ما بگوئیم که فرد مزاحم را مکلف می آورد نه مجرد حصول غرض است از او بلکه امتثال هم نموده است باین معنی که این فرد امر هم دارد و این فرد با افراد دیگر در وفاء بغرض فرقی ندارد و چون فرض آنست که مأمور به که طبیعت باشد امر دارد و افراد مباح دیگر مأمور به می باشند و قصد امر مطلق طبیعت را می نماید و این فرد مزاحم را ایجاد می کند از این جهت مأمور به هم می باشد چون انطباق طبیعت بر افراد خودش قهری است و مجری بودن آن فرد برای اسقاط امر عقلی است

قوله و ان لم تعمه بما هی مامور بها الخ یعنی این فرد مزاحم و لو امر فعلی ندارد نظیر باب اهم و مهم بنا بر امتناع ترتب مهم مثل صلاه در وقت وجوب ازاله امر فعلی ندارد این صلاه ولی اصل طبیعت صلاه مأمور به می باشد و قصد آن امر طبیعت را می نماییم و این فرد مهم را بقصد آن امر می آوریم پس این فردی را که مزاحم است نه برای مانع شرعی باشد

و من هنا انقدح انه یجزی و لو قیل باعتبار قصد الامتثال فی صحه العباده و عدم کفایه الاتیان بمجرد المحبوبیه کما یکون کذلک فی ضد الواجب حیث لا یکون هناک امر یقصد اصلا.

بلکه مانع عقلی است مخفی نماند که مانع برای مأمور به دو قسم است یک مانع شرعی داریم نظیر صلاه در اجزاء حیوان غیر مأکول اللحم و این مانع که از شارع رسیده است همچنانی که ممکن است با وجود مقتضی مانع از صلاه باشد ممکن است اصلا مقتضی نداشته باشد و از این جهت می گوییم که مانع شرعی دلالت بر وجود مقتضی نمی کند و عمل مطلقا باطل است بخلاف مانع عقلی مثل ما نحن فیه و باب اهم و مهم در این موارد و لو فرد مهم یا ما نحن فیه که فرد مزاحم باشد امر فعلی ندارد از طرف شارع ولی بلا اشکال می دانیم که فرد خارجی دارای مقتضی است مثل فرد مهم در باب ضد یا در این جائی که فرد مزاحمی که باب مفسدۀ اقوی می باشد از این جهت در این مورد مقتضی در فعل خارجی موجود است و مانع فقط مانع عقلی است نه شرعی کما آنکه بیان نمودیم کما لا یخفی

قوله و من هنا انقدح الخ از بیانات ما معلوم شد فرد مزاحمی که ما نحن فیه می باشد مجزی است و امر هم دارد بآن معنائی که بیان نمودیم و اگر کسی قائل بشود که محبوبیت ذاتی برای عبادیت کافی نیست و حتما قصد امر می خواهیم

با بیان ما معلوم شد که فرد مزاحم امر هم دارد کما آنکه در باب ضد مثل ازاله و صلاه بیان نمودیم که امر ترتبی ندارد ولی امری که متعلق باصل طبیعت است و قصد امر طبیعت را می نماید و این فرد مهم را بقصد همان امر امتثال می کند مخفی نماند که قبلا در باب ترتب گذشت که فعل مهم مثل صلاه امر ترتبی هم دارد فراجع

حق آنست که تعارض و تزاحم احکام در حکم فعلی است

و بالجمله مع الجهل قصورا بالحرمه موضوعا او حکما یکون الاتیان بالمجمع امتثالا و بداعی الامر بالطبیعه لا محاله غایه الامر انه لا یکون مما یسعه بما هی مامور بها لو قیل بتزاحم الجهات فی مقام تاثیرها للاحکام الواقعیه و اما لو قیل بعدم التزاحم الا فی مقام فعلیه الاحکام لکان مما یسعه و امتثالا لامرها بلا کلام.

و قد انقدح بذلک الفرق بین ما اذا کان دلیلا الحرمه و الوجوب

قوله و بالجمله مع الجهل قصورا الخ حاصل آنکه جاهل قاصر چه جهل بموضوع باشد مثل آنکه حکم را می داند حرام است ولی موضوع را جهل بآن دارد یا بالعکس که موضوع را می داند ولی جهل بحکم دارد در این موارد آوردن این فردی که مجمع مصلحت و مفسده است.

این فرد را امتثال نموده است و بقصد اصل امر به طبیعت آن را آورده است غایت امر آنست که این فرد مزاحم از افرادی است که امر فعلی بآن متعلق نیست و مأمور به فعلی نیست اگر قائل شویم که تزاحم جهات و تأثیر و تأثرات در مصالح و مفاسد در احکام واقعیه است علم و جهل در آنها مدخلیتی ندارد اما اگر قائل شویم که مصالح و مفاسد واقعیه الزامی ندارند و مزاحم یکدیگر نمی باشد مگر در مقام فعلیت احکام و در آنجائی که علم به یکی از آنها پیدا کنیم در این حال آن معلوم منجز می شود و در این حال فرد مزاحم امر فعلی هم دارد و امتثال این فرد برای امر فعلی است بلا کلام و حق آنست که تمام احکام شرعیه مادامی که فعلیت پیدا نکند تعارض و تزاحمی ندارند بلکه در مقام اثبات ما می فهمیم که کدام اهم و کدام مهم است و تعارض و تزاحم در بین اطلاقات است نه احکام انشائیه کما آنکه بیان مفصل آن خواهد آمد ان شاءالله تعالی کما آنکه قبلا ما بیان کردیم مصالح و مفاسد واقعیه و علمیه را.

قوله و قد انقدح بذلک الخ:

از بیانات ما ظاهر شد در آنجائی که دلیل حرمت و وجوب متعارضین باشند

متعارضین و قدم دلیل الحرمه تخییرا او ترجیحا حیث لا یکون معه مجال للصحه اصلا و بین ما اذا کانا من باب الاجتماع و قیل بالامتناع و تقدیم جانب الحرمه حیث یقع صحیحا فی غیر مورد من موارد الجهل و النسیان لموافقته للغرض بل للامر.

و من هنا علم ان الثواب علیه من قبیل الثواب علی الاطاعه لا الانقیاد و مجرد اعتقاد الموافقه.

و مقدم کنیم دلیل حرمت را یا حرمت تخییری یا ترجیحی در این مواردی که متعارضین است و حرمت را مقدم داشتیم اصلا مجالی برای صحت عمل نیست و مطلقا عمل باطل است چه جاهل قاصر باشد چه مقصر و چه ناسی و غیره چون باب متعارضین است و قبلا بیان نمودیم که باب اجتماع باب تزاحم است و وجوب و حرمت هر دو مقتضی دارد مثل صلاه در دار غصبی که هم مفسده دارد و هم مصلحت و اگر قائل به حرمت شدیم و جانب حرمت را مقدم نمودیم عمل صحیح است در موارد جهل بحکم یا موضوع در جاهل قاصر و همچنین نسیان چه نسیان بحکم و چه نسیان بموضوع در این موارد در فرد مزاحم مسقط غرض مولا است بلکه امر هم دارد بآن معنی که بیان نمودیم.

قوله و من هنا علم ان الثواب الخ از بیان ما معلوم شد که فرد مزاحم ثوابی که بر او داده می شود ثواب بر اطاعت است چون واقعا امر دارد بآن معنائی که بیان نمودیم و امتثال امر ثواب دارد نه ثواب،ثواب انقیادی و مجرد اعتقاد باشد نظیر ثواب در مستحبات و مکروهات که دلیل معتبر شرعی بر آنها نداشته باشیم چون ثواب آنها من باب احتیاط و انقیاد است کما لا یخفی.

مقدماتی که مصنف بیان می کند برای امتناع اجتماع

و قد ظهر بما ذکرناه وجه حکم الأصحاب بصحه الصلاه فی الدار المغصوبه مع النسیان او الجهل بالموضوع بل او الحکم اذا کان عن قصور مع ان الجل لو لا الکل قائلون بالامتناع و تقدیم الحرمه و یحکمون بالبطلان فی غیر موارد العذر فلتکن من ذلک علی ذکر اذا عرفت هذه الامور فالحق هو القول بالامتناع کما ذهب الیه المشهور و تحقیقه علی وجه یتضح به فساد ما قیل او یمکن ان یقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال یتوقف علی تمهید مقدمات

إحداها انه لا ریب فی ان الأحکام الخمسه متضاده فی مقام فعلیتها و بلوغها الی مرتبه البحث و الزجر ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بین البعث نحو واحد فی زمان و الزجر عنه فی ذاک الزمان و ان لم یکن بینها مضاده ما لم تبلغ الی تلک المرتبه لعدم المنافاه و المعانده بین وجوداتها الانشائیه قبل البلوغ الیها کما لا یخفی فاستحاله اجتماع الامر و النهی فی واحد لا تکون من باب التکلیف بالمحال بل من جهه انه بنفسه محال فلا یجوز عند من یجوز التکلیف بغیر المقدور ایضا.

قوله و قد ظهر بما ذکرنا الخ از بیانات ما ظاهر شد که اصحاب و علماء امامیه حکم به صحت صلاه نمودند در دار مغصوبه با نسیان یا جهل بموضوع بلکه جهل بحکم در جائی که جاهل قاصر باشد نه مقصر کما آنکه ما بیان کردیم با آنکه جل علماء اگر تمام آنها نباشند قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می باشند و حرمت را مقدم می کنند در مقام تعارض بااین حال حکم نموده اند به صحت صلاه جاهل قاصر و باطل بودن در غیر مواردی که ذکر کردیم بعد از آنی که ما مطالب را بیان نمودیم حق آنست که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم کما آنکه مشهور از علماء قائل باین مطلبند و تحقیق قول امتناع ما و فساد غیر از آنکه گفته شده است یا ممکن است گفته شود از استدلالات برای اقوال دیگر توقف دارد بر تمهید مقدماتی

اول آنکه شکی نیست که احکام خمسه از وجوب و حرمت و مستحب و مکروه و مباح این احکام تضاد یکدیگرند در مقام فعلیت و رسیدن آنها به مرتبه بعث و زجر بجهت آنکه ضروری است که منافات و معاندۀ تامه است بین بعث بطرف شیء واحد در زمان واحد و زجر از آن نمودن در همان زمان مثلا مولا بفرماید واجب است الآن در حجره باشی و در همین حال حرام است در حجرۀ بمانی در این مورد ممکن نیست اجتماع امر و نهی و اما احکام قبل از فعلیت آنها مضاده و معانده ندارند در مقام انشاء آنها قبل از آنی که برسد بمکلف این احکام

پس محال بودن اجتماع امر و نهی در واحد نه من باب تکلیف بمحال است بلکه نفس تکلیف محال است پس جایز نیست این تکلیف محال حتی نزد کسانی که تکلیف بغیر مقدور را جایز می دانند مثل:مثل قبلی که بیان نمودیم که واجب باشد برای تکلیف بودن در حجره و حرام باشد در آن حال در حجره ماندن که برگشت بطلب نقیضین می شود که طلب وجود و عدم را نموده است این دو حکم را مولای عاقل و حکیم ممکن نیست اراده بنماید که اینجا تکلیف محال است و اما تکلیف بمحال مواردی است که مکلف قدرت بر امتثال آن ندارد نظیر انقاذ غریقین در آن واحد که اگر ممکن بود که مکلف امتثال نماید هر دو تکلیف را بلا اشکال مولا هم خواسته است آن را کما لا یخفی.

بیان مراتب اربعه احکام اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی

مخفی نماند که از مطالب مصنف ظاهر می شود که احکام چهار مرتبه دارند اگرچه ما بیان نمودیم کرارا حکم دو مرتبه دارد انشاء و فعلی:

اول مرتبه اقتضاء یعنی هر شیء را که حکم بر او جاری است باید مصلحت یا مفسده داشته باشد قبل از حکم بنا بر قول عدلیه این مرتبه اسم آن را حکم نامیدن مسامحه و مجاز است بجهت آنکه مجرد مصلحت داشتن شیء یا مفسدۀ آن بدون جعل حکم بر او آن را حکم بنامیم مجاز است کما لا یخفی.

ثانیتها انه لا شبهه فی ان متعلق الاحکام هو فعل المکلف و ما هو فی الخارج یصدر عنه و هو فاعله و جاعله لا ما هو اسمه و هو واضح و لا ما هو دوم مرتبه انشاء و حکم انشائی که جعل بشود برآن مصلحت یا مفسده و این حکم انشائیه بلا اشکال در بین عقلا و دول دنیا متداول است و معروف است و همچنین در شرعیات همچنانی که در صدر اسلام جعل احکام شده بود ولی مقترن بمانع بود و فعلیت پیدا نکرد بلکه ممکن است دسته ای از احکام تا حال فعلیت پیدا نکرده باشد و برسد تا زمان ولی عصر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف کما آنکه قبلا ذکر نمودیم و این قسم احکام را احکام انشائیه می نامند و از خواص این احکام انشائیه آنست که اگر مکلف علم به آنها پیدا نمود واجب نیست امتثال آنها.

مرتبه سوم مرتبه حکم فعلی است باین معنی که مکلف تمام شرایط حکم امتثال را داراست امتثال بلوغ و عقل و غیره الا آنکه علم بآن احکام پیدا نکرده است و این مرتبه را احکام فعلیه می نامند که اگر علم بانها پیدا کرد.

مرتبه چهارم از احکام می شود و حکم فعلی متنجز می شود در حق مکلف و در این حال عذری برای مکلف در ترک احکام نیست که اگر مخالفت کرد مستحق عقاب خواهد بود بیان احکام اربعه را که بیان نمودیم بنا بر قول مصنف اگرچه قبلا هم ذکر شده بود ولی در اینجا هم برای توضیح مطالب مصنف مختصر آنها را ذکر نمودیم مخفی نماند بر آنکه احکام شرعیه یک امور اعتباریه ای بیشتر نیستند و بین آنها تضادی نیست و حقیقتا تضاد بین مصالح و مفاسد آنها است و مجازا می گوییم که بین آنها تضاد است کما لا یخفی.

قوله ثانیتها انه لا شبهه الخ دوم از مقدمات آنست که شبهه ای نیست که متعلق احکام شرعیه و موضوعات آن فعل مکلف است و آن چیزی که در خارج صادر می شود از مکلف که مکلف فاعل

عنوانه مما قد انتزع عنه بحیث لو لا انتزاعه تصورا و اختراعه ذهنا لما کان بحذائه شیء خارجا و یکون خارج المحمول کالملکیه و الزوجیه و الرقیه و الحریه و المغصوبیه الی غیر ذلک من الاعتبارات و الاضافات ضروره ان البعث لیس نحوه و الزجر لا یکون عنه و انما یؤخذ فی متعلق الاحکام آله للحاظ متعلقاتها و الاشاره الیها بمقدار الغرض منها و الحاجه الیها لا بما هو هو و بنفسه و علی استقلاله و حیاله.

آن چیزی است و جاعل آن می باشد پس در واقع متعلق احکام شرعیه فعل خارجی مکلف می شود نه اسم آن فعل و نه عناوینی که برآن فعل منطبق و منتزع از آن فعل خارجی می شود کما آنکه اوامر و نواهی بین عقلاء و عرف بهمین قسم است بجهت آنکه مصالح و مفاسد در افعال است نه در اسماء و عناوین.

مخفی نماند مراد از فعل خارجی که بیان نمودیم مثلا اگر مولا امر به صلات نمود آن صلاتی که در خارج موجود است آن مأمور به نیست چون تحصیل حاصل است و آن طبیعت صلاتی که در ذهن است آنهم مأمور به نیست چون اثری ندارد و به طبیعت صلاتی که بما هی هی آنهم منشأ اثری نیست با قطع نظر از وجود و عدم آن کما آنکه کرارا گذشت.

بلکه قسم چهارم که طبیعت صلاه را وجود خارجی بدهد بآن مکلف آن مأمور به است و برای توضیح مطلب مصنف در اسم و عنوان مثلی بیان کنیم و آن آنست که زیدی که در خارج موجود است یک اسم برآن منطبق است که مثلا اسم آن زید است و عنوان ذات برآن منطبق است که ذات آن حیوان ناطق است یا عنوان ذاتی یعنی منطبق است بر او حیوان تنها یا ناطق تنها که هریک از این ها را ذاتی می نامند و یا آنکه این زید متصف است بصفاتی که آن صفات در خارج وجود دارد نظیر آنکه زید ضارب است آکل است و شارب است و امثال این ها که این عناوین برآن منطبق است.

قسم چهارم عناوین دیگری برآن منطبق است که زید در خارج زوج است یا رق است یا حراست و امثال آنکه انتزاع می شود از آن زوجیت یا رقیت و حریت و همچنین مغصوبیت از عمل غصبی این عناوین قسم چهارم که ذکر نمودیم این ها وجود خارجی ندارند فقط منشأ انتزاع که نفس زید باشد یا تصرف خارجی غصبی که مغصوبیت از آن منتزع می شود وجود خارجی را دارد.

در اینجا مصنف می فرماید متعلق احکام آن فعل مکلف خارجی است که بیان نمودیم نه اسم فعل و نه عناوینی که انتزاع می شود از آن فعل به قسمی که اگر منتزع نشود تصور آنها و اختراع ذهنی پیدا نکند هرآینه بحذاء او و مقابل او شیء خارجا نیست و اصطلاحا آنهائی که در خارج ما به حذاء ندارد خارج محمول می نامند مثل ملکیت و زوجیت و رقیت و حریت و مغصوبیت و غیر ذلک از اعتبارات و اضافاتی که بفعل خارجی نسبت داده می شود و ضروری است که بعث در اوامر یا زجر در نواهی این اسماء و عناوین نمی باشند بلکه متعلق اوامر و نواهی مسمیات و معنونات خارجیه می باشد این اسماء و عناوین در متعلق احکام گرفته شده اند من باب آلیت و طریقیت به آنچه که در خارج است و اشاره است این اسماء و عناوین بآن منویات خارجیه و این اسماء و عناوین متعلق اوامر و نواهی می شود بقدری که غرض از آن امر و نهی می باشد

مثلا یک وقتی مولا امر می کند جئنی بماء که متعلق ماء است و لو شور باشد یا گرم باشد و غیره و بعضی موارد مولا امرش به جئنی بماء بارد می باشد که غرض متعلق ماء نیست بلکه ماء بارد می باشد و حاصل آنکه احتیاج باین اسماء و عناوین که داریم این ها طریقیت دارند بفعل خارجی مکلف و حقیقتا مامور به آن فعل خارجی است که بیان نمودیم نه این اسماء و عناوین بما هو هو و بنفسه و استقلالا مامور به باشد پس بنابراین تصرف خارجی مکلف که یک حرکت بیشتر نیست آن تصرف واجب است من باب صلاتیت و حرام است من باب غصبیت

تعدد عناوین مختلفه موجب تعدد معنون خارجی نمی شود

ثالثتها انه لا یوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون و لا تنثلم به وحدته فان المفاهیم المتعدده و العناوین الکثیره ربما تنطبق علی الواحد و تصدق علی الفارد الذی لا کثره فیه من جهه بل بسیط من جمیع الجهات لیس فیه حیث غیر حیث وجهه مغایره لجهته اصلا کالواجب تبارک و تعالی فهو علی بساطته و وحدته.

و احدیته تصدق علیه مفاهیم الصفات الجلالیه و الجمالیه له الأسماء الحسنی و الامثال العلیا لکنها باجمعها حاکیه عن ذاک الواحد الفرد الأحد

عباراتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر

در دار غصبی و آن تصرف خارجی مورد امر و نهی می شود نه عنوان غصبیت و نه عنوان صلاتیت و غیر ذلک که بیان نمودیم

قوله ثالثتها انه الخ سوم از مقدمات آنست که تعدد وجه و تعدد عنوان سبب نمی شود که معنون و ذی الوجه متعدد باشد و این تعدد عناوین از بین نمی برد وحدت معنون را بجهت آنکه مفاهیم متعدده و عناوین کثیره بعض موارد منطبق است بر واحد و صادق است برآن فردی که کثرت در او نیست از هیچ جهتی و آن فرد واحد بسیط من جمیع الجهات است که در او حیث و جهتی مغایر جهت دیگری نیست نظیر واجب تعالی با اینکه بسیط است من جمیع الجهات و وحدت او و احدیت آن بااین حال صادق است بر ذات اقدس الهی مفاهیم صفات جلالیه که صفات ثبوتیه باشند و صفات جمالیه که صفات سلبیه باشند له الاسماء الحسنی و الامثال العلیا

لکن این اسماء ذات اقدس الهی بتمام آنها و تمام مفاهیم صفات ثبوتیه و سلبیه تمام این ها حاکیند از آن واحد فرد احد که خالی است از جمیع جهات و از تمام حیثیات و منزه است از تمام جهات(عباراتنا شتی و حسنک واحد* کل الی ذاک الجمال یشیر

)

حاصل مقدمه سوم آنست که همچنان که صفات و اسماء زیادی چه به ثبوتیه و چه

ص:44

سلبیه بر ذات قدس الهی صادق است و کثرت این ها و تعدد این عناوین سبب نمی شود که ذات معنون و ذات اقدس الهی چند چیز باشد بلکه با این تعدد ذات اقدس الهی به وحدت خود باقی است همچنین ممکن است در مخلوقات نظیر انسان و غیر انسان اسماء و عناوین متعدده ای بر یک شیء صادق باشد ولی آن شیء و آن معنون متعدد نباشد مثلا حرکتی که در صلاه پیدا می شود در دار غصبی و همچنین حرکت غصبیه در آن دار یک حرکت است و لو عناوین زیاد برآن منطبق باشد مثل حرکت صلاتیه و حرکت غصبیه و غیره و حاصل آنکه تعدد عنوان و اسم سبب نمی شود که مسمی و معنون هم متعدد باشد

رد مصنف در عناوین مختلفه خارجیه در واحد شخصی

مخفی نماند این مقدمه سوم که مصنف بیان نمود در جائی که صفات عین موصوف باشد نظیر صفات ذاتیه اقدس الهی مثل علم و قدرت که عین ذات است البته این مطلب درست است که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود اما در مخلوقات این مطلب درست نیست چون زیدی که در خارج موجود است و عناوین و متعدده ای برآن صادق است مثل آنکه عالم است و قادر است و آکل است و ضاحک است و امثال این ها

این عناوین متعدده که منشأ آنها در خارج وجود دارد نه آنست که منشأ تمام آنها یک چیز باشد بلکه هرکدام از این عناوین صدق آنها بواسطۀ تلبس ذات است به مبدأ و مبادی این عناوین بالوجدان متعدد است نه آنکه متحد باشد مثلا عنوان عالم بودن زید که بر او صادق است بواسطۀ تلبس ذات است بعلم و عنوان آکل بودن او که صادق است به واسطه تلبس ذات است به اکل نمی شود گفت که علم و اکل این دو مبدأ یک چیزند و همچنین سایر عناوین کما لا یخفی و این قیاس مصنف در این مقدمه سوم قیاس مع الفارق است کما لا یخفی

باب اجتماع توقف بر اصاله الوجود یا ماهیت ندارد

رابعتها انه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحد الا ماهیه واحده و حقیقه فارده لا یقع فی جواب السؤال عن حقیقته بما هو الا تلک الماهیه فالمفهومان المتصادقان علی ذاک لا یکاد یکون کل منهما ماهیه و حقیقه کانت عینه فی الخارج کما هو شأن الطبیعی و فرده فیکون الواحد وجودا واحدا ماهیه و ذاتا لا محاله فالمجمع و ان تصادفا(ق ظ)علیه متعلقا الامر و النهی الا انه کما یکون واحدا وجودا یکون واحدا ماهیه و ذاتا و لا یتفاوت فیه القول باصاله الوجود او اصاله الماهیه.

و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فی المسأله علی القولین فی تلک المسأله کما توهم فی الفصول کما ظهر عدم الابتناء علی تعدد وجود الجنس و الفصل فی الخارج و عدم تعدده ضروره عدم کون العنوانین المتصادقین علیه من قبیل الجنس و الفصل له و ان مثل الحرکه فی دار من ای مقوله کانت لا یکاد یختلف حقیقتها و ماهیتها و یتخلف ذاتیاتها وقعت جزء للصلاه او لا کانت تلک الدار مغصوبه او لا.

رابعتها انه لا یکاد الخ

چهارم از مقدمات آنست که شیء که در خارج موجود است بوجود واحد آن شیء یک ماهیت واحده دارد و یک حقیقت فارده می باشد نه آنکه دو ماهیت در خارج باشد و یا دو وجود باشد و واقع نمی شود در جواب سؤال از حقیقت آن بما هو الا حقیقت واحده و ماهیت فارده.

مثلا اگر سؤال بشود از زیدی که در خارج موجود است از حقیقت آن جواب آن گفته می شود حیوان ناطق که جواب آن بجنس قریب و فصل قریب گفته شده است و ممکن نیست دو جنس قریب و دو فصل قریب در عرض هم بر زید صادق باشد تا آنکه زید دو ماهیت و دو حقیقت باشد کما آنکه در محل خودش محقق است و ثابت است.

پس دو مفهومی که صادق باشند مثلا بر زید یا غیر زید این هر دو مفهوم ممکن نیست هرکدام ماهیت غیر دیگری باشد و حقیقت دیگری باشد بلکه در خارج یک فرد از کلی طبیعی است و این واحد موجود واحد است پس مجمع مثل حرکتی که در دار غصبی موجود می باشد اگرچه صادق است برآن حرکت که این حرکت متعلق امر است باعتبار اینکه در ضمن صلاه پیدا می شود و متعلق نهی است چون در ضمن غصب پیدا می شود و این عناوین و مفاهیم و لو برآن حرکت صدق آنها متعدد است ولی در خارج آن یک حرکت واحد است و یک ماهیت بیش ندارد.

و تفاوتی در این بیانی که نمودیم نیست بین آنکه قائل به اصالت الوجود بشویم یا اصالت الماهیه و معنای اصالت الوجود یا اصاله الماهیه قبلا گذشت چون در خارج یک وجود بیشتر ندارد یا یک حقیقت کما آنکه بیان نمودیم.

از بیان ما ظاهر شد که قول بجواز یا امتناع مبتنی بر اصالت الوجود یا اصالت الماهیه نیست کما آنکه توهم نموده است مرحوم صاحب فصول در فصول که فرموده است.

اگر قائل باصاله الماهیه شدیم جایز است اجتماع امر و نهی چون در خارج دو ماهیتند

و اگر قائل باصاله الوجود شدیم باید امتناعی بشویم چون در خارج یک شیء واحد است که وجود واحد دارد و اجتماع امر و نهی در او برگشت باجتماع نقیضین می شود و همچنین مسئله اجتماع امر و نهی و عدم آن مبتنی بر این نیست که بگوئیم در خارج شیء واحد جنس و فصل آن دو وجود دارد که اگر دو وجود داشته باشند ممکن است یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی باشد و اگر یک وجود است ممکن نیست

جواب آنست که عناوینی که صادق است بر حرکت بر دار غصبی مثلا این ها جنس و فصلی بر او نمی باشد بلکه اضافات و عناوین می باشند پس حرکتی که در دار غصبی پیدا می شود از هر مقوله ای باشد حقیقت آن حرکت و ماهیت آن مختلف نمی شود بلکه یک حقیقت واحده است چه جزء صلاه واقع بشود این حرکت یا نه چه در دار غصبی واقع بشود یا نه در تمام این حالات آن حرکت یک موجود واحد است و لو عناوین متعدده برآن صادق باشد و عناوین متعدده جنس و فصل برآن نمی شود کما لا یخفی

مخفی نماند مقدمه چهارم را که مصنف بیان نموده است برای دو جهت است یک جهت آنکه اگر قائل باصاله الماهیه شدیم کما آنکه صاحب فصول گفته قائل باجتماع امر و نهی هم می شویم چون در خارج دو ماهیت تحقق دارد جهت دوم آنکه جنس و فصل در خارج اگر متمایز باشند و از هم جدا باشند وجودا آنها ایضا قائل بجواز می شویم چون دو موجودند در خارج غایه لامر دو وجود انضمامی یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی می شود و در غیر این دو صورت قائل بامتناع خواهیم بود کما آنکه گذشت

جواب مصنف در جهت اول اگر مراد این باشد که شیء که موجود است در خارج یک جنس و فصل قریبین بیشتر ممکن نیست داشته باشد که اگر بیش از این داشته باشد که دو حقیقت و دو ماهیت می شود این مطلب در ذات و ذاتیات صحیح است اما در اعراض که در خارج وجود دارند در آنها ممکن نیست باشد

مثلا زیدی که موجود است در خارج صدق عنوان عالم و عادل و ضاحک و امثال آن بر او می شود و ممکن نیست بگوئیم مبدأ عالم بودن او که علم است و همچنین عادل بودن او که ملکهٔ عدالت است و ضاحک بودن او ضحک است و امثال آن این مبادی در ضمن زید وجود دارد بلا اشکال و ممکن نیست بگوئید این مبادی

در خارج یک شیء واحدند

پس ممکن است شیء واحد وجود متعددی داشته باشد وجود انضمامی و ماهیت مختلفه دارا باشد بوجود واحد کما آنکه در مقدمه سوم مختصر آن را بیان نمودیم و اما شبه جنس و فصل که در خارج متمایز و وجود مستقلی داشته باشند البته ممکن نیست چون جنس و فصل این ها اجزاء عقلی شیء می باشند که مثل انسان را عقل تجزیه و تحلیل می کند آن را بانه حیوان ناطق.

فرق بین جنس و فصل و هیولا و صورت در خارج

بله ترکیب خارجی که فصل مبدل بصورت می شود و جنس مبدل بهیولا و ماده می شود در خارج این ماده و صورت وجود خارجی دارند وجود انضمامی به قسمی که ماده و صورت ممکن نیست یکی از آنها را حمل بر دیگری کنیم که بگوئیم المادہ صورہ و الصورہ مادہ تباین خارجی دارند ولی جنس و فصل که اجزاء عقلی اشیاء می باشند حمل یکی از آنها بر دیگری صحیح است که بگوئیم الناطق حیوان و بعض الحیوان ناطق کما لا یخفی.

و اما ما نحن فیه مثل حرکتی که در دار غصبی واقع می شود البته عناوین صلاتیت و غصبیت جنس و فصل آن نمی باشد چون نسبت بین جنس و فصل قریب عام و خاص مطلق است مثل انسان و حیوان و نسبت بین صلاه و غصب عام و خاص من وجه است

از این جهت این عناوین جنس و فصل آن حرکت خاصه نمی باشند و اشکالی نیست بالوجدان که یک حرکت خاصه است که عنوان صلاتیت و عنوان غصبیت برآن منطبق است و این یک حرکت خاصه ممکن نیست مورد امر و نهی مولا واقع شود چون طلب مولا در این مورد طلب وجود و عدم است که جمع بین نقیضین است از این جهت می گوییم صلاه در دار غصبی سجده آن صلاه توقف دارد در تصرف در دار غصبی و این تصرف یک حرکت بیش نیست و ممکن نیست مورد امر و نهی واقع

مدرک امتناعیها که واحد شخصی مورد امر و نهی نمی شود

اذا عرفت ما مهدناه عرفت ان المجمع حیث کان واحدا وجودا او ذاتا کان تعلق الامر و النهی به محالا و لو کان تعلقهما به بعنوانین لما عرفت من کون فعل المکلف بحقیقته و واقعیته الصادره عنه متعلقا للاحکام لا بعناوینه الطاریه علیه و ان غائله اجتماع الضدین فیه لا تکاد ترتفع بکون الاحکام تتعلق بالطبائع لا الأفراد.

بشود چون سجدۀ در صلاه مجرد تماس محل سجود بر زمین نیست بلکه سنگینی و اعتماد بدن باید بر زمین واقع بشود

از این جهت می گوییم که امر و نهی مورد آنها یک شیء واحد می شود بلکه این ملاکی را که بیان نمودیم در سجده در قیام در صلاه هم خواهد آمد بنا بر آنکه هوی برای سجده و نهوض برای قیام جزء صلاه نباشد و مقدمه باشد و اگر جزء صلاه گرفتیم بلا اشکال آنها یک حرکت می باشد و تصرف در دار غصبی است

و اما اذکار صلاه تصرف در دار غصبی نیست کما لا یخفی و از این بیان ما جواب بعض اعلام داده می شود که حرکتی که در دار غصبی ایجاد می شود و موجود است از جهتی چون حرکت صلاتی است واجب است و از جهتی حرکت غصبی حرام است و در خارج دو حرکت موجود است غایه الامر وجود انضمامی دارند نه اتحادی جواب آنکه در خارج یک حرکت شخصی بالوجدان بیشتر نیست و عناوین برآن اگرچه متعدد است ولی ذات معنون یک حرکت شخصی بیشتر نیست کما لا یخفی.

قوله اذا عرفت ما مهدناه الخ بعد از آنی که مقدماتی را که بیان نمودیم شناختی آنها را می دانی که مجمع که صلاه در دار غصبی باشد آن حرکتی که در ضمن صلاه واقع می شود آن حرکت واحد است وجودا و ذاتا که یک حقیقت بیشتر نیست نه آنکه دو وجود یا دو حقیقت باشد و همان حرکت متعلق امر و نهی مولا واقع شود محال است چون حرکت شخصی

فان غایه تقریبه ان یقال ان الطبائع من حیث هی هی و ان کانت لیست الا هی و لا یتعلق بها الاحکام الشرعیه کالآثار العادیه و العقلیه الا انها مقیده بالوجود بحیث کان القید خارجا و التقید داخلا صالحه لتعلق الاحکام بها و متعلقا الامر و النهی علی هذا لا یکونان متحدین اصلا لا فی مقام تعلق البعث و الزجر و لا فی مقام عصیان النهی و اطاعه الامر باتیان المجمع بسوء الاختیار.

اما فی المقام الاول فلتعددهما بما هما متعلقان لهما و ان کانا متحدین فیما هو خارج عنهما بما هما کذلک و اما فی المقام الثانی فلسقوط احدهما بالاطاعه و الآخر بالعصیان بمجرد الاتیان ففی ای مقام اجتمع الحکمان فی واحد.

است و لو متعلق امر و نهی عنوان صلاه و غصب است

ولی قبلا شناختی که آن چیزی که حقیقتا مورد امر و نهی مولا می شود آن فعل خارجی مکلف است و واقعیت آن فعل که صادر می شود از مکلف نه آن عناوین و اسماء که طاری و عارض می شود برآن فعل چون این عناوین و اسماء طریقیت دارند برای فعل مکلف که حقیقتا ان فعل مامور به است یا منهی عنه است کما لا یخفی

و اشکال اجتماع ضدین در این حرکت خارجی از بین نمی رود و اجتماع ضدین بحال خود باقی است و لو قائل بشویم که متعلق احکام طبایع می باشند نه افراد چون بعضی ها قائلند بجواز اجتماع امر و نهی و دلیل آنها آنست که مصنف بیان می کند.

قوله فان غایه تقریبه ان یقال الخ:

دلیل بعضی مجوزین آنست که طبایع اگرچه من حیث هی هی نفع و ضرری ندارند و متعلق احکام واقع نمی شوند نه متعلق احکام شرعیه و نه متعلق احکام

عادیه و عقلیه چون قبلا گذشت که مصالح و مفاسد در وجود فعل است و ماهیه شیء در عالم با قطع نظر از وجود و عدم آن هیچ مصلحت و مفسده ای ندارد الا آنکه این طبایع متعلق احکام واقع می شوند مقیدا بوجود خارجی به قسمی که قید خارج است از مورد امر و نهی ولی تقید داخل مأمور به است نظیر صلاه که مقید است به طهارت که نفس طهارت امر نفسی ندارد بلکه امر غیری دارد من باب مقدمه.

ولی تقید صلاه به طهارت آن جزء عقلی است و مأمور به شرعی است و قبلا گذشت که متعلق امر که طبیعی است چهار قسم تصور می شود قسم چهارم آن ایجاد طبیعت بود در خارج و در این حال طبیعت صلاحیت دارد که متعلق احکام واقع بشود و مورد امر و نهی واقع شود بنابراین متعلق اوامر و نواهی طبایع می باشند این دو طبیعت اصلا متحد نمی باشند نه در مقام بعث و زجر متحدند و نه در مقام امتثال و عصیان و اطاعت امر

مثلا مولا امر نموده است بصل و نهی نموده است از غصب اموال مردم در مقام انشاء این متعلق امر و نهی هیچ ربطی به همدیگر ندارند.

و همچنین در مقام امتثال مجمعی را که مکلف آورده است دو طبیعت است که یکی از آنها مأمور به است و دیگری منهی عنه و به سوء اختیاری خودش مکلف این ها را جمع نموده است پس در مقام اول که انشاء امر و نهی باشد متعلق امر صلاه است و متعلق نهی غصب است و هیچ ربطی به همدیگر ندارند اگرچه در خارج و در مقام امتثال این صلاه و غصب با همدیگر جمع می شوند بسوء اختیار مکلف و اما در مقام ثانی که در مقام امتثال مکلف باشد پس امر صلاتی ساقط می شود چون اطاعت نموده و نهی ساقط می شود چون عصیان آن را نموده است و مکلف هم اطاعت نموده و هم عصیان بمجرد آوردن آن مجمع با این بیانی که نمودیم در کجا جمع شدند دو تا حکم ضدین در واحد شخصی بلکه متعلق امر و نهی در خارج هم متعدد است نه واحد باشد کما لا یخفی.

و انت خبیر بانه لا یکاد یجدی بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون لا وجودا و لا ماهیه و لا تنثلم به وحدته اصلا و ان المتعلق للاحکام هو المعنونات لا العنوانات و انها انما تؤخذ فی المتعلقات بما هی حاکیات کالعبادات لا بما هی علی حیالها و استقلالها.

قوله و انت خبیر بانه لا یکاد الخ:

جواب از این شخصی که دلیل آورده است که ممکن است اجتماع امر و نهی چون عناوین آنها متعدد است و متعلق امر و نهی طبیعت است و آن طبیعت هم متعدد است.

جواب آنکه قبلا دانستی که تعدد عنوان سبب نمی شود که معنون هم متعدد باشد بلکه معنون در خارج یک وجود است بنا بر اصاله الوجود یا یک ماهیت است بنا بر اصاله الماهیه و در خارج دو وجود یا دو ماهیت ممکن نیست باشد که یکی از آنها مورد امر واقع بشود و دیگری مورد نهی و تعدد عناوین بر شیء خارجی مثل حرکت در دار غصبی که عنوان صلاتیت و عنوان غصبیت برآن حرکت منطبق است وحدت خارجی آن را از بین نمی برد و آن حرکت خارجی یک حرکت است.

قبلا بیان نمودیم در مقدمات که متعلق احکام معنونات و فعل خارجی می باشند نه عناوین و اسمائی که بر آنها اطلاق می شود و این عناوین و اسمائی که در متعلقات احکام گرفته شده است این ها حاکی هستند و طریقیت دارند به افعال مکلفین و حقیقتا مورد تکلیف فعل خارجی مکلف می باشد.

این عناوین و اسماء که ظاهرشان متعلقات تکلیفند مثل سایر عبادات می باشند که متکلم در مقام بیان و رساندن مطالب خود را بمخاطب لا بد در مقام بیان به الفاظ یک عنوانی یا یک اسمی یا یک عبارتی را بیان می کند تا آنکه واقع را بمخاطب برساند و بفهماند که اگر ممکن بود حقیقت و واقع را بمخاطب برساند بدون الفاظ عمل می نمود و این عناوین و اسماء و عبارات استقلالا این ها مورد نظر

رد قول مرحوم صاحب قوانین که فرد مقدمه طبیعت است

کما ظهر مما حققناه انه لا یکاد یجدی ایضا کون الفرد مقدمه لوجود الطبیعی المامور به او المنهی عنه و انه لا ضیر فی کون المقدمه محرمه فی صوره عدم الانحصار بسوء الاختیار.

و ذلک مضافا الی وضوح فساده و ان الفرد هو عین الطبیعی فی الخارج کیف و المقدمیه تقتضی الاثنینیه بحسب الوجود و لا تعدد کما هو واضح انه انما یجدی لو لم یکن المجمع واحدا ماهیه و قد عرفت بما لا مزید علیه انه بحسبها ایضا واحد.

متکلم نیست کما آنکه در بین عقلا و عرف همین معنا هست کما لا یخفی.

قوله کما ظهر مما حققناه الخ از این جوابی را که برای این مجوز دادیم ظاهر می شود جواب دیگری از دلیل آنهائی که یکی از مجوزین هستند مثل مرحوم محقق قمی که دلیل آورده برای جواز اجتماع امر و نهی دلیل آن آنست که فرد در خارج مقدمه برای وجود طبیعی مأمور به و یا طبیعی منهی عنه می باشد و مانعی ندارد که مقدمه واجب حرام باشد در صورت عدم انحصار و بسوء اختیار مکلف نظیر وسیله حرام در سیر حج که ضرر به صحت حج نمی زند و حج صحیح است اما در صورت انحصار اقوی الحکمین می باشد چه وجوب یا حرام کما لا یخفی.

قوله و ذلک مضافا الخ جواب از مرحوم محقق قمی آنست که فرد مقدمه وجود طبیعی در خارج ممکن نیست باشد و فرد خارجی عین طبیعی است در خارج و ممکن نیست فرد مقدمه وجود طبیعی باشد در خارج و از این جهت کل طبیعی حمل بر فرد می شود و می گویی زید انسان کیف مقدمه و ذی المقدمه در خارج باید دو موجود باشند.

مثلا صلاه با طهارت یا سیر الی الاعمال حج و اعمال حج این ها دو وجود

ادله مجوزین اجتماع امر و نهی مثل عبادات مکروه

اشاره

ثم إنّه قد استدل علی الجواز بامور.

منها انه لو لم یجز اجتماع الامر و النهی لما وقع نظیره و قد وقع کما فی العبادات المکروهه کالصلاه فی مواضع التهمه و فی الحمام و الصیام فی السفر و فی بعض الایام بیان الملازمه انه لو لم یکن تعدد الجهه مجدیا فی امکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بین الاحکام بما یوجب الامتناع من التضاد بداهه تضادها باسرها و التالی باطل لوقوع اجتماع الکراهه و الایجاب او الاستحباب فی مثل الصلاه فی الحمام و الصیام فی السفر و فی العاشوراء و لو فی الحضر و اجتماع الوجوب او الاستحباب مع الاباحه او الاستحباب فی مثل الصلاه فی المسجد او الدار.

دارند و ممکن نیست بگوئیم الطهاره صلاه یا الصلاه طهاره و همچنین السیر حج و بالعکس و مقدمه و ذی المقدمه در خارج دو وجود دارند بالوجدان ولی طبیعی با فرد خودش در خارج دو وجود ندارند و تقدم و تأخری ندارند بلکه وجود طبیعی در خارج عین فرد است کما آنکه این مطلب واضح است علاوه بر این ها دلیل مرحوم محقق قمی در جائی درست است که مجمع در خارج دو وجود باشد یا دو ماهیت و دانستی که فرد خارجی یک وجود دارد یا یک ماهیت است و لو عناوین آن متعدد باشد نظیر حرکت خارجی که در دار غصبی یک حرکت است و لو عنوان غصبیت و صلاتیت برآن منطبق است کما آنکه بیان نمودیم.

قوله ثم إنّه قد استدل الخ و ایضا دلیل آورده اند مجوزین اجتماع امر و نهی که اگر ممکن نبود اجتماع هرآینه واقع نمی شد در شریعت مقدسه و ادل دلیل وقوع آنست مثل عبادات مکروه نظیر صلاه چه واجب و چه مستحب در موضع تهمه و در حمام که وجوب یا مستحب و مکروه با هم جمع شدند و همچنین روزه در سفر یا در روز عاشورا چه در سفر و چه در

و الجواب عنه اما اجمالا فبانّه لا بد من التصرف و التأویل فیما وقع فی الشریعه مما ظاهره الاجتماع بعد قیام الدلیل علی الامتناع ضروره ان الظهور لا یصادم البرهان.

حضر جمع شده مستحب و مکروه در روزه و اگر تعدد جهت و تعدد عنوان کافی نبود در جواز اجتماع باید در این موارد مذکوره جمع بین دو حکم ممکن نباشد و کسی اشکال نکند که در موارد مذکوره وجوب یا مستحب یا مکروه است نه جمع بین وجوب و حرام باشد که محل بحث ما می باشد.

جواب آنکه احکام خمسه تماما با یکدیگر تضاد دارند نه فقط وجوب و حرام باشد حتی مباح با مستحب یا مکروه و مباح هم ممکن نیست جمع شود پس تالی که ممکن نیست دو حکم در یک مورد جمع شود باطل بجهت آنکه جمع شده است کراهت و وجوب یا استحباب و کراهت در مثل صلاه در حمام یا مستحب و مکروه در روزه سفر یا روز عاشورا و لو در حضر باشد و ایضا جمع شده وجوب و استحباب صلاه در مسجد یا استحباب با استحباب در مسجد در صلاه مستحبی یا وجوب یا مستحب یا مباح در صلاه در خانه کما لا یخفی.

قوله و الجواب عنه اجمالا الخ:

جواب از مواردی که مذکور شد آنست که لا بد و ناچار باید تصرف و تاویل کنیم در موارد مذکوره که ظهور در اجتماع دارد بعد از آنکه دلیل و برهان اقامه نمودیم بر امتناع بجهه آنکه ضروری است که ظهور مصادم و مقاوم برهان نمی شود یعنی در مواردی که مذکور شد یک ظهوری بیش نیست که موجب ظن است بر اجتماع و ادله امتناع برهان و یقینی است و قهرا به واسطه یقین باید دست از ظن برداریم.

و علی کل حال این مسئله مسلم است در اصول دین و در فروع دین که اگر یک مسئله ای اختلافی شد و یک طرف دلیل آن برهانی و یقینی است و طرف دیگر

مع ان قضیه ظهور تلک الموارد اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد و لا یقول الخصم بجوازه کذلک بل بالامتناع ما لم یکن بعنوانین و بوجهین فهو ایضا لا بد من التفصی عن اشکال الاجتماع فیها سیما اذا لم یکن هناک مندوحه کما فی العبادات المکروهه التی لا بدل لها فلا یبقی له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازه أصلا کما لا یخفی.

ظنی بلا اشکال ظن مقاومت با یقین و برهان نمی تواند بنماید و از بین می رود این جواب اول مصنف است از دلیل اجتماعیها.

قوله مع ان قضیه ظهور تلک الموارد الخ دلیل دوم مصنف از اجتماعیها آنست که در این مواردی را که ذکر نمودید اجتماع دو حکم است بعنوان واحد و جهت واحده و بحث ما که امتناعی هستیم با کسانی که قائل باجتماع می باشند در جائی است که به دو عنوان باشد نظیر صل و لا تغصب که نسبت بین آنها عام خاص من وجه است ولی موارد مذکوره مثل صل و لا تصل فی الحمام که نسبت بین آنها عام و خاص مطلق است و امر و نهی متعلق آنها یک شیء است.

در این موارد هم آنها باید جواب بدهند و هم ما مادامی که متعلق امر و نهی دو عنوان یا دو وجه نباشد پس در این موارد دلیل بر اجتماع امر و نهی نمی شود چون کسانی که قائل به اجتماعند این موارد را می گویند امتناعی ما هستیم خصوصا در آن عبادات مکروهه که بدل نداشته باشد نظیر صوم روز عاشورا که مکروه است و بدل هم ندارد چون روز بعد مستحب دیگری است روزه گرفتن آن پس این موارد دلیل بر مجوزین ممکن نیست باشد بلکه آنها هم باید جواب بدهند کما لا یخفی.

عبادات مکروه سه قسمت می شود

اشاره

و اما تفصیلا فقد اجیب عنه بوجوه یوجب ذکرها بما فیها من النقض و الابرام طول الکلام بما لا یسعه المقام فالاولی الاقتصار علی ما هو التحقیق فی حسم ماده الاشکال فیقال و علی اللّه الاتکال ان العبادات المکروهه علی ثلاثه اقسام.

احدها ما تعلق به النهی بعنوانه و ذاته و لا بدل له کصوم یوم العاشوراء و النوافل المبتدئه فی بعض الاوقات.

ثانیها ما تعلق به النهی کذلک و یکون له البدل کالنهی عن الصلاه فی الحمام.

ثالثها ما تعلق النهی به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجودا او ملازم له خارجا کالصلاه فی مواضع التهمه بناء علی کون النهی عنها لاجل اتحادها مع الکون فی مواضعها.

قوله و اما تفصیلا فقد اجیب الخ جواب سوم مصنف از ادله اجتماعیها تفصیلا می فرماید جواب داده شده است از آنها بر وجوهی که ذکر آن ادله و نقض و ابرام در آنها طول می کشد و اولی آنست که اقتصار کنیم بر آنچه که تحقیق در مطلب است و اصل ماده اشکال را از بین ببریم پس می گوییم و علی اللّه الاتکال عبادات مکروهه بر سه قسم است.

قسم اول آن عبادتی است که نهی متعلق بآن عبادت شده بعنوانه و ذاته و بدل هم ندارد مثل صوم یوم عاشورا که بیان نمودیم بدل هم ندارد و مکروه است روزه گرفتن در آن روز یا مثل نوافل مبتدئه یعنی نمازهای مستحبی بدون سبب در وقت طلوع آفتاب و غروب آن.

دوم از عبادات مکروهه آن عبادتی است که نهی متعلق به آن عبادت می باشد بعنوانه و ذاته مثل قسم اول ولی در این قسم دوم بدل دارد مثل نهی از صلاه در حمام چه صلاه واجب باشد چه صلاه مستحب البته در جائی که ممکن باشد صلاه را

اما القسم الاول فالنهی تنزیها عنه بعد الاجماع علی انه یقع صحیحا و مع ذلک یکون ترکه ارجح کما یظهر من مداومه الأئمه علیهم السّلام علی الترک اما لأجل انطباق عنوان ذی مصلحه علی الترک فیکون الترک کالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض و ان کان مصلحه الترک اکثر.

در غیر حمام بجا بیاورد کما آنکه غالبا همین طور است.

سوم از عبادات مکروهه آنست که نهی متعلق بذات آن عبادت و عنوان آن عبادت نیست بلکه نهی متعلق است به چیزی که خارج از آن عبادت است ولی وجودا با آن عبادت در خارج یکی است و متحد یا ملازم آن عبادت می باشد نظیر صلاه در مواضع تهمت بنا بر اینکه نهی در این مواضع بجهت اتحاد صلاه است با آن مواضع تهمت که افعال صلاه با کون در آن مواضع یکی باشد کما لا یخفی.

قوله و اما القسم الاول الخ اما قسم اول که بدل ندارد مثل روزۀ یوم عاشورا را پس نهی از آن نهی تنزیهی و کراهتی که دارد بعد از اجماع که آن روزه صحیح و مستحب است و بااین حال ترک آن ارجح است کما آنکه از عمل ائمه علیهم السّلام و مداومت آنها بر ترک آن روزه معلوم می شود که ترک آن بهتر از فعل آنست یا بجهت آنست که عنوان ذی مصلحتی منطبق است برآن ترک مثل عنوان مخالفت بنی امیه که منطبق است برآن پس ترک روزه مثل فعل روزه دارای مصلحت است و موافق غرض مولا می باشد و اگرچه مصلحت ترک بیشتر است از فعل آن و از این جهت ترک روزۀ عاشورا بهتر از فعل آن می باشد.

و حاصل آنکه چون مصلحت هم در فعل است و هم در ترک فعل از این جهت اگر أهم در بین نبود تخییر بود بین فعل و ترک ولی چون ترک فعل اهم است از این جهت فعل امر ندارد ولی دارای مصلحت است و بقصد آن مصلحت آوردن مستحب است نظیر صلاه با ازاله بنا بر عدم صحت ترتب که صلاه امر ندارد

فهما حینئذ یکونان من قبیل المستحبین المتزاحمین فیحکم بالتخییر بینهما لو لم یکن اهم فی البین و الا فیتعین الأهم و ان کان الأخر یقع صحیحا حیث إنّه کان راجحا و موافقا للغرض کما هو الحال فی سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات.

ولی بقصد مصلحت صحیح است.

قوله فهما حینئذ یکونان الخ یعنی فعل و ترک در این حال نظیر دو مستحب متزاحم می باشند که ممکن نباشد جمع بین آنها که اگر أهم در بین آنها نباشد تخییر است و اگر اهم باشد امر متعلق بآن می باشد بدون مهم و لو مهم که بدون امر است صحیح است و مستحب است چون مصلحت دارد و موافق غرض مولا می باشد و این قاعده در تمام مستحبات بلکه در واجبات که مزاحم یکدیگر باشند می آید که مهم از آنها امر ندارد ولی دارای مصلحت می باشد نظیر صلاه و ازاله که گذشت و از بیانات مذکور معلوم شد که امر و نهی با هم جمع نشده اند بلکه یکی از آنها است اگر اهم باشد و الا تخییر.

مخفی نماند بر آنکه اشکال شده بر مصنف بر آنکه فعل و ترک ممکن نیست متعلق امر واقع شوند یا تخییرا اگر مصلحت فعل و ترک مساوی باشد یا تعیینا اگر یکی از آنها اهم باشد چون در این موارد طلب نقیضین است و تحصیل حاصل است چون یک طرف را عمل کرد مکلف طرف دیگر قهرا حاصل می شود.

پس اگر أهم در بین آنها باشد آن متعلق امر است و اگر أهم در بین آنها نباشد اصلا حکمی بر آنها ممکن نیست باشد و همچنین این اشکال وارد است بر دو ضدی که ثالث بر آنها نباشد چه مصلحت الزامی باشد و چه غیر الزامی.

جواب از این اشکال اگر متعلق فعل یا ترک مطلقا مطلوب بود این اشکال وارد بود ولی فرض آنست که فعل یا ترک بعنوان عبادیت مطلوبست چه تعیینا و چه تخییرا و در این موارد ممکن است قصد قربت نکند و هیچ طرفی از فعل و ترک عبادی

و ارجحیه الترک من الفعل لا توجب حزازه و منقصه فیه اصلا کما یوجبها ما اذا کان فیه مفسده غالبه علی مصلحته و لذا لا یقع صحیحا علی الامتناع فان الحزازه و المنقصه فیه مانعه عن صلاحیه التقرب به بخلاف المقام فانه علی ما هو علیه من الرجحان و موافقه الغرض کما اذا لم یکن ترکه راجحا بلا حدوث حزازه فیه اصلا.

و اما لأجل ملازمه الترک لعنوان کذلک من دون انطباقه علیه فیکون کما اذا انطبق علیه من غیر تفاوت الا فی ان الطلب المتعلق به حینئذ لیس نشود از این جهت نظیر دو مستحب مزاحم می شود که قدرت بر ترک آنها دارد به اینکه قصد قربت نکند در آنها ولی فعل آنها را ممکن نیست امتثال کند چون ضد یکدیگر می شود.

قوله و ارجحیه الترک من الفعل الخ در این مورد که بیان نمودیم مثل روزه عاشورا که ترک آن افضل و ارجح است از فعل آن این ارجحیت سبب نمی شود که نقصانی و حزازتی در فعل واقع بشود بلکه فعل همان مصلحتی را که دارا بود کم و زیادی نشده است و این ارجحیت بخلاف جاهائی که مفسده غالب بر مصلحت باشد.

از این جهت بنا بر امتناع امر و نهی این مواردی که مفسده دارد ممکن نیست مکلف قصد قربت کند و آن را بعنوان عبادی بیاورد عالما چون در این حال آن مفسده ای که غالب است بر مصلحت ممکن نیست تقرب به او بخلاف مقام که دو طرف از فعل و ترک دارای مصلحت و رجحان است و موافق غرض مولا است غایه الامر امر متعلق به اهم است که ترک فعل باشد و نفس خود فعل هم حزازتی در آن واقع نشده است کما لا یخفی.

قوله و اما لاجل ملازمه الخ و یا آنکه ترک فعل ملازم است با یک عنوانی که آن عنوان دارای مصلحت

بحقیقی بل بالعرض و المجاز و انما یکون فی الحقیقه متعلقا بما یلازمه من العنوان.

بخلاف صوره الانطباق لتعلقه به حقیقه کما فی سائر المکروهات من غیر فرق الا ان منشأه فیها حزازه و منقصه فی نفس الفعل و فیه رجحان فی الترک من دون حزازه فی الفعل اصلا غایه الآمر کون الترک أرجح.

نعم یمکن ان یحمل النهی فی کلا القسمین علی الارشاد الی الترک است ولی منطبق برآن ترک نمی شود که اگر منطبق شود قسم اول می شود ولی ملازم ترک است نظیر عنوان گریه نمودن بر حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام در روز عاشورا به واسطه اخبار کثیره که وارد شده که مکلف اگر روزه بگیرد در عاشورا ترک گریه می شود.

از این جهت چون گریه مطلوبست ولی ملازم ترک روزه است و لذا ترک ارجح است از فعل روزه و همچنین دعا روز عرفه یا روزه آن ارجح است دعا از روزه آن پس ترک روزه اولی است الا آنکه در این موارد طلب متعلق بترک نیست حقیقتا بلکه مطلوب حقیقتا گریه و دعا است ولی چون آنها ملازم ترک روزه عاشورا و عرفه می باشد مجازا می گوییم ترک مطلوبست.

قوله بخلاف صوره الانطباق الخ:

یعنی در قسم اول روزه که عنوان مخالفت بنی امیه منطبق بود بر ترک روزه عاشورا که در آنجا حقیقتا ترک مطلوب بود نه آنکه ترک ملازم شیء دیگری باشد کما آنکه در سایر مکروهات حقیقتا ترک فعل مطلوبست الا آنکه در آن مکروهات منقصت در نفس فعل است ولی در ما نحن فیه رجحان در ترک فعل است بدون آنکه نقصانی در فعل پیدا شود غایه الامر آنست که ترک فعل ارجح و بهتر است از خود فعل.

قوله نعم یمکن ان یحمل النهی الخ:

ممکن است در قسم اول که منطبق است عنوان مخالفت بنی امیه بر ترک روزه

الذی هو ارجح من الفعل او ملازم لما هو الارجح و اکثر ثوابا لذلک و علیه یکون النهی علی نحو الحقیقه لا بالعرض و المجاز فلا تغفل.

مکروه بودن صلاه در حمام و کونها اقل ثوابا

و اما القسم الثانی فیه یمکن ان یکون لاجل ما ذکر فی القسم الاول طابق النعل بالنعل.

کما یمکن ان یکون بسبب حصول منقصه فی الطبیعه المأمور بها و قسم دوم که ترک روزه ملازم است عنوان ذی مصلحت را که دعا و گریه باشد نهی در این دو قسم را حمل کنیم بر ارشاد نه نهی مولوی باشد ارشاد بترک روزه که ارجح است بفعل روزه باشد یا ارشاد بملازم آن چیزی که ترک روزه است و در این موارد نهی که وارد شده است ارشاد می کند مکلف را که ترک روزه در این موارد اکثر ثوابا می باشد از فعل روزه و اگر حمل بر ارشاد کردیم این دو قسم نهی را نهی آنها علی الحقیقه می باشد نه مجاز فلا تغفل.

قوله و اما القسم الثانی الخ.

قسم دوم که نهی متعلق است بذات مستحب و بعنوان مستحب الا آنکه بدل دارد نظیر صلاه در حمام که قسم اول بدل نداشت کما آنکه ذکر شد در این قسم دوم آنچه را که برای قسم اول ذکر کردیم تمام آنها می آید طابق النعل بالنعل یعنی ممکن است منطبق بشود عنوان ذی مصلحتی بر ترک و یا ملازم باشد ترک بشیء که ذی مصلحت است کما آنکه بیان نمودیم

قوله کما یمکن ان یکون الخ جواب دیگری می دهد مصنف از اجتماع وجوب و مکروه یا مستحب و مکروه مثل صلاه در حمام و آن جواب آنست که مثل صلاه که طبیعت مأمور به می باشد برای آن یک مصلحت لازمی دارد که بواسطهٔ آن مصلحت مأمور به می باشد و این طبیعت را که مکلف در خارج ایجاد می کند خصوصیاتی که در خارج منضم به طبیعت می شود این خصوصیات

لاجل تشخصها فی هذا القسم بمشخص غیر ملائم لها کما فی الصلاه فی الحمام فان تشخصها بتشخص وقوعها فیه لا یناسب کونها معراجا و ان لم یکن نفس الکون فی الحمام(فی الصلاه-خ ل)بمکروه و لا حزازه فیه اصلا بل کان راجحا کما لا یخفی و ربما یحصل لها لاجل تخصصها بخصوصیه شدید الملاءمه معها مزیه فیها کما فی الصلاه فی المسجد و الامکنه الشریفه و ذلک لان الطبیعه المأمور بها فی حد نفسها اذا کان مع تشخص لا یکون معه شده الملاءمه و لا عدم الملاءمه لها مقدار من المصلحه و المزیه کالصلاه فی الدار مثلا و یزداد تلک المزیه فیما کان تشخصه بما له شده الملاءمه و تنقص فیما اذا لم تکن له ملائمه و لذلک ینقص ثوابها تاره و یزید اخری و یکون النهی فیه لحدوث نقصان فی مزیتها فیه ارشادا الی ما لا نقصان فیه من سائر الافراد و یکون اکثر ثوابا منه و لیکن هذا مراد من قال ان الکراهه فی العباده تکون معنی انها تکون اقل ثوابا.

بعض موارد مصلحت را زیاد می کند یا کم می کند ولی کمی آن نه طوری باشد که ملاک وجوب آن از بین برود

مثلا صلاه در حمام مشخصات و خصوصیاتی پیدا می کند که این مشخصات و خصوصیات حمامی موجود شود و لو نفس حمام مکرر نیست بلکه شرعا راجح است ولی در این حال صلاه در حمام موجب منقضی می شود نه نقصانی که از اصل وجوب بیفتد کما آنکه ذکر کردیم

و بعض موارد این خصوصیات که در خارج منضم با صلاه می شود این ها سبب مزیت مصلحت صلاتی می شود چون شدت ملائمت دارند با طبیعت صلاه مثل صلاه در مسجد و حرمهای شریف ائمه اطهار علیهم السّلام و غیر آنها که این خصوصیات سبب مزیت مصلحت صلاتی می شوند چون طبیعت مأمور به صلاه بعض موارد با تشخصات و خصوصیات موجود می شود در خارج که آن خصوصیات نه سبب زیادی مصلحت

و لا یرد علیه بلزوم اتصاف العباده التی تکون اقل ثوابا من الاخری بالکراهه و لزوم اتصاف ما لا مزید(مزیه-خ)فیه و لا منقصه بالاستحباب لانه اکثر ثوابا مما فیه المنقصه لما عرفت من ان المراد من کونه اقل ثوابا انما هو بقیاسه الی نفس الطبیعه المشخصه بما لا یحدث معه مزیه لها و لا منقصه من المشخصات و کذا کونه اکثر ثوابا.

می شود و از کمی مصلحت بلکه مقدار اصل مصلحت صلاتی را بمکلف خواهند داد کما آنکه ذکر کردیم مثل صلاه در دار و این تشخیصات و خصوصیات چه بسا سبب مزیت مصلحت می شوند مثل صلاه در مسجد که ذکر کردیم چون شدت ملائمت دارند با مصلحت صلاتی و بعض موارد این خصوصیات و مشخصات طبیعت ملائم با مصلحت صلاتی نمی باشند

از این جهت ثواب آن صلاه کم می شود و نهی در این موارد مثل صلاه در حمام بجهت نقصان مصلحت صلاتی است در حمام و این نهی ارشادی است بآن افرادی که نقصان در آنها نیست از باقی افراد مثلا مولی ارشادا می فرماید صلاه در حمام را ایجاد نکن که منقصتی در آن فی الجمله می باشد و این طبیعت را بخصوصیات و لوازم طبیعت در غیر حمام ایجادش کن که آن افراد اکثر ثوابا می باشد از صلاه در حمام و باید مراد کسانی که قائل به کراهت در عبادت می باشند و می گویند عبادت مکروهه اقل ثوابا می باشد همین معنائی که ذکر نمودیم مراد آنها باشد نه معنای دیگر

قوله و لا یرد علیه بلزوم اتصاف العباده الخ و این معنائی را که برای عبادت مکروهه بیان نمودیم که اقل ثوابا می باشد لازم نمی آید که هر عبادتی نسبت به عبادت دیگر اگر ثواب آن کمتر شد آن عبادتی که ثوابش کمتر است مکروه باشد نظیر تمام فروع دین از صوم و صلاه و حج و غیره که ثواب آنها مختلف می باشد و یا نظیر صلاه در مسجدهای مختلفه مثل مسجد محله و سوق

و لا یخفی ان النهی فی هذا القسم لا یصلح الا للارشاد بخلاف القسم الاول فانه یکون فیه مولویا و ان کان حمله علی الارشاد بمکان من الامکان.

و اما القسم الثالث فیمکن ان یکون النهی فیه عن العباده المتحده مع ذاک العنوان او الملازمه له بالعرض و المجاز و کان المنهی عنه به حقیقه و جامع و مسجد کوفه و مسجد الحرام و غیره این ها مکروه باشند نسبت ببعض دیگری چون ثواب در تمام این مساجدی که ذکر کردیم مراتب مختلفه ای دارد و ایضا لازم بیاید مثل نماز در خانه مستحب باشد نسبت به صلات در حمام چون صلاه در خانه اکثر ثوابا می باشد از صلاه در حمام بجهت آنکه شناختی و دانستی که مراد که عبادت مکروهه اقل ثوابا می باشد این اقل ثوابا نسبت به نفس طبیعت است با مشخصات آن نه طبایع دیگر و نه مطلق افراد طبیعت تا آنکه صلاه در خانه مستحب باشد نسبت به صلات در حمام چون اکثر ثوابا است کما اینکه این معنا را و این اشکال را نسبت بمرحوم صاحب فصول داده اند

قوله و لا یخفی ان النهی فی هذا القسم الخ:

مخفی نماند نهی در این قسم در عبادت مکروهه که بیان نمودیم صلاحیت ندارد مگر برای ارشاد و بلکه هرجائی که نهی را ارشادی قرار دادیم نهی مولوی نیست چون امر و نهی ارشادی ارشاد می نماید مکلف را به مصلحت و مفسدهٔ شیء و در ترک آن ثواب و عقابی نیست مگر رسیدن بمصالح و مفاسد نظیر امر و نهی ارشادی طبیب نسبت بمریض و بیان دواهائی که مصلحت و مفسده در آنها می باشد این معنائی که بیان نمودیم که فقط نهی آن ارشادی است بخلاف قسم اول است نظیر ترک روزهٔ عاشورا که نهی مولوی در آن می باشد-اگرچه حملش بر ارشاد هم ممکن بود.

قوله و اما القسم الثالث الخ:

قسم سوم از عبادت مکروهه مثل صلاه در امکنه متهمه که نهی در این مکان ممکن

ذاک العنوان و یمکن ان یکون مع(علی-ن خ)الحقیقه ارشادا الی غیرها من سائر الأفراد مما لا یکون متحدا معه او ملازما له اذ المفروض التمکن من استیفاء مزیه العباده بلا ابتلاء بحزازه ذاک العنوان اصلا.

هذا علی القول بجواز الاجتماع و اما علی الامتناع فکذلک فی صوره الملازمه.

و اما فی صوره الاتحاد و ترجیح جانب الأمر کما هو المفروض حیث إنّه صحه العباده فیکون حال النهی فیه حاله فی القسم الثانی فیحمل علی ما حمل علیه فیه طابق النعل بالنعل حیث إنّه بالدقه یرجع الیه اذا علی الامتناع لیس الاتحاد مع العنوان الآخر الا من مخصصاته و مشخصاته التی تختلف الطبیعه المأمور بها فی المزیه زیاده و نقیصه بحسب اختلافها فی الملاءمه کما عرفت.

است متحد باشد با صلاه و کون در آنجا با کون صلاتی و قیام و قعود صلاتی متحد باشند یا آنکه صلاه در آن مکان متهمه ملازم باشد با شیء دیگری که نهی واقعا به آن ملازم صلاه خورده است حقیقتا و نهی به صلات عرض و مجاز است و ممکن است در این موارد نهی آنها را حقیقتا ارشاد باشد بغیر این فرد از افراد دیگر که مولا بفرماید که این صلاه را در جائی که متحد است با مکان اتهامی با این صلاتی که ملازم است بآن شیء که حقیقتا آن نهی دارد این صلاه را در افراد دیگر و با خصوصیات دیگر ایجاد کند مکلف چون فرض آنست که متمکن است مکلف ایجاد کند صلاه را در افرادی که مزیت و مصلحتی دارد و در این جائی که مبتلا به تهمت است صلاه را ایجاد نکند کما لا یخفی.

قوله هذا علی القول بجواز الاجتماع الخ این بیانی که نمودیم بنا بر اینکه جوائز باشد اجتماع امر و نهی و اما بنا بر

و قد انقدح بما ذکرناه انه لا مجال اصلا لتفسیر الکراهه فی العباده بأقلیه الثواب فی القسم الاول مطلقا و فی هذا القسم علی القول بالجواز.

امتناع پس همچنین است در صورت ملازمه یعنی آن شیء مکروه ملازم با مأمور به می باشد و متعلق امر و نهی دو شیء می باشد و اما در صورت اتحاد که آن شیء مکروه با مأمور به در خارج متحد باشند نه آنکه ملازم باشد و ترجیح بدهیم طرف امر را کما اینکه فرض ما همین قسم است نظیر صحت صلاه در مواضع تهمت پس در این حال نهی در این مورد حال آن نهی حال در قسم ثانی می باشد یعنی نهی ارشادی است پس این قسم حمل می شود برآن چیزی که قسم ثانی حمل شده بود طابق النعل بالنعل چون در این مورد بدقت عقلی رجوع بقسم ثانی می شود چون بنا بر امتناع متحد نمی باشد شیء مکروه با مأمور به بلکه آن شیء مکروه از مخصصات طبیعت مأمور به و مشخصات آن می باشد آن مخصصات و مشخصاتی که طبیعت مأمور به مزیت در مصلحت یا نقصان در مصلحت به واسطه آنها پیدا می نمود بحسب اختلاف آن طبیعت با آن ملائمات که در خارج پیدا می شد یا غیر ملائم کما آنکه شناختی

قوله و قد انقدح بما ذکرناه الخ بتحقیق ظاهر شد بآن بیاناتی که بیان نمودیم برای کراهت که مجالی نیست اصلا برای تفسیر کراهت در عبادت به اقل ثوابا در قسم اول مطلقا یعنی در آنجائی که مثل روزه عاشورا و نوافل مبتدئه بدل ندارد و فعل آن و ترک آن هر دو مصلحت دارد الا آنکه ترک مصلحتش بیشتر از فعل می باشد و معنای مطلقا یعنی چه قائل بجواز اجتماع شویم چه امتناع چون در مثل آن هر دو طرف باید جواب دهیم چون بعنوان واحد است متعلق امر و نهی و بعد از آنی که عبادت مکروهه را سه قسمت نمودیم و قسمت اول در مواردی بود که بدل نداشت مثل روزه عاشورا و نوافل مبتدئه در این موارد ممکن نیست تفسیر کنیم کراهت در عبادت را به اقل ثوابا چون بدل

کما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فیها و ان الامر الاستحبابی یکون علی نحو الارشاد الی افضل الافراد مطلقا علی نحو الحقیقه و مولویا اقتضائیا کذلک و فعلیا بالعرض و المجاز فیما کان ملاکه ملازمتها لما هو مستحب او متحد معه علی القول بالجواز.

ندارد و فرد دیگری نیست برای این کراهت تا اقل ثوابا صدق شود

و همچنین در این قسم بنا بر قول بجواز یعنی قسم سوم مثل صلاه در مواضع تهمه در این مورد هم اقل ثوابا معنا ندارد چون بنا بر جواز مورد امر و نهی دو چیزند بلی اشکالی بر مصنف وارد است که متعلق امر و نهی دو چیزند ولی در خارج یا متحدند یا ملازم یکدیگر می باشند و قبلا گذشت که ملازمات شیء حکم مخالف ملزوم را نباید داشته باشند نظیر آنکه ملزوم واجب باشد و ملازمات آن حرام یا مکروه ولی مصنف جواب می دهد بعدا که حکم فعلی استحبابی یا کراهت فعلی ندارد بلکه اقتضائی دارد

قوله کما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فیها الخ بیانات سابق در اجتماع وجوب و مکروه بود در عبادات مکروهه سه گانه که بیان نمودیم و اما اجتماع وجوب و استحباب مثل صلاه در مسجد یا حرمهای متبرکه و غیره که نماز در این موارد مستحب است امر استحبابی در این موارد امر مولوی نیست بلکه امر ارشادی است بافضل افراد بر نحو حقیقت هم می باشد نه مجاز چه اجتماعی یا امتناعی باشیم و اگر امر استحبابی را مولوی گرفتیم امر آن امر اقتضائی می باشد باین معنا که مصلحت استحبابی در او موجود است و لو امر فعلی ندارد کما آنکه در ضد مثل ازاله و صلاه مهم آنها که صلاه باشد امر فعلی ندارد بنا بر عدم ترتب ولی امر اقتضائی دارد و اگر اطلاق کردیم امر را بر فعلی اطلاق آن امر بعرض و مجاز است در جائی که ملاک امر مستحب با طبیعت واجب متحد شدند یا ملازم دیگری می باشند نظیر استحباب الفت با عامه که اعمال حج ملازم الفت با آنها است یا متحد

و لا یخفی انه لا یکاد یأتی القسم الأول هاهنا فان انطباق عنوان راجح علی الفعل الواجب الذی لا بدل له انما یؤکد ایجابه لا انه یوجب استحبابه اصلا و لو بالعرض و المجاز الا علی القول بالجواز.

و کذا فیما اذا لازم مثل هذا العنوان فانه لو لم یؤکد الایجاب لما یصح(یصحح-خ)الاستحباب الا اقتضائیا بالعرض و المجاز فتفطن.

باشد نظیر کون در مسجد که مستحب است با صلاه در آن متحد است این بیانی که نمودیم بنا بر قول بجواز است چون کسانی که قائل بجواز می باشند متعلق امر و نهی را دو عنوان می دانند ولی مثل صلاه در مسجد و امثال آن عنوان و متعلق امر و نهی یک شیء واحد است و بنا بر امتناعی امر استحبابی ارشادی است کما آنکه گذشت

قوله و لا یخفی انه لا یکاد الخ این بیانی که برای اجتماع وجوب و مستحب نمودیم این بیان در قسم اول نمی آید و انطباق برآن ندارد مثل روزه عاشورا و نوافل مبتدئه چون فعلی که راجح است و مستحب است و بدل ندارد آن فعل راجح وجوب را مؤکد می نماید نه آنکه آن وجوب مستحب هم باشد الا بنا بر قول اجتماع امر و نهی چون عنوان متعدد است بنا بر جواز

قوله و کذا فیما اذا لازم مثل الخ و همچنین در آنجائی که مستحب امر لازمی باشد برای عنوان واجب در این موارد هم اگر مؤکد نشود واجب صحیح نیست استحباب فعلی برای آن شیء که لازم واجب است مگر استحباب اقتضائی که معنای اقتضائی را بیان نمودیم بالعرض و المجاز است علت آنکه استحباب فعلی ممکن نیست آن لازم واجب داشته باشد بجهت آنست که قبلا بیان شد که لوازم شیء حکم مخالف ملزوم را نبایست داشته باشد و ممکن نیست که شیء واجب باشد و لوازمات او مستحب و یا مکروه باشد

ادله مجوزین اجتماع امر و نهی عرفا و رد آنها

و منها ان اهل العرف یعدون من اتی بالمامور به فی ضمن الفرد المحرم مطیعا و عاصیا من وجهین فاذا امر المولی عبده بخیاطه ثوب و نهاه عن الکون فی مکان خاص کما مثل به الحاجبی و العضدی فلو خاطه فی ذاک المکان عد مطیعا لأمر الخیاطه و عاصیا للنهی عن الکون فی ذلک المکان.

و فیه مضافا الی المناقشه فی المثال بأنه لیس من باب الاجتماع ضروره ان الکون المنهی عنه غیر متحد مع الخیاطه وجودا اصلا کما لا یخفی المنع الا عن صدق احدهما.

اما الاطاعه بمعنی الامتثال فیما غلب جانب الامر او العصیان فیما غلب جانب النهی لما عرفت من البرهان علی الامتناع نعم لا بأس بصدق الاطاعه بمعنی حصول الغرض و العصیان فی التوصلیات.

کما آنکه بیان شد و این جواب اشکال سابقی است که بیان نمودیم فتفطن

قوله و منها ان اهل العرف یعدون الخ از ادله مجوزین که صحیح است امر و نهی جمع بشود آنست که کسی که مأمور به را امتثال کند در ضمن فرد محرم این شخص در بین عقلا و عرف هم مطیع است و هم عاصی از دو جهت مثلا اگر مولا امر کرد به عبدش که این لباس را بدوز و نهی نمود او را از بودن در مکان خاصی کما اینکه حاجبی و عضدی از اهل تسنن این مثل را آورده اند پس اگر عبد آن لباس را در مکانی که نهی در آن مکان داشت دوخت آن لباس را اطاعت کرده است امر دوختن لباس را و عصیان کرده است نهی در آن مکان خاص را و در مثل این موارد عرف و عقلا این عبد را هم مطیع می نامند و هم عاصی پس جایز است اجتماع امر و نهی

قوله فیه مضافا الی المناقشه الخ اولا این مثالی را که آورده اند من باب اجتماع امر و نهی نیست بجهت

و اما فی العبادات فلا یکاد یحصل الغرض منها الا فیما صدر من المکلف فعلا غیر محرم و غیر مبغوض علیه کما تقدم.

بقی الکلام فی حال التفصیل من بعض الأعلام و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا و فیه انه لا سبیل للعرف فی الحکم بالجواز او الامتناع الا آنکه ضروری است کونی که نهی شده است در محل مخصوص آن کون متحد با خیاطت نیست چون خیاطت شیئی است و بودن در آنجا شیء آخر و هر دو وجودا متحد نیستند کما لا یخفی.

علاوه بر این ها ما قبول نداریم که هم مطیع باشد عبد و هم عاصی بلکه یکی از این ها است یا اطاعت است به معنی امتثال امر خیاطت نموده در جائی که جانب امر را ترجیح بدهیم یا عصیان تنها است در جائی که طرف نهی را ترجیح بدهیم بجهت آنکه قبلا شناختی و دانستی که برهان قطعی داریم بر امتناع و بعد از آن برهان و مثل این موارد را باید تأویل ببریم-بله مانعی ندارد بصدق اطاعت باین معنی که غرض از امر خیاطت حاصل شده است و لباس دوخته شده است و لو در ضمن عصیان و مخالفت باشد چون امر خیاطت توصلی است و در توصلیات غرض حاصل شده است و لو در ضمن محرم باشد کما لا یخفی.

قوله و اما فی العبادات الخ اما در عبادات ممکن نیست غرض حاصل بشود از این عبادت الا در جائی که صدور فعل از مکلف حرام نباشد و مکلف حسن فاعلی داشته باشد و همچنین نفس فعل هم مبغوض مولا نباشد که حسن فعلی هم داشته باشد کما آنکه در جاهل قاصر مفصلا گذشت که هم حسن فاعلی داشت و هم حسن فعلی کما تقدم ولی در ما نحن فیه نه حسن فاعلی دارد و نه حسن فعلی کما لا یخفی

قوله بقی الکلام فی حال التفصیل الخ بعض از علام نسبت داده اند بمرحوم محقق اردبیلی و سلطان العلماء و صاحب

طریق العقل فلا معنی لهذا التفصیل الا ما أشرنا الیه من النظر المسامحی الغیر المبتنی علی التدقیق و التحقیق و انت خبیر بعدم العبره به بعد الاطلاع علی خلافه بالنظر الدقیق.

و قد عرفت فیما تقدم ان النزاع لیس فی خصوص مدلول صیغه الأمر و النهی بل فی الأعم فلا مجال لان یتوهم ان العرف هو المحکم فی تعیین المدالیل.

رد کسانی که قائل بتفصیل در باب اجتماع امر و نهی شده اند

و لعله کان بین مدلولیهما حسب تعینه(تعیینه-خ)تناف لا یجتمعان فی ریاض قائل بتفصیل شدند که اجتماع امر و نهی عقلا جایز است ولی عرفا ممتنع است جواب از آنها آنکه عرف راهی ندارد در حکم بجواز یا امتناع الا طریق عقل و آنچه که معتبر است از قواعد عرفیه فهمیدن معانی الفاظ و گرفتن آن معانی از عرف است و تطبیق مفاهیم و معانی کلیه بر افراد خودش عقلی است و تعیین مصادیق بدست عقل است پس معنائی برای این تفصیل نیست الا آنچه را که ما سابقا اشاره کردیم بآن که نظر عرف نظر مسامحی غیر دقیق و تحقیق است و بیان نمودیم که آنچه که معتبر است پس از فهمیدن معانی و تطبیق آن معانی بر مصادیق خودش بنظر دقیق عقلی می باشد نه بنظر عرف و قبلا دانستی که نزاع در اجتماع امر و نهی در معنی و مدلول صیغۀ امر و نهی نیست بلکه مطلق وجوب و حرمت و لو از عقل یا اجماع فهمیده شود باز محل نزاع است و بحث ما عام است مطلق وجوب و حرام را شامل می شود پس مجالی نیست برای این مفصلین که بگویند عرف در این موارد حاکم است در تعیین مدالیل و معانی بلکه حاکم در تطبیق این معانی عقل است.

قوله و لعله کان بین الخ شاید نظر عرف این باشد که بین وجوب و حرمت در موارد اجتماع منافات دارند با یکدیگر و جمع نمی شود وجوب و حرمت در یک واحدی و لو بدو عنوان

واحد و لو بعنوانین و ان کان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمه فی واحد بوجهین فتدبر.

اضطرار در زمین غصبی آیا امر و نهی دارد یا نه

و ینبغی التنبیه علی امور:

الأول ان الاضطرار الی ارتکاب الحرام و ان کان یوجب ارتفاع حرمته و العقوبه علیه مع بقاء ملاک وجوبه لو کان مؤثرا له کما اذا لم یکن بحرام بلا کلام الا انه اذا لم یکن الاضطرار الیه بسوء الاختیار بأن یختار ما یؤدی الیه لا محاله.

فان الخطاب بالزجر عنه حینئذ و ان کان ساقطا الا انه حیث یصدر عنه مبغوضا علیه و عصیانا لذاک الخطاب و مستحقا علیه العقاب لا یصلح لأن یتعلق به الایجاب و هذا فی الجمله مما لا شبهه فیه و لا ارتیاب.

و انما الاشکال فیما اذا کان ما اضطر الیه بسوء اختیاره مما ینحصر به التخلص عن محذور الحرام کالخروج عن الدار المغصوبه فیما اذا توسطها بالاختیار فی کونه منهیا عنه او مامورا به مع جریان حکم المعصیه علیه او بدونه فیه أقوال هذا علی الامتناع.

و اما علی القول بالجواز فعن أبی هاشم انه مأمور به و منهی عنه و اختاره الفاضل القمی ناسبا له الی اکثر المتأخرین و ظاهر الفقهاء.

باشد نظیر حرکت در دار غصبی که عنوان صلاتیت و غصبیت برآن منطبق است و لو آنکه عقل در این طور موارد را جایز می داند وجوب و حرمت را در واحدی که دو عنوان و دو وجه برآن منطبق باشد و لکن قبلا گذشت که تطبیق معانی بر افراد و مصادیق خودش عقلی است نه عرفی و عقلا بیان کردیم که شیء واحد در خارج ممتنع است که هم واجب باشد و هم حرام فتدبر.

قوله و ینبغی التنبیه علی امور الاول الخ تنبیهاتی در این بحث هست.

اول آنکه اگر مکلف اضطرار پیدا کرد به ارتکاب حرام مثل آنکه وارد شد در دار غصبی دو قسم است یا بدون اختیار است یا به اختیار قسم اول مثل آنکه مجبورا آن را در زمین غصبی بردن این اضطرار سبب می شود که حرمت در دار غصبی برداشته شود و همچنین عقابی هم بر این مکلف نیست چون ادله اضطرار از کتاب و سنت و غیره رفع این دومی می نمایند از مکلف ولی در این حال وجوبی که مثل نماز اگر بر ذمه آن باشد ملاک وجوب موجود است و نماز آن در این حال صحیح است اگر در جای دیگر ممکن نباشد البته با کیفیتی که آخر تنبیه مصنف بیان می نماید چون به این حال واجب فوری است که مکان غصبی را ترک کند و این ملاک وجوب مؤثر در وجوب است و این مکان مثل جاهائی می نماید که اصلا حرام نباشد بلا کلام این در جائی است که بسوء اختیار مکلف نباشد

و اما اگر ورود در دار غصبی بسوء اختیار مکلف باشد و اختیار کند جائی را که لا محاله مضطر می شود در آن پس در این حالی که بسوء اختیار وارد در دار غصبی شد خطاب زجر و نهی در آن مکان ساقط است در او چون صدور این فعل مبغوض مولا می باشد و عصیان خطاب نهی را نموده و استحقاق عقاب دارد و در این حال صلاحیت ندارد که مورد ایجاب واقع بشود و این مطلب فی الجمله شبهه و ارتیابی در آن نیست

و انما الاشکال در جائی است که اضطرار پیدا بکند در دار غصبی بسوء اختیار خود مکلف و مورد جائی باشد که منحصر باشد بآن محل غصبی خلاص شدن از محذور حرام و اگر بخواهد خودش را خلاص کند از دار غصبی راهی ندارد مگر خروج از آن دار غصبی یعنی راه مباحی و مندوحه دیگر ندارد و منحصر است خروج آن از مکان غصبی در این طور مورد محل اختلاف است در بین علماء که آیا این مورد

خروج از دار غصبی بسوء اختیار نه امر شرعی دارد نه نهی

و الحق انه منهی عنه بالنهی السابق الساقط بحدوث الاضطرار الیه و عصیان له بسوء الاختیار و لا یکاد یکون مأمورا به کما اذا لم یکن هناک توقف علیه او بلا انحصار به.

منهی عنه و نهی بآن تعلق گرفته است یا مأمور به است با اینکه معصیت هم برآن می باشد به نهی سابق که ساقط شده فعلا این قول منسوب بمرحوم صاحب فصول است یا بدون معصیت در آن این قول منسوب بمرحوم شیخ انصاری است که می فرماید مورد وجوب رد مال بمالکه می باشد و از این جهت واجب است بدون معصیت در خروج آن اقوالی هست که بیان نمودیم در این بیاناتی که نمودیم بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی است

و اما بر قول بجواز پس از ابی هاشم نقل شده است که قائل است به اینکه مورد هم مأمور به است و هم منهی عنه و اختیار نموده است آن را فاضل قمی رحمه اللّٰه علیه و نسبت داده است این قول را به اکثر متأخرین و ظاهر فقها

قوله و الحق انه منهی عنه بالنهی السابق الخ مخفی نماند بر آنکه بحث اضطرار دو قسم است اول آنکه آیا خروج از دار غصبی واجب است یا نه دوم بحث صحت صلاه در حال اضطرار است اما اول مصنف می فرماید خروج از دار غصبی نه فعلا امری دارد و نه نهی شرعا بلکه وجوب عقلی دارد که خارج شود از دار غصبی چون در این مورد اقل محذورین و اخف قبیحین می باشد و مدرک این حکم قانون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا است یعنی چون به اختیار خودش وارد در دار غصبی شده است عقاب ورود و خروج هر دو بر او می باشد ولی بعد از آنکه وارد در دار غصبی شد خطاب نهی از او ساقط است چون خطاب فعلا اثری ندارد برای مکلف چون خطاب باید امکان انبعاث داشته باشد برای مکلف و اینجا ممکن نیست انبعاث ولی عصیان آن و عقاب آن نهی ثابت است بر او و ممکن نیست خروج مأمور به باشد و واجب شرعی باشد من باب مقدمهٔ واجب

و ذلک ضروره انه حیث کان قادرا علی ترک الحرام راسا لا یکون عقلا معذورا فی مخالفته فیما اضطر الی ارتکابه بسوء اختیاره و یکون معاقبا علیه

کما اذا کان ذلک بلا توقف علیه او مع عدم الانحصار به و لا یکاد یجدی توقف انحصار التخلص عن الحرام به لکونه بسوء الاختیار.

و خروج در اینجا مثل جائی می ماند که توقف برآن نداشته باشد یعنی در جائی که اصلا مقدمه نباشد،باشد ولی مقدمه منحصره نباشد مثل آنکه مندوحه ای و راه مباحی داشته باشد نقل از مصنف شده ملخص آن آنکه خروج مقدمه است برای کون مکلف در خارج غصب باشد یعنی در مکان مباح و بودن در مکان مباح واجب نیست تا مقدمه آن واجب باشد بله ملازم آن می باشد خروج نه آنکه خروج مقدمه ترک که غصب باشد

قوله و ذلک ضروره الخ اینکه بیان نمودیم که خروج مامور به شرعی نیست از این جهت است که ضروری است که مکلف قبل از آنی که وارد شود در دار غصبی قادر بود که اصلا وارد در دار غصبی نشود تا نه دخول و نه خروج حاصل بشود و چون هر دو باختیار مکلف بود از این جهت که اختیاری آن می باشد در خروج عقلا معذور نیست و مخالفت نموده در آنجائی که مضطر بآن می باشد بسوء اختیار خودش از این جهت در خروج معاقب است به نهی سابق که فعلا آن نهی ساقط است بجهت آنکه ترک خروج مقدور مکلف بود به واسطه عدم دخول و مقدور بالواسطه مقدور است.

قوله کما اذا کان ذلک الخ یعنی در جائی که خروج اصلا مقدمه نباشد یا مقدمه باشد ولی منحصر نباشد و مندوحه داشته باشد ما نحن فیه که خروج مقدمه منحصره است هر سه مساوی است که واجب نیست چون بسوء اختیار مکلف واقع شده است از این جهت مبغوض مولا است

ان قلت کیف لا یجدیه و مقدمه الواجب واجبه.

قلت انما یجب المقدمه لو لم تکن محرمه و لذا لا یترشح الوجوب من الواجب الا علی ما هو المباح من المقدمات دون المحرمه مع اشتراکهما فی المقدمیه.

به نهی سابق که ساقط شده است فعلا و ممکن نیست مأمور به شرعی باشد که اگر امری شرعی داشته باشد لازمه امر مصلحتی باید در او باشد و فرض آنست که مفسده دارد و مبغوض مولا است فعلا از این جهت امر شرعی ندارد بلکه عقلا واجب است اقل محذورین را امتثال نماید کما آنکه گذشت تا اینجا جواب مرحوم صاحب فصول که فرموده بود امر شرعی دارد با عقاب آن داده شد دلیل مرحوم شیخ که می فرماید خروج واجب است بدون آنکه معصیتی در او باشد دلیل ایشان دو وجه است.

وجه اول آن قول مصنف است که می فرماید.

ان قلت کیف لا یجدیه الخ

اشکال آنست که بلا اشکال خروج مقدمه است برای ترک حرام در دار غصبی و بلا اشکال مفسده بودن در دار غصبی بدون خروج اهم است از خروج از دار غصبی چون ترک حرام اهم است و واجب است و مقدمه آنکه خروج باشد بلا اشکال واجب است و مقدمه واجب را در جای خودش ما واجب دانسته ایم

قوله قلت انما یجب المقدمه الخ

جواب آنکه مقدمه واجب در محل خودش که بیان نمودیم که واجب است در جائی واجب است که آن مقدمه حرام نباشد و از این جهت ترشح نمی کند وجوب از واجب الا برای آن مقدماتی که مباح باشد و مقدمه حرام وجوب برآن ترشح نمی کند و لو آن مقدمه حرام با آن مقدمه مباح در اصل مقدمیت شریکند

و اطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمه بها انما هو فيما اذا كان الواجب أهم من ترک المقدمه المحرمه و المقرر(المفروض-خ)هاهنا و ان كان ذلک الا انه كان بسوء الاختيار و معه لا يتغير عما هو عليه من الحرمه و المبغوضيه.

و الا لكان الحرمه معلقه على الاراده المكلف و اختياره و غرض از آن مقدمه محرمه اگر آن مقدمه توصلی باشد حاصل می شود نظير آنكه وسيله ای برای سير الی حج وسيلۀ مباح دارد و وسيله حرام هم دارد كه اگر وسيله مباح را ترک نمود و با وسيله حرام سير بحج نمود بلا اشكال اعمال حجش صحيح است و لو مقدمه آن حرام بوده و غرض حاصل شده است كما لا يخفى

قوله و اطلاق الوجوب بحيث ربما الخ اطلاق وجوب ذی المقدمه به قسمی كه ترشح كند از آن ذی المقدمه وجوب بر مقدمه محرمه با اينكه آن مقدمه محرمه منحصر باشد و مندوحه ای نداشته باشد و آن ذی المقدمه اهم از مقدمه محرمه باشد در جائی وجوب صحيح است كه مقدمه محرمه بسوء اختيار مكلف نباشد و ما نحن فيه اگرچه ذی المقدمه اهم است و مقدمه محرمه مهم است بااين حال اين مقدمه محرم واجب نمی شود چون بسوء اختيار واقع شده است و در اين حال تغيير پيدا نمی كند اين مقدمه از مبغوضيت فعلی و حرمت سابق كما لا يخفى

قوله و الا لكان الحرمه معلقه الخ اگر اين مقدمه حرام واجب شود لازمه آن آنست كه حرمت شرعی به ارادۀ مكلف و اختيار مكلف باشد كه اگر اراده نكرد و اختيار ننمود آن مقدمه محرمه را و داخل در دار غصبی نشد البته آن مقدمه حرام است و اگر اراده كرد آن مقدمه حرام را و اختيار نمود آن مقدمه حرام مبدل می شود حرمت آن بوجوب و اين معنا كه وجوب

لغیره و عدم حرمته مع اختیاره له و هو کما تری مع أنّه خلاف الفرض و ان الاضطرار یکون بسوء الاختیار.

ان قلت ان التصرف فی ارض الغیر بدون اذنه بالدخول و البقاء حرام بلا اشکال و لا کلام.

و اما التصرف بالخروج الذی یترتب علیه رفع الظلم و یتوقف علیه التخلص عن التصرف الحرام فهو لیس بحرام فی حال من الحالات بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف علیه النجاه من الهلاک فی الاتصاف بالوجوب فی جمیع الاوقات و منه ظهر المنع عن کون جمیع انحاء التصرف فی أرض الغیر مثلا حراما قبل الدخول و انه یتمکن من ترک الجمیع حتی الخروج و حرمت به اختیار مکلف باشد از چیزهائی است که باطل است چون احکام شرعیه بدست مکلفین نیست

قوله لغیره الخ ضمیر لغیره برمی گردد بدخول یعنی اگر اراده غیر دار غصبی نمود و داخل نشد مقدمه حرام است و اگر اختیار دخول نمود و داخل شد واجب است به آنکه فرض آنست که اضطرار بحرام بسوء اختیار مکلف است و شرعا واجب می شود نه به ارادۀ مکلف واجب شود کما لا یخفی

قوله ان قلت ان التصرف فی ارض الغیر الخ دلیل دوم شیخ انصاری که می فرماید خروج از دار غصبی واجب است شرعا و اصلا معصیت هم ندارد آنست که تصرف در دار غصبی بدون اذن صاحب دار بداخل شدن و بقاء و ماندن آن در دار غصبی هر دو حرام است بلا اشکال و کلام و نزاعی هم در آن دو نیست و اما تصرف در دار غصبی که مکلف خارج شود از آن دار و خروج آن سبب می شود که رفع ظلم بشود از صاحب دار و توقف دارد بر این خروج که

خروج از دار غصبی مثل شرب خمر برای نجات است

و ذلک لأنه لو لم یدخل لما کان متمکنا من الخروج و ترکه و ترک الخروج بترک الدخول رأسا لیس فی الحقیقه الا ترک الدخول فمن لم یشرب الخمر لعدم وقوعه فی المهلکه التی یعالجها به مثلا لم یصدق علیه الا انه لم یقع فی المهلکه لا انه ما شرب الخمر فیها الا علی نحو السالبه المنتفیه بانتفاء الموضوع کما لا یخفی.

خودش را خلاص کند از تصرف حرام در دار غصبی

این خروج باین معنائی که نمودیم در هیچ حالی از حالات حرام نیست نه قبل از دخول حرام است و نه بعد از دخول و نه در حین دخول بلکه حال این خروج در دار غصبی حال شرب خمر می ماند آن شرب خمری که توقف دارد برآن نجات از هلاکت در اینکه این شرب خمر در این حال متصف بوجوب است و آن شرب خمر واجب است برای آن مکلف چون نجات از هلاکت می باشد و وجوب همچو شرب خمری در جمیع اوقات واجب است یعنی شرب خمری که نجات مکلف در آن می باشد از اول امر حرمت روی آن نرفته بلکه از اول واجب است

و از این بیانی که نمودیم ظاهر شد که منع می کنیم از اینکه انحاء تصرف در دار غصبی حرام باشد قبل از دخول و اینکه قبلا بیان نمودیم که مکلف متمکن است و قدرت دارد از جمیع تصرفات در دار غصبی از دخول و بقاء در دار غصبی حتی خروج هم بیان نمودید که مقدور مکلف است و این معنی را قبول نداریم بلکه خروج از دار غصبی مثل شرب خمر می ماند برای نجات از هلاکت همچنان که شرب خمر برای نجات از هلاکت از اول امر حرمت ندارد بلکه واجب است و خروج از دار غصبی هم از اول امر حرمت ندارد بلکه واجب است

قوله و ذلک لانه لو لم یدخل الخ و اینکه قبلا بیان نمودید که اگر داخل نشده بود در دار غصبی متمکن بود از خروج و ترک خروج بترک دخول رأسا می باشد یعنی اگر داخل نشده بود

و بالجمله لا یکون الخروج بملاحظه کونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له الا مطلوبا و یستحیل ان یتصف بغیر المحبوبیه و یحکم علیه بغیر المطلوبیه.

در دار غصبی متمکن بود از فعل خروج و ترک خروج.

از این جهت شما بیان نمودید که مکلف مقدور آن می باشد خروج باین معنا در حقیقت مقدور مکلف نیست مگر آنکه آنچه را که مقدور مکلف است فقط دخول و ترک دخول است در دار غصبی و این معنا مقدور مکلف است نه آنکه خروج از دار غصبی یا ترک خروج مقدور مکلف باشد

مثلا کسی که شرب خمر نکرده است برای آنکه واقع در مهلکه نشده است و اصلا هلاکتی نبوده تا آنکه شرب خمر واقع شود از او یا نه صادق نیست بر او که شرب خمر در مهلکه از او واقع نشده است الا بنحو سالبه به انتفاء موضوع مثلا اگر کسی اولادی دارد و بیان نمود که من سر اولاد را نتراشیده ام این را سالبه بانتفاء محمول می نامند

یعنی این شخصی اولادی دارد و لکن سر او را نتراشیده است و اگر اولادی ندارد و بیان نمود که من سر اولادم را نتراشیدم این سالبه بانتفاء موضوع است چون اصلا فرزندی ندارد تا آنکه بگوید سر او را تراشیدم یا نتراشیدم و ما نحن فیه هم همین طور است مادامی که داخل در دار غصبی نشده است معنا ندارد بگوئیم خروج از دار غصبی و ترک خروج مقدور مکلف است نه آنکه خروج از دار غصبی یا ترک خروج مقدور مکلف است.

قوله و بالجمله لا یکون الخروج الخ حاصل آنکه خروج از دار غصبی به ملاحظه آنکه آن خروج مصداق برای خلاص شدن مکلف است از بقاء دار غصبی و یا آنکه مصداق نیست ولی سبب است از برای خروج از دار غصبی این خروج از دار غصبی نیست مگر آنکه مطلوب

خروج در جائی امر شرعی دارد که بسوء اختیار نباشد و منحصر باشد

قلت هذا غایه ما یمکن ان یقال فی تقریب الاستدلال علی کون ما انحصر به التخلص مأمورا به و هو موافق لما افاده شیخنا العلامه أعلی اللّه مقامه علی ما فی تقریرات بعض الأجله.

لکنه لا یخفی ان ما به التخلص عن فعل الحرام او ترک الواجب انما یکون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل و ان کان قبیحا ذاتا اذا لم یتمکن المکلف من التخلص بدونه و لم یقع بسوء اختیاره اما فی الاقتحام فی ترک الواجب او فعل الحرام و اما فی الاقدام بما هو قبیح و حرام لو لا به التخلص بلا کلام کما هو المفروض فی المقام.

شارع است و واجب است برای مکلف بوجوب شرعی دائما و ممکن نیست حکم کنیم بر خروج بغیر محبوبیت و بگوئیم که مطلوب مولا نیست.

قوله قلت هذا غایه ما یمکن الخ مصنف می فرماید چیزی که ممکن است در تقریب استدلال مرحوم شیخ بیان نمائیم که خروج که منحصر است بآن خلاص شدن از بقاء در حرام و این نهایت چیزی است که بگوئیم خروج مأمور به است.

و این مطلبی که بیان نمودیم موافق است با آن چیزی که افاده فرموده است شیخ ما علامه انصاری اعلی اللّه مقامه بنا بر آن چیزی که در تقریرات بعض اجله می باشد.

لکن جواب آن آنست که مخفی نیست آنچه را که مکلف خودش را خلاص می کند بواسطهٔ آن از فعل حرام یا ترک واجب و خروج بقاء در دار غصبی باشد که خروج باشد از دار غصبی این خروج حسن است عقلا و مطلوبست شرعا بالفعل و فعلا امر شرعی دارد و اگرچه این خروج قبیح است ذاتا در جائی که متمکن نباشد مکلف از خلاص شدن از دار غصبی بدون آن

ضروره تمکنه منه قبل اقتحامه فیه بسوء اختیاره و بالجمله کان قبل ذلک متمکنا من التصرف خروجا کما یتمکن منه دخولا غایه الامر یتمکن منه بلا واسطه و منه بالواسطه و مجرد عدم التمکن منه الا بواسطه لا یخرجه عن کونه مقدورا.

کما هو الحال فی البقاء فکما یکون ترکه مطلوبا فی جمیع الاوقات فکذلک الخروج مع أنّه مثله فی الفرعیه علی الدخول فکما لا تکون الفرعیه مانعه عن مطلوبیه قبله و بعده کذلک لم تکن مانعه عن مطلوبیته و ان کان العقل یحکم بلزومه ارشادا الی اختیار اقل المحذورین و اخف القبیحین و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلصا عن المهلکه و انه انما یکون مطلوبا علی کل حال لو لم یکن الاضطرار الیه بسوء الاختیار و الا یعنی منحصر باشد خروج از دار غصبی و واقع نشده باشد این خروج بسوء اختیار مکلف که در این حال در دار غصبی واقع می شود در یکی از امرین یا در ترک واجب که واجب است خارج بشود از دار غصبی ولی این واجب را ترک می کند یا فعل حرام که ماندن در دار غصبی باشد و یا آنکه اقدام بکند و انجام بدهد چیزی را که قبیح است و حرام است که اگر مقدمه منحصر نبود حرام نبود کما آنکه مفروض ما در مقام همین است و حاصل جواب مصنف آنست که خروج از دار غصبی بدو شرط واجب می شود شرعا و فعلا.

اول:آنکه مقدمه منحصر باشد که اگر مندوحه دارد خروج واجب نمی شود

دوم:آنکه بسوء اختیار مکلف نباشد که اگر باختیار خود مکلف واقع شد این خروج واجب نیست فعلا بلکه به حرمت سابق که فعلا ساقط شده است باقی است و فعلا مبغوض مولا است کما لا یخفی.

بیان آنکه تکالیف شرعیه مع الواسطه مقدور است

قوله ضروره تمکنه منه الخ این مطلب ضروری است که قبل از آنکه مکلف وارد بشود در دار غصبی

فهو على ما هو عليه من الحرمه و ان كان العقل يلزمه ارشادا الى ما هو اهم و اولى بالرعايه من تركه لكون الغرض فيه اعظم فمن ترک الاقتحام فيما يؤدى الى هلاک النفس او شرب الخمر لئلا يقع فى اشد المحذورين منهما فيصدق انه تركهما و لو بتركه ما لو فعله لادى لا محاله الى احدهما.

كسائر الافعال التوليديه حيث يكون العمد اليها بالعمد الى اسبابها و اختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب و هذا يكفى فى استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و ان كان لازما عقلا للفرار عما هو اكثر عقوبه.

و لو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترک و لو على نحو هذه السالبه و من الفعل بواسطه تمكنه مما هو من قبيل الموضوع فى هذه السالبه فيوقع نفسه بالاختيار فى المهلكه او يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر و يتخلص بالخروج او يختار ترک الدخول و الوقوع فيهما لئلا يحتاج الى التخلص و العلاج.

خروج و ترک خروج مقدور مكلف می باشد كما آنكه داخل شدن در دار غصبی هم مقدور مكلف است.

غايه الامر آنست كه دخول در دار غصبی بلا واسطه مقدور مكلف است و خروج از دار غصبی مع الواسطه مقدور مكلف است و در تكاليف شرعيه لازم نيست كه افعال بلاواسطه مقدور مكلف باشد بلكه مع الواسطه مقدور مكلف است و مجرد آنكه متمكن نيست مكلف از خروج الا مع الواسطه اين با واسطه بودنش خارج نمی شود از اينكه اين خروج مقدور مكلف نباشد بلكه مقدور مكلف است خروج نهايت مع الواسطه كما آنكه بيان نموديم.

و همچنين است حال بقاء در دار غصبی پس همچنانی كه ترک بقاء مطلوب مولا است در جميع اوقات يعنی قبل از آنی كه وارد بشود در دار غصبی بقاء در دار غصبی حرام است همچنانی كه در عبارت مرحوم شيخ بود كه دخول و بقاء هر دو حرام است

و ما جواب نقضی بمرحوم شیخ می دهیم و می گوییم که خروج مثل بقاء می ماند همچنانی که بقاء در دار غصبی حرام است مطلقا همچنین هم خروج حرام است مطلقا با اینکه خروج و بقاء در دار غصبی هر دو مثل هم می باشند که اگر مکلف داخل در دار غصبی نشود نه متمکن از بقاء در دار غصبی است و نه متمکن از خروج می باشد و هر دو در فرعیت مثل هم می باشند همچنان که فرعیت بقاء در دار غصبی مانع نمی شود که این بقاء حرام نباشد قبل از دخول و بعد از دخول همچنین فرعیت خروج هم مانع نمی شود که حرام نباشد خروج قبل از دخول و بعد از دخول و اگرچه عقل حکم می کند بلزوم خروج و واجب بودن آن ارشادا الی اختیار اقل المحذورین و اخف القبیحین کما آنکه قبلا بیان نمودیم

و از اینجا معلوم می شود حال شرب خمر که برای علاج فرض باشد و خلاص کند مکلف خودش را از مهلکه و این شرب خمر مطلوبست در تمام حالات و واجب شرعی است اگر اضطرار بسوء اختیار مکلف نباشد و اگر بسوء اختیار مکلف باشد شرب خمر به حرمت خودش باقی است و واجب نیست شرعا اگرچه عقل حکم می کند بحکم ارشادی که اقل قبیحین را باید مکلف مرتکب شود و انجام دهد

پس کسی که وارد می شود باختیار خودش در چیزی که او را به هلاکت می رساند یا مجبور می شود شرب خمر که این شرب خمر اقل محذورین است برای مکلف در این حال صادق است و صحیح است که بگوئیم این شخص ترک کرده است چیزی را که به هلاکتش می انداخت یا شرب خمر می نمود و لو ترک این ها بسبب آنها باشد این مکلف سبب این ها را ترک کرده

مثل آنکه ترک کرده است دخول در دار غصبی را که اگر ترک دخول نمی گیرد و وارد در دار غصبی می شد لا بد یا بقاء در دار غصبی را قبول می کرد و یا خروج از دار غصبی

فان قلت کیف یقع مثل الخروج و الشرب ممنوعا عنه شرعا و معاقبا علیه عقلا مع بقاء ما یتوقف علیه علی وجوبه و وضوح سقوط الوجوب مع را همچنین هلاک نفس یا شرب خمر که اگر مکلف بسوء اختیار خودش کاری کرد که یا باید هلاکت نفس را قبول کند و یا شرب خمر کند و از هلاکت نجات پیدا کند بلااشکال در این دو مورد که سبب هلاکت نفس یا شرب خمر باشد بید مکلف است و باختیار او است مثل سایر افعال تولیدیه در جائی که شخص مکلف اختیار می کند آن مسببات را به واسطه اسباب آنها می باشد که این اسباب بدست مکلف است

و همین اندازه کافی است در استحقاق عقاب بر شرب خمر که برای علاج مرتکب می شود و اگرچه این شرب خمر لازم و واجب است عقلا برای فرار از آن چیزی که عقوبتش زیادتر است که هلاکت باشد و لو ما تسلیم بداریم و قبول کنیم عدم صدق این موارد را بنحو سالبه بانتفاء موضوع کما آنکه گذشت معنای آن

بااین حال مانعی ندارد در این موارد استحقاق عقاب مکلف بعد از آنی که مکلف متمکن بود از ترک مسببات بترک اسباب آنها و این قانون در بین عقلا و عرف مسلم است بلکه اکثر افعال مقدور مکلف است به واسطه اسباب آنها کما آنکه در حرفه ها و صنایع و زراعات و غیره می شود و لو بنابراین سالبه بانتفاء موضوع ترک و فعل مقدور مکلف است و این اسباب از قبیل موضوع باشد برای مکلف پس ایقاع می کند نفس خودش را باختیار در مهلکه یا در دار غصبی قهرا بعد از آنی که وارد در مهلکه شد یا داخل در داخل غصبی شد باید عقلا مهلکه را معالجه کند بشرب خمر که آن هلاکت را از خودش دفع کند و همچنین لازم است عقلا خودش را خلاص از بقاء دار غصبی و بیرون رود یا آنکه اختیار کند ترک دخول یا ترک سبب هلاکت را تا آنکه احتیاج بخلاص شدن از دار غصبی نداشته باشد و احتیاج بشرب خمر برای علاج نباشد.

قوله فان قلت کیف یقع الخ.

اگر اشکال کنید که مثل خروج از دار غصبی و شرب خمر برای دفع هلاکت

امتناع المقدمه المنحصره و لو کان بسوء الاختیار و العقل قد استقل بان الممنوع شرعا کالممتنع عاده او عقلا.

رد قول شیخ که خروج وجوب شرعی دارد من باب مقدمه

قلت أوّلا انما کان الممنوع کالممتنع اذا لم یحکم العقل بلزومه ارشادا الی ما هو اقل المحذورین و قد عرفت لزومه بحکمه فانه مع لزوم الاتیان بالمقدمه عقلا لا باس فی بقاء ذی المقدمه علی وجوبه فانه حینئذ لیس من التکلیف بالممتنع کما اذا کانت المقدمه ممتنعه.

این خروج و شرب ممنوع باشد شرعا و مکلف عقاب شود بر آنها عقلا بااین حال چگونه این ذی المقدمه ها واجب اند با اینکه واضح است که وجوب این ها با مقدمه منحصره ای که فعلا حرام است و لو بسوء اختیار مکلف باشد وجوب ذی المقدمه با حرمت مقدمه جمع نمی شود چون عقل حاکم است که آن ذی المقدمه که مقدمه آن ممنوع است شرعا مثل مقدمه می نماید که ممنوع باشد عادتا یا عقلا.

مثلا اگر ممکن نشد مکلف برود برای حج و وسیله برای او ممکن نیست فراهم بشود یا عقلا یا عادتا و لو بسوء اختیار مکلف باشد آیا ممکن است در این حال بگوئیم حج برای این شخص واجب است چون ممکن نیست امتثال بکند اعمال را بدون مقدمه آن و اگر مقدمه آن شرعا ممنوع باشد و عقاب داشته باشد همچنین ذی المقدمه وجوبی ندارد مگر آنکه بگوئیم در این حال مقدمه واجب است بدون حرمت و بدون عقاب کما آنکه مرحوم شیخ می فرماید چون آنچه را که ممنوع است شرعا مثل ممنوع عقلا یا عادتا می باشد.

قوله قلت أوّلا الخ جواب آنکه آنچه که ممنوع است شرعا مثل ممنوع عقلی است در جائی که حکم عقل بلزوم آن نداشته باشد ولی قبلا گذشت که عقل حاکم است که مکلف را ارشاد می کند بآن چیزی که اقل محذورین می باشد و اقل عقابین می باشد که خروج یا شرب خمر باشد و قبلا شناختی و دانستی که حکم عقل بلزوم اقل محذورین است در این حالی که

و ثانیا لو سلم فالساقط انما هو الخطاب فعلا بالبعث و الایجاب لا لزوم اتیانه عقلا خروجا عن عهده ما تنجز علیه سابقا ضروره انه لو لم یات به لوقع فی المحذور الاشد و نقض الغرض الاهم حیث إنّه الآن کما کان علیه من الملاک و المحبوبیه بلا حدوث قصورا و طروّ فطور فیه اصلا و انما کان سقوط الخطاب لاجل المانع و الزام العقل به لذلک ارشادا کاف لا حاجه معه الی بقاء الخطاب بالبعث الیه و الایجاب له فعلا فتدبر جیدا.

عقل لازم می داند که مقدمه را باید بیاوری مانعی ندارد که ذی المقدمه بوجوب خودش باقی باشد در این حال وجوب ذی المقدمه تکلیف به ممتنع نیست بلکه تکلیف بامتناع که مکلف قدرت ندارد در جائی است که مقدمه ممتنع باشد عقلا و شرعا کما لا یخفی.

قوله و ثانیا لو سلم الخ جواب دوم از این اشکال آنکه اگر ما قبول کنیم که ذی المقدمه وجوب آن ساقط شده است مطلقا قبول نداریم بلکه هنوز که در دار غصبی نشده بود مکلف دخول و بقاء در دار غصبی و خروج از دار غصبی هر سه حرام بود.

ولی آنچه که فعلا ساقط شده است وجوب شرعی ذی المقدمه است فعلا و عقاب آن باقی است و عقلا امتثال آن لازم است نه آنکه آوردن آن مقدمه را عقلا لزوم آن برداشته شود بلکه لزوم آن بحال خود باقی است چون این خروج از دار غصبی خارج می کند مکلف را از عهدهٔ آن ذی المقدمه ای که منجز شده بود برای آن سابقا و لو آن ذی المقدمه وجوب فعلی ندارد.

ولی عقل حاکم است که اگر خروج را امتثال نکند هرآینه واقع می شود مکلف در اشد محذورین و نقض غرضی که اهم است از مقدمه چون آن ذی المقدمه است الآن مثل سابق می ماند ملاک وجوب و محبوبیت در آن موجود است بدون آنکه حادث بشود در آن ذی المقدمه و قصوری و فتوری و آنچه که این ذی المقدمه فعلا از آن

رد قول صاحب فصول که خروج مأمور به شرعی با معصیت است

و قد ظهر مما حققناه فساد القول بکونه مأمورا به مع اجراء حکم المعصیه علیه نظرا الی النهی السابق مع ما فیه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمه و لا یرتفع غائلته باختلاف زمان التحریم و الایجاب قبل الدخول و بعده کما فی الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما و انما المفید اختلاف زمانه و لو مع اتحاد زمانهما و هذا اوضح من ان یخفی.

ساقط شده است و کم شده است فقط خطاب فعلی است آن خطاب فعلی هم برای وجود مانع است و در این حالی که الزام عقلی دارد که باید مقدمه را انجام بدهد و خارج شود از دار غصبی یا شرب خمر بنماید بااین حال احتیاج ببقاء تکلیف به ذی المقدمه و بعث بآن فعلا ندارد چون واجب است عقلا امتثال از باب صحت عقاب آن فتدبر جیدا.

قوله و قد ظهر مما حققناه الخ از تحقیقات قبلی ما ظاهر شد فساد قول مرحوم صاحب فصول که قبلا بیان کردیم که می گوید خروج از دار غصبی مأمور به شرعی است با اینکه حکم معصیت هم بر او جاری است و عقاب بر او مرتب است بخلاف قول مرحوم شیخ که می فرمود فقط خروج مأمور به شرعی است بدون معصیت و عقاب برآن و جواب شیخ را مفصلا بیان نمودیم.

و از بیانات سابق ظاهر شد فساد قول صاحب فصول ایضا نظر ایشان آنست که معصیت و عقاب بجهت نهی سابق است یعنی قبل از اینکه داخل دار غصبی بشود دخول و بقاء در دار غصبی و خروج از آن هر سه نهی و عقاب دارد و بعد از دخول خروج از دار غصبی نهی فعلی ندارد که فعلا ساقط است نهی آن همچنانی که که ما بیان کردیم ولی عقاب خروج به نهی سابق باقی است علاوه بر این ها این خروج فعلا وجوب شرعی

کیف و لازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصیانا للنهی السابق و اطاعه للامر اللاحق فعلا مبغوضا و محبوبا کذلک بعنوان واحد و هذا مما لا یرضی به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع کما لا یجدی فی رفع هذه هم دارد فقط مخالفت صاحب فصول با ما وجوب شرعی است ولی عقاب آن را ما هم قبلا قبول کردیم که فعلا عقاب دارد

اشکال بر صاحب فصول آنست که فعل واحد مثل خروج از دار غصبی ممکن نیست در آن حال وجوب شرعی داشته باشد با مبغوضیت فعلی و عقاب برآن و شیء واحد در حال واحد ممکن نیست واجب و حرام باشد شرعا و این اتحاد در حال واحد باختلاف زمان حرام و وجوب برداشته نمی شود که بگوئیم قبل از دخول خروج حرام بود و فعلا حرمت شرعی ندارد ولی مبغوض شرعی است و بعد از دخول واجب می شود شرعا مثل آنکه این اشکال را صاحب فصول التفات داشته است ولی دفع آن را نموده است که زمان وجوب و زمان حرمت متعدد و دو چیز است

و جواب آنکه آنچه را که مکلف مقدورش نیست زمان امتثال است و زمان امتثال خروج است از دار غصبی و ممکن نیست فعلا مأمور به شرعی باشد با مبغوضیت و عقاب برآن و آنچه که مفید است اختلاف زمان امتثال است که اگر زمان امتثال در زمان باشد و لو زمان امر مولا و نهی مولا متحد باشد مانعی ندارد

مثلا الآن مولا امر می فرماید واجب است بر مکلف دخول در این حجره فعلا و فردا حرام است بر او که زمان امتثال متعدد است ولی زمان امر و نهی مولا متحد و ما نحن فیه عکس است باین معنی که زمان امر مولا و نهی مولا متعدد است ولی در وقت امتثال زمان متحد است این مطلب که بیان نمودیم واضح تر از آنست که که مخفی باشد

قوله کیف و لازمه الخ چگونه ممکن است این فرمایش صاحب فصول که لازمه آن آنست که خروج

الغائله کون النهی مطلقا و علی کل حال و کون الامر مشروطا بالدخول ضروره منافاه حرمه شیء کذلک مع وجوبه فی بعض الاحوال.

رد قول به آنکه خروج از دار غصبی مامور و منهی عنه است شرعا

و اما القول بکونه مامورا به و منهیا عنه ففیه مضافا الی ما عرفت من امتناع الاجتماع فیما اذا کان بعنوانین فضلا عما اذا کان بعنوان واحد کما فی المقام حیث کان الخروج بعنوانه سببا للتخلص و کان بغیر اذن المالک و لیس التخلص الا منتزعا عن ترک الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له ان الاجتماع هاهنا لو سلم انه لا یکون بمحال لتعدد العنوان و کونه مجدیا فی رفع غائله التضاد کان محالا لاجل کونه طلب المحال حیث لا مندوحه هنا و ذلک لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث حقیقه بفعل واجب او ممتنع از دار غصبی بعد از دخول این خروج عصیان باشد برای نهی سابق که فعلا ساقط است و این خروج اطاعت باشد برای امر لاحق فعلی آیا ممکن است شیء واحد مبغوض باشد و محبوب باشد بعنوان واحد در آن واحد

این مطلب از چیزهائی است که راضی نمی شود بآن کسانی که قائل بجواز اجتماع امر و نهی می باشند چون کسانی که قائل باجتماع امر و نهی می باشد در جائی که بدو عنوان باشد فضلا از کسانی که قائل بامتناع می باشند مثل خود صاحب فصول و رفع این اشکال را نمی کند و غائله آن برداشته نمی شود که بگوئیم نهی مطلق است

و علی کل حال دخول منهی مولا است چه داخل بشود و چه نشود ولی امر شرعی آن مشروط بدخول است بجهت آنکه ضروری است و منافات دارد حرمت شیء مطلقا با وجوب آن شیء در بعض احوال مثلا مولا امر بفرماید حرام است مطلقا در این حجره باشی ولی اگر داخل در حجره شدی واجب است خروج از آن حجره که حرمت و وجوب در این حال در یک مورد جمع شده اند کما لا یخفی

قوله و اما القول بکونه مامورا به و منهی عنه الخ کسانی که قائلند که مثل خروج هم امر شرعی دارد و هم نهی شرعی و فعلا امر

او ترک کذلک و لو کان الوجوب او الامتناع بسوء الاختیار.

و نهی هر دو موجود است مثل مرحوم میرزا قمی و غیره که نسبت داده اند به آنها

جواب از آنها آنکه اضافه بر اینکه قبلا شناختی و دانستی که ما امتناعی هستیم و محال است امر و نهی در یک مورد جمع بشود و لو در آنجائی که بدو عنوان باشد کیف به ما نحن فیه که به یک عنوان است چون خروج بعنوان آنکه سبب است برای آنکه مکلف خودش را خلاص کند از دار غصبی چون بغیر اذن مالک می باشد واجب است و چون غصب است حرام است و این تخلص عنوانی نیست مگر منتزع است از ترک حرام نه آنکه این تخلص عنوانی برای خروج باشد علاوه بر این اشکالها

جواب آنکه اگر ما قبول کنیم که اجتماع امر و نهی محال نیست چون عنوان متعدد است و اگر ما قبول کنیم که تکلیف بمحال با تعدد عنوان مانعی ندارد ولی ما نحن فیه اصل تکلیف محال است و اشکال تضاد بتعدد عنوان برداشته نمی شود چون اصل تکلیف محال است یعنی در جائی که مندوحه نباشد و منحصر باشد بآن راه حرام اصلا در این مورد تکلیف مولا نمی آید چون قدرت بر امتثال ندارد.

چون این مطلب ضروری است که صحیح نیست طلب و بعث حقیقتا متعلق بفعلی باشد که واجب باشد و حتمی باشد وجود آن یا ممتنع باشد وجود آن و همچنین ترک فعل و نهی از آن و لو آن وجوب و یا امتناع بسوء اختیار مکلف باشد مثل آنکه شخصی که از بالای بام خودش را به زمین انداخته در بین که از بالا می آید به پائین ممکن نیست به او بگوئیم که خودت را به زمین بینداز چون آن فعل قهرا و بلا اختیار واقع می شود و ممکن نیست در آن حال به او نهی بیاید از طرف شارع چون این فعل ممتنع است و ممکن نیست امتثال نهی بنماید.

قوله او ترک کذلک حاصل آنکه در تمام تکلیف چه واجب و چه حرام فعل و ترک آن باید عقلا مقدور مکلف باشد و اگر یک طرف آن مقدور مکلف نشد صحیح نیست

رد قول کسانی که استدلال نموده به قاعده الامتناع بالاختیار

و ما قیل ان الامتناع او الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار انما هو فی قبال استدلال الاشاعره للقول بان الافعال غیر اختیاریه بقضیه ان الشیء ما لم یجب لم یوجد.

تکلیف و ما نحن فیه اگر خروج واجب باشد شرعا حرمت آن ممکن نیست شرعا چون قدرت بر امتثال ندارد و بالعکس و لو این عدم قدرت بسوء اختیار مکلف باشد مثلا صحیح نیست مولا بفرماید اگر وارد خانه شدی واجب است بمانی در خانه و حرام است ماندن در آن.

قوله و ما قیل ان الامتناع او الایجاب الخ:

کسانی که استدلال کرده اند باین قانون که امتناع یا ایجابی که برای مکلف در این موارد پیدا شده است چون باختیار خود مکلف است منافات ندارد که تکلیف وجوب و حرام شرعی در یک مورد جمع بشود.

این قانون را قبلا ما بیان نمودیم که لا ینافی الاختیار عقابا یعنی مثل مثال مذکور که مکلف از بالای بام خودش را به زمین بیندازد قبل از آنی که خودش را القاء کند نهی القاء و در بین انداختن به زمین هر دو را دارد ولی بعد از آنی که باختیار خودش را به زمین انداخت وسط آمدن به زمین که اختیار ندارد تکلیف ساقط است چون قدرت بر امتثال ندارد ولی عقاب آن باقی است.

و از همین جهت است که این قانون را در مقابل استدلال عشائره آورده اند که آنها می گویند افعال مکلفین غیر اختیاری آنها می باشد و باختیار آنها نیست و دلیل عشائره آنست که هر شیء در عالم مادامی که واجب نشود وجود پیدا نمی کند و عکس آن و هر شیء مادامی که ممتنع نباشد معدوم نمی شود.

از این جهت است که می گویند افعال مکلفین مقدور مکلفین نیست باین دلیلی که بیان نموده اند و این قانون در مقابل آنهاست که می گوییم و لو مکلف خودش را در جائی انداخت که فعل و ترک آن مقدور مکلف نیست مثل مثال مذکور و تکلیف ساقط است در این موارد ولی عقاب آن ثابت است عقلا چون باختیار خود این

فانقدح بذلک فساد الاستدلال لهذا القول بان الامر بالتخلص و النهی عن الغصب دلیلان یجب اعمالهما و لا موجب للتقیید عقلا لعدم استحاله کون الخروج واجبا و حراما باعتبارین مختلفین اذ منشأ الاستحاله اما لزوم اجتماع الضدین و هو غیر لازم مع تعدد الجهه و اما لزوم التکلیف بما لا یطاق و هو لیس بمحال اذا کان مسببا عن سوء الاختیار.

ایجاب یا امتناع را فراهم نموده مخفی نماند ما در جلد اول جواب عشائره را که می گویند افعال اختیاری مکلفین نیست.

جواب آنها را مفصلا دادیم در طلب و اراده و یکی از ادله آنها همین قانون بود که می گویند الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم ما آنجا مفصلا جواب دادیم که این قانون را اگر قبول کنیم در جائی است که فعل موجب باشد و مسبوق به اراده نباشد مثل سوزاندن آتش که بعد از آنی که علت تامه آن موجود شد اثر آن واجب است و می سوزاند و بالعکس و اما در افعال اختیاری مکلفین که مسبوق به اراده است و به واسطه اراده و اختیار مکلف آن فعل اختیاری می شود.

از این جهت تمام افعال اختیاری مکلفین است و قوه اختیار که خدای تعالی بانسان داده است در تمام حالات این قوه اختیاری باقی است و اگر در بعضی موارد از اول فعل بدون اختیاری مکلف باشد آن فعل عقاب هم ندارد و آنجا بیان نمودیم که نفس اراده هم اختیاری مکلف است و تمام افعال اختیاری آنها بمسبوق بودن به اراده است و نفس اراده ذاتا اختیاری است نظیر حجیت تمام طرق و امارات که حجیت آنها بالعرض و بالقطع است و حجیت قطع ذاتی است اگرچه از عبارات مصنف استفاده می شد که نفس اراده غیر اختیاری مکلف است و علی کل حال جواب عشائره مفصلا در جلد اول داده شد.

قوله فانقدح بذلک الخ:

پس ظاهر شد به بیانات ما فساد استدلال بر این قول که دلیل آورده اند

و ذلک لما عرفت من ثبوت الموجب للتقیید عقلا و لو کان بعنوانین و ان اجتماع الضدین لازم و لو مع تعدد الجهه مع عدم تعددها هاهنا و التکلیف بما لا یطاق محال علی کل حال نعم لو کان بسوء الاختیار لا یسقط العقاب بسقوط التکلیف بالتحریم او الایجاب.

که امر شرعی داریم در مثل خروج از دار غصبی و نهی شرعی ایضا داریم در آن خروج چون غصب است و این امر و نهی دو دلیلند که واجب است اعمال هر دو و هیچ دلیلی برای تقیید آنها عقلا نداریم چون مانعی ندارد و محال نیست که خروج واجب باشد من باب مقدمه و حرام باشد شرعا بدو اعتبار که این دو اعتبار مختلفند بجهت آنکه وجه محال بودن آنکه هم واجب باشد و هم حرام یا اجتماع ضدین است که این اجتماع ضدین لازم نمی آید با تعدد جهت نظیر حرکت خارجیه در دار غصبی که بدو عنوان،عنوان صلاتی واجب است و عنوان غصبی حرام است پس اجتماع ضدین نشد و یا آنکه منشأ محال بودن در این مورد لزوم تکلیف بما لا یطاق و آنجائی که مکلف قدرت امتثال آن تکلیف را ندارد اگر این این جهت باشد این هم مانعی ندارد چون این تکلیف بسوء اختیار مکلف واقع شده است و از این جهت هم امر دارد شرعا و هم نهی کما لا یخفی.

قوله و ذلک لما عرفت الخ:

جواب از آنها آنکه دلیل برای تقیید یکی از امر یا نهی عقلی است در مورد و لو ما نحن فیه بدو عنوان باشد و اجتماع ضدین در مورد لازم می آید و لو با تعدد جهت باشد علاوه بر اینکه ما نحن فیه تعدد جهت ندارد چون قبلا بیان نمودیم که تخلص عنوانی برای خروج نمی شود بلکه تخلص منتزع است از ترک حرام که خروج سبب ترک حرام می شود و تکلیف بما لا یطاق و آنجائی که مکلف قدرت بر امتثال ندارد فرقی ندارد بین آنکه این تکلیف را خودش سبب شود یا آنکه بلا اختیار پیدا شود

صحت صلاه در دار غصبی بنا بر جواز اجتماع و عدم آن

ثم لا یخفی انه لا اشکال فی صحه الصلاه مطلقا فی الدار المغصوبه علی القول بالاجتماع و اما علی القول بالامتناع فکذلک مع الاضطرار الی الغصب لا بسوء الاختیار او معه و لکنها وقعت فی حال الخروج علی القول بکونه مأمورا به بدون اجراء حکم المعصیه علیه او مع غلبه ملاک الأمر علی النهی مع ضیق الوقت.

اما الصلاه فیها فی سعه الوقت فالصحه و عدمها مبنیان علی عدم اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن الضد و اقتضائه فان الصلاه فی الدار المغصوبه و ان کانت مصلحتها غالبه علی ما فیها من المفسده الا انه لا شبهه فی ان الصلاه فی غیرها تضادها بناء علی انه لا یبقی مجال مع إحداهما للاخری مع کونها اهم منها لخلوها من المنقصه الناشئه من قبل اتحادها مع الغصب لکنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزید علیه فالصلاه فی سعه الوقت صحیحه و ان لم تکن مأمورا بها.

در تمام حالات محال است چون امکان انبعاث در مکلف ندارد بله در ما نحن فیه چون این تکلیف ما لا یطاق بسوء اختیار مکلف است عقاب آن ساقط نمی شود و لو خطاب ایجابی یا تحریمی ساقط است.

قوله ثم لا یخفی انه لا اشکال فی صحه الصلاه الخ.

قبلا بیان نمودیم که توسط در دار غصبی دو جهت محل بحث می باشد یکی خروج از دار غصبی که آیا واجب است شرعا یا نیست اقوال چهارگانه ای که بیان نمودیم و حق آن بود خروج وجوب عقلی دارد که مکلف باید خارج بشود بدون امر شرعی با ثبوت عقابی که بر او هست.

امر دوم آنست که صلاه در دار غصبی آیا چگونه است صحیح است یا باطل مصنف می فرماید اشکالی در این نیست که صحیح است صلاه در دار مغصوبه مطلقا چه ورود در دار غصبی بسوء اختیار باشد یا نباشد بنا بر قول اجتماع امر و نهی چون

انضمامی است مورد و متعلق امر غیر متعلق نهی است و لا یخفی نقل اجماع شده بر بطلان صلاه در این موارد از سیدین و علامه و شهیدین و صاحب مدارک و غیره.

و اما علی القول بامتناع اجتماع امر و نهی آنهم باز صلاه صحیح است با اضطرار ولی بسوء اختیار مکلف نباشد اضطرار چون ملاک وجوب و مصلحت آن مزاحم ندارد کما آنکه گذشت و اگر اضطرار بسوء اختیار مکلف باشد.

ایضا صلاه صحیح است ولی در حال خروج از دار غصبی باشد بنا بر اینکه طرف امر را ترجیح بدهیم بدون معصیت بر او

و ایضا صلاه صحیح است بنا بر اینکه ملاک امر اهم باشد از ملاک نهی با ضیق وقت چون در این حال و لو امر ندارد ولی ملاک امر در او باقی است

و لا یخفی در این مورد حسن فاعلی ندارد صلاه و لو حسن فعلی را دارد و مصلحت باقی است چون مکلف می داند این مبغوض مولا است مگر الصلاه لا تسقط بحال جبران آن کند و اما صلاه در دار غصبی در سعۀ وقت در جائی که ممکن است این صلاه را در مکان مباح بیاورد صحت صلاه و عدم صحت مبنی بر آنست که امر به شیء اقتضاء نهی از ضد خودش را ننماید بجهت آنکه صلاه در دار مغصوبه اگرچه مصلحت آن غلبه دارد برآن مفسده ای که در دار غصبی هست و از این جهت مصلحت آن بحال خود باقی است و لو امر ندارد چون نهی فعلی دارد الا آنکه شبهۀ نیست که صلاه در غیر دار غصبی و در مکان مباح آن صلاه ضد این صلاتی است که در دار غصبی است

از این جهت امر فعلی به صلات در مکان مباح نهی از این صلاه که در دار غصبی است می نماید چون آن صلاه در دار مباح اهم است و خالی است از نقصانی که ناشی می شود از اتحاد صلاه با غصبی مکان و قهرا مصلحت آن کاسته می شود و حاصل

الامر الثانی قد مر فی بعض المقدمات انه لا تعارض بین مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب علی الامتناع تعارض الدلیلین بما هما دلیلان حاکیان کی یقدم الاقوی منهما دلاله او سندا بل انما هو من باب تزاحم المؤثرین و المقتضیین فیقدم الغالب منهما و ان کان الدلیل علی مقتضی الآخر اقوی من دلیل مقتضاه هذا فیما اذا احرز الغالب منهما و الا کان بین الخطإ بین تعارض فیقدم الأقوی منهما دلاله او سندا و بطریق الإن یحرز به ان مدلوله اقوی مقتضیا هذا لو کان کل من الخطإ بین متکفلا لحکم فعلی و الا فلا بد من الأخذ بالمتکفل لذلک منهما لو کان و الا فلا محیص عن الانتهاء الی ما یقتضیه الاصول العملیه.

آنکه اگر امر به صلات در مکان مباح نهی از این صلاه بنماید قهرا باطل است لکن شناختی قبلا و دانستی که امر به شیء نهی از ضد نمی نماید و اقتضاء نهی را ندارد علاوه بر آنکه دو فرد از یک طبیعت ضد یکدیگر نمی شوند بلکه دو طبیعت مثل ازاله و صلاه باید باشند پس بنابراین صلاه در دار غصبی در سعه وقت اختیارا صحیح است اگرچه امر فعلی ندارد.

مخفی نماند ممکن است همین صلاه در دار غصبی را امر فعلی برای او قائل شویم نظیر آنکه در باب ضد گذشت غیر امر ترتبی-مخفی نماند بر آنکه گذشت در این مورد حسن فاعلی ندارد چون با آنکه مکلف می داند فعل مبغوض مولا می باشد چگونه قصد قربت از او حاصل می شود

قوله الامر الثانی قد مر الخ.

مخفی نماند آنچه که در این امر ثانی بیان می شود اکثر آنها در امر ثامن و تاسع و عاشر ذکر شده و زیادی از آنها تکرار است فراجع علی کل حال تعارض بین مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب نیست و این دو خطاب از باب متزاحمین اند نه من باب

دو دلیل تعارض باشند حتی بنا بر امتناع کما آنکه می آید و اگر باب تعارض شدند نظر بملاک نبایست نمود بلکه مرجحات باب تعارض کما آنکه ان شاءالله تعالی می آید اقوی دلاله یا اقوی سندا و غیره می باشد.

پس مثل خطاب صل و لا تغصب من باب تزاحم است و تأثیر یکی از مقتضیین است پس مقدم می کنیم یکی از مقتضیین که غالب باشد و لو آن دیگری که مغلوبست اقوی سندا یا دلاله باشد نظیر آنکه مکلف وارد شد در محلی که دو نفر در آب غرق می شوند و ممکن نیست هر دو را نجات دهد در این مورد اگر مظنون آن باشد که یکی از آنها عالم است بلکه اگر شک در آن هم داشته باشد عقلا لازم است عالم را نجات دهد البته این مطلب در جائی است احراز کنیم و بدانیم که یکی از مقتضیین مقدم است و اگر احراز نکردیم و نفهمیدیم که کدام از مقتضیین مقدم است قهرا بین خطابین تعارض وارد می شود.

در این حال احکام باب تعارض را جاری می کنیم که هرکدام از دلیلین اقوی دلاله و اقوی سندا می باشد آن دلیل مقدم است و بطریق آنکه در اصطلاح می گویند کشف علت از معلول است و باین طریق می فهمیم که آن خطابی که اقوی دلاله یا اقوی سندا می باشد مقتضی و مصلحت آن هم اقوی از دیگری است این مطلبی که بیان نمودیم در جائی است که دو خطابین هر دو متکفل و دارای حکم فعلی باشند و اگر هر دو دارای حکم فعلی نباشند بلکه یکی از آنها حکم فعلی است و دیگری شأنی و اقتضائی قهرا آن دلیلی که دارای حکم فعلی است مقدم است چون تعارضی بین حکم فعلی و حکم انشائی نیست و اگر ندانستیم که یکی از این ها اقوی باشد یا دلاله و یا سندا قهرا در مورد باید رجوع به اصول عملیه بنمائیم و آنچه که یکی از اصول عملیه اقتضا دارد انجام دهیم.

ص:100

ثم لا یخفی ان ترجیح احد الدلیلین و تخصیص الآخر به فی المسأله لا یوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا کما هو قضیه التقیید و التخصیص فی غیرها مما لا یحرز فیه المقتضی لکلا الحکمین بل قضیته لیس الا خروجه فیما کان الحکم الذی هو مفاد الآخر فعلیا و ذلک لثبوت المقتضی فی کل واحد من الحکمین فیها فاذا لم یکن المقتضی لحرمه الغصب مؤثرا لها لاضطرار او جهل او نسیان کان المقتضی لصحه الصلاه مؤثرا لها فعلا کما اذا لم یکن دلیل الحرمه اقوی و لم یکن واحد من الدلیلین دالا علی الفعلیه أصلا.

قوله ثم لا یخفی ان ترجیح احد الخ:

مخفی نماند اگر یکی از دلیلین را وجوب یا حرمت ترجیح دادیم و مقدم کردیم بر دیگری این ترجیح سبب نمی شود که آن دیگری که مرجوح است خارج بشود از باب تزاحم بلکه مصلحت هر دو باقی است فقط بنا بر امتناع یکی از مقتضیین فعلی می شود چه مقتضی واجب باشد چه حرام و این باب تزاحم بخلاف باب تعارض است و باب تقیید و تخصیص که اگر یکی از دلیلین را تقیید کردیم یا تخصیص دادیم و مقدم کردیم آن دیگری مقتضی ندارد و احراز مقتضی نشده است بر او.

مثلا اگر دلیلی آمد بعموم اکرم العلماء و تخصیص دیگری آمد لا تکرم الفساق که نتیجه آن می شود اکرام علماء عدول واجب است و این را مقدم کردیم در اینجا نمی توانیم بگوئیم اکرام علماء فساق مقتضی در او هست و لو حکم آن فعلی نباشد بجهت آنکه قبلا گذشت که باب تعارض یکی از حکمین مقتضی دارد و قبل ترجیح علم بکذب احدهما دادیم بخلاف باب تزاحم که مقتضی در هر دو حکم چه وجوب و چه حرام موجود است.

غایه الامر بواسطهٔ ادله خارجیه یکی از آنها مقدم و حکم فعلی می شود و لو دیگری

فانقدح بذلک فساد الاشکال فی صحه الصلاه فی صوره الجهل او النسیان و نحوهما فیما اذا قدم خطاب لا تغصب کما هو الحال فیما اذا کان الخطأ بان من اول الأمر متعارضین و لم یکونا من باب الاجتماع اصلا.

و ذلک لثبوت المقتضی فی هذا الباب کما اذا لم یقع بینهما تعارض

و لم یکونا متکفلین للحکم الفعلی فیکون وزان التخصیص فی مورد الاجتماع وزان التخصیص العقلی الناشی من جهه تقدیم احد المقتضیین و تاثیره فعلا المختص بما اذا لم یمنع عن تاثیره مانع المقتضی لصحه مورد حکم آن فعلی نیست ولی مقتضی بحال خود باقی است از اینجا معلوم می شود که اگر مقتضی برای حرمت غصب فعلیت پیدا نکرد در جائی که نهی را مقدم بداریم و مؤثر نشد بجهت اضطرار یا جهل بحکم یا جهل بموضوع یا نسیان که در این مواردی که مقتضی حرمت مؤثر نیست مقتضی صحت صلاه مؤثر است و مثل جائی می ماند که اصلا حرمتی در بین نباشد یا اقوی نباشد یا آنکه یکی از دلیلین فعلی نباشد بلکه شأنی باشد کما آنکه گذشت که بیان نمودیم که صلاه اضطراری و یا در حال جهل و نسیان صحیح است کما لا یخفی.

قوله فانقدح بذلک فساد الخ.

از بیانات ما ظاهر شد فساد اشکالی که کرده اند در صحت صلاه در صورت جهل یا نسیان و نحو این ها که اضطرار باشد گفته اند اگر ما مقدم کردیم خطاب نهی لا تغصب را در این مورد که امتناعی شدیم و ترجیح دادیم طرف نهی را این دو خطاب مثل اینست که از اول امر متعارضین اند و از باب اجتماع نمی باشند چون مقتضی برای یکی از این ها بیشتر نیست و از این جهت صلاه در موارد مذکوره باطل است.

قوله و ذلک لثبوت المقتضی الخ.

جواب آنها آنکه بیان نمودیم که باب اجتماع امر و نهی مقتضی در هر دو

الاجتماع مع الأمر او بدونه فیما کان هناک مانع عن تاثیر المقتضی للنهی له او عن فعلیته کما مر تفصیله و کیف کان فلا بد فی ترجیح احد الحکمین من مرجح و قد ذکر و الترجیح النهی وجوها.

موارد ترجیح نهی بر امر و رد آنها

منها انه اقوی دلاله لاستلزامه انتفاء جمیع الأفراد بخلاف الأمر و قد اورد علیه بان ذلک فیه من جهه اطلاق متعلقه بقرینه الحکمه لدلاله الأمر علی الاجتزاء بأی فرد کان.

موجود است و لو بنا بر امتناع یکی از آنها را ترجیح بدهیم و باب اجتماع مثل آنست که اصلا تعارضی بین دلیلین واقع نشده است یا آنکه هر دو تا حکم متکفل حکم فعلی نباشند و تخصیص در باب اجتماع امر و نهی نظیر تخصیص عقلی می ماند از جهت تقدیم یکی از مقتضیین و یکی از آنها فعلا تأثیر می کند در جائی که مقترن بمانع باشد دیگری فعلیت و تأثیر دارد.

مثلا اگر مکلف وارد شد در محلی و دو نفر را دید غرق می شوند یکی از آنها عالم عادل و دیگری مسلمان بلا اشکال مقتضی برای نجات هر دو موجود است و عقلا باید اول عالم را نجات بدهد در جائی که ممکن نشود هر دو را نجات بدهد و اگر نجات عالم مقترن بمانع شد قهرا عقل حکم می کند که آن دیگری را نجات بدهد.

پس در مورد اجتماع اگر یکی مقدم باشد دیگری از بین نمی رود چه آن دیگری که مهم است با امر شرعی باشد یا بدون امر کما آنکه در اضطرار و جاهل قاصر و نسیان بعد از عدم فعلیت نهی امر فعلی یا فعلیت دارد در جائی که یکی از این ها که اهم است مقترن بمانع باشد یا فعلیت ندارد کما آنکه گذشت تفصیل آنها و علی کل بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی لا بد باید یکی از حکمین چه وجوب و چه حرمت ترجیح بدهیم و برای ترجیح نهی که مقدم باشد وجوهی را ذکر نموده اند.

یکی از آن وجوه آنست که بیان نموده اند که نهی اقوی دلاله می باشد از امر و دلالت نهی قوی تر است از دلالت امر چون اگر مولی نهی فرمود امتثال این حکم

و قد اورد علیه بانه لو کان العموم المستفاد من النهی بالاطلاق بمقدمات الحکمه و غیر مستند الی دلالته علیه بالالتزام لکان استعمال مثل لا تغصب فی بعض افراد الغصب حقیقه.

و هذا واضح الفساد فتکون دلالته علی العموم من جهه ان وقوع الطبیعه فی حیز النفی او النهی یقتضی عقلا سریان الحکم الی جمیع الأفراد ضروره عدم الانتهاء عنها او انتفاؤها الا بالانتهاء عن الجمیع او انتفائه.

مولا مستلزم است که جمیع افراد منهی عنه را مکلف ترک کند مثل شرب خمر بخلاف دلالت امر که اگر مثل صل فرمود یک فرد از امر طبیعت را ایجاد کند امتثال امر نموده است.

این وجهی را که بیان نموده اند ایراد و اشکال شده برآن که متعلق نهی عموم پیدا می کند به قرینه مقدمات حکمت است همچنانی که امر هم دلالتش بر همۀ افراد متعلق باشد باز بقرینۀ حکمت است پس هر دو امر و نهی دلالت آنها بر متعلق یکی است غایه الامر مقدمات حکمت در متعلق نهی افادۀ عموم استغراقی می کند و در متعلق امر عموم بدلی می کند به یکی از افراد علی البدل امتثال شده است.

قوله و قد اورد علیه بانه الخ.

ایراد شده و اشکال شده است که اگر عمومی که استفاده می شود از نهی بمقدمات حکمت باشد و مستند به دلالت خود لفظ نباشد بالتزام لازمه این حرف آنست که مثل لا تغصب فی یوم الجمعه مثلا و در بعضی افراد حقیقت باشد و حال آنکه این طور نیست بلکه مجاز است چون اراده خصوصیت خلاف ظاهر لفظ است.

پس بنابراین دلالت نهی بر عموم نه از جهت مقدمات حکمت باشد بلکه دلالتش بر عموم عقلی است و عقل حکم می کند که افراد منفی یا منهی حکم بتمام

قلت دلالتهما على العموم و الاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر لكنه من الواضح ان العموم المستفاد منهما كذلک انما هو بحسب ما يراد من متعلقهما فيختلف سعه و ضيقا فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد الا اذا اريد منه الطبيعه مطلقه و بلا قيد و لا يكاد يستظهر ذلک مع عدم دلالته عليه بالخصوص الا بالاطلاق و قرينه الحكمه بحيث لو لم يكن هناک قرينتها بأن يكون الاطلاق فی غير مقام البيان لم يكد يستفاد استيعاب افراد الطبيعه.

آنها سريان دارد چون ضروری است که ما اگر خواسته باشيم امتثال نفی يا نهی را بنمائيم چاره ای نيست مگر آنکه جميع افراد متعلق آنها را ترک کنيم عقلا.

قوله قلت دلالتهما على العموم الخ.

مصنف می فرمايد دلالت نفی يا نهی بر عموم و استيعاب بر تمام افراد ظاهرا از چيزهائی است که نمی شود انکار کرد چون اگر مقدمات حکمت نباشد متعلق يا مهمل و يا مقيد اراده می شود پس عموم عقلا با مقدمات حکمت حاصل می شود نه احدهما چون از واضحات است که عمومی که استفاده می شود از نفی يا نهی اين عموم بحسب اراده متعلق آنها است که اگر متعلق آنها مطلق شد ارادۀ عموم می شود و اگر متعلق آنها مقيد شد قهرا مقيد استفاده می شود.

مثلا اگر مولا فرمود در روزه ماه مبارک رمضان سر زير آب کردن حرام است اين عموم فقط در روز می باشد نه آنکه اطلاق شب را هم بگيرد بخلاف آنکه بفرمايد لا تشرب الخمر چون متعلقش مطلق است جميع افراد متعلق منهی عنه است و در جائی که اراده عموم می شود جائی است که اراده بشود از متعلق طبيعت مطلقه و بلا قيد و استظهار طبيعت مطلقه ممکن نيست مگر به قرينه حکمت که اگر مقدمات حکمت نباشد مثل آنکه يکی از مقدمات آنست که مولا در مقام بيان باشد که اگر مولا در مقام بيان نبود ممکن نيست استفاده بشود عموم افراد طبيعت.

و ذلک لا ینافی دلالتهما علی استیعاب افراد ما یراد من المتعلق اذ الفرض عدم الدلاله علی انه المقید او المطلق.

اللهم الا ان یقال ان فی دلالتهما علی الاستیعاب کفایه و دلاله علی ان المراد من المتعلق هو المطلق کما ربما یدعی ذلک فی مثل کل رجل و ان مثل لفظه کل یدل علی استیعاب جمیع افراد الرجل من غیر حاجه الی ملاحظه اطلاق مدخوله و قرینه الحکمه بل یکفی اراده ما هو معناه من الطبیعه المهمله و لا بشرط فی دلالته علی الاستیعاب و ان کان لا یلزم مجاز اصلا لو ارید منه خاص بالقرینه.

قوله و ذلک لا ینافی الخ.

این مطلب که بیان نمودیم که عموم استفاده می شود از مقدمات حکمت منافات ندارد که نفی یا نهی دلالت آنها لغه و عرفا بر متعلق خود باشد ولی چون دلالت بر مقید از متعلق یا مطلق آن را دلالت ندارد از این جهت عمومی که استفاده می شود از مقدمات حکمت است چون الفاظ وضع شده اند برای طبیعت مهمله که اگر ارادۀ خصوص یا عموم از آنها نمودیم به قرینه و بدال دیگر می باشد کما لا یخفی.

قوله اللهم الا ان یقال الخ ممکن است بگوئیم مجرد نهی و نفی هرجا واقع شوند دلالت دارند بر آنکه متعلق آنها عموم است و احتیاج بمقدمات حکمت نداریم نظیر لفظ کل رجل که وضع آن لغه بر عموم است و تمام افراد متعلق خودش را می گیرد و احتیاج بمقدمات حکمت ندارد و لو متعلق کل و مدخول آن مهمله و لا بشرط مقسمی باشد کما آنکه موضوع له الفاظ همین است.

و اگر خاص اراده نمودیم از مدخول کل مثل آنکه بگوئیم اکرم کل

لا فیه لدلالته علی استیعاب افراد ما یراد من المدخول.

و لا فیه اذا کان بنحو تعدد الدال و المدلول لعدم استعماله الا فیما وضع له و الخصوصیه مستفاده من دال آخر فتدبر.

رد صاحب قوانین در آنکه ترک واجب مفسده دارد

و منها ان دفع المفسده اولی من جلب المنفعه و قد اورد علیه فی القوانین بانه مطلقا ممنوع.

لأن فی ترک الواجب ایضا مفسده اذا تعین و لا یخفی ما فیه فان الواجب و لو کان معینا لیس الا لأجل ان فی فعله مصلحه یلزم استیفائها من دون ان یکون فی ترکه مفسده کما ان الحرام لیس الا لأجل المفسده فی فعله بلا مصلحه فی ترکه.

رجل عالم این معنی مجاز نیست چون موضوع له رجل و عالم هرکدام طبیعت مهمله و بلا شرط یجتمع مع الف شرط و منافات با قیود ندارد.

قوله لا فیه الخ:

یعنی مجاز در لفظ کل نمی باشد چون کل وضع شده بر استیعاب و شمول

قوله و لا فیه الخ:

یعنی در متعلق کل و مدخول آن ایضا مجاز نیست که رجل باشد یا رجل عالم چون هر خصوصیت که از طبیعت اراده شده با دال آخری بوده با تعدد دال و مدلول خصوصیات طبیعت اراده می شود فتدبر جیدا.

قوله و منها ان دفع المفسده اولی الخ:

یکی از جاهای دیگر که ترجیح داده اند نهی را بر امر آنست که گفته اند دفع مفسده اولی است از جلب منفعت چون در متعلق نهی مفسده می باشد از این جهت اولی و مقدم است از امری که منفعت از او پیدا می شود ایراد و اشکال کرده

و لکن یرد علیه ان الاولویه مطلقا ممنوعه بل ربما یکون العکس اولی کما یشهد به مقایسه فعل بعض المحرمات مع ترک بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاه و ما یتلو تلوها.

است در قوانین که مطلقا این مطلب را قبول نداریم بجهت اینکه در ترک واجب ایضا مفسده است آن واجبی که تعیینی باشد.

مصنف جواب صاحب قوانین را می دهد و می فرماید واجب و لو واجب معینی باشد مفسده ای در او نیست بلکه در فعل واجب مصلحت است که لازم است استیفای آن مصلحت کما آنکه ترک حرام نیست مگر آنکه برای مفسده ای که در متعلق نهی می باشد و اصلا در متعلق نهی مصلحتی نیست بلکه قبلا گذشت که وجود فعل مصلحت دارد یا مفسده و امر روی مصلحت می رود و ایجاد آن،و نهی روی مفسده می رود بترک آن.

قوله و لکن یرد علیه الخ:

پس جواب صاحب قوانین درست نیست ولی جواب صحیح آنست که دفع مفسده مطلقا اولویت ندارد بلکه بعض موارد ممکن است کما آنکه شاهد بر این است که قیاس کنیم بعض محرمات را با ترک بعض واجبات.

مثلا در جائی که شخص مؤمنی غرق می شود و توقف دارد بر اینکه چند قدمی در دار غصبی برود انسان و آن مؤمن را نجات دهد بلا اشکال در این موارد واجب مقدم بر ترک حرام است و کیف به اینکه آن مؤمن اگر عالم باشد یا ولی یا نبی و همچنین مثل صلاه و حج و روزه و غیره که در مثل این موارد در بعض موارد آنها بلا اشکال واجب مقدم است بر ترک حرام و اگر ما تسلیم شویم و بگوئیم که دفع مفسده مطلقا اولی است از جلب منفعت ولی این قانون از ما نحن فیه اجنبی و ربط بآن ندارد بجهت آنکه این قانون دفع مفسده در جائی است که

ترک هر حرامی مقدم بر هر فعل واجب نیست

و لو سلم فهو اجنبی عن المقام فانه فیما اذا دار الامر بین الواجب و الحرام

و لو سلم فانما یجدی فیما لو حصل القطع و لو سلم انه یجدی و لو لم یحصل فانما یجری فیما لا یکون هناک مجال لاصاله البراءه او الاشتغال کما فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمه التعیینیین لا فیما یجری کما فی محل الاجتماع لاصاله البراءه عن حرمته فیحکم بصحته و لو قیل بقاعده الاشتغال فی الشک فی الاجزاء و الشرائط فانه لا مانع عقلا الا فعلیه الحرمه المرفوعه باصاله البراءه عنها عقلا و نقلا.

بنظر مکلف یک فعل واحد آیا واجب است یا حرام و منحصر باشد عمل بآن ولی ما نحن فیه انحصار نیست چون مندوحه دارد و صدق آنکه منحصر بواجب یا حرام باشد نیست و جواب دیگر نقل از مصنف شده در مثال که ترجیح آن بنظر مکلف است بخلاف ما نحن فیه که شک در اصل جعل داریم که مولا کدام از این حکمین را وجوب یا حرمت جعل نموده است بعد از کسر و انکسار و اضمحلال یکی از حکمین در دیگری.

قوله و لو سلم فانما یجری الخ:

و علاوه بر این ها اگر ما قبول کنیم این قانون را مطلقا در جائی است که مکلف یقین داشته باشد که در مورد رفع مفسده اولی است از جلب منفعت و اگر یقین نداشته باشد و مظنون آن باشد در این مورد ظن در جائی صحیح است که اصاله البراءه یا اشتغال جاری نباشد کما در دوران امر در وجوب و حرمت تعیینی برائت جاری نیست چون علم بتکلیف دارد و نه اشتغال چون مخالفت قطعیت یا موافقت ممکن نیست بلکه تخییر است نه در مثل ما نحن فیه و محل اجتماع که که اصاله البراءه از حرمت حاکم است در این موارد حکم به صحت صلاه می کنیم و کسی اشکال نکند که این اصالت البراءه در وجوب هم می آید چون فرض آنست که از برای صلاه فرد مندوحه دیگری هست و یقین بتکلیف اصل صلاه داریم.

نعم لو قیل بأن المفسده الواقعیه الغالبه مؤثره فی المبغوضیه و لو لم یکن بمحرزه فاصاله البراءه غیر مجدیه بل کانت اصاله الاشتغال بالواجب لو کان عباده محکمه و لو قیل باصاله البراءه فی الاجزاء و الشرائط لعدم تأتی قصد القربه مع الشک فی المبغوضیه فتأمل.

و منها الاستقراء فانه یقتضی ترجیح جانب الحرمه علی جانب الوجوب کحرمه الصلاه فی ایام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإناءین المشتبهین

از این جهت برائت در وجوب جاری نیست و لو ما قائل بشویم در اقل و اکثر ارتباطی باشتغال در جائی که ممکن نباشد برائت در اجزاء و شرایط مأمور به بخلاف ما نحن فیه که مانعی نیست عقلا الا شک در فعلیت حرمت داریم که آن حرمت به اصالت البراءه چه عقلا و چه نقلا برداشته می شود.

قوله نعم لو قیل الخ:

بلکه اگر گفته شود که مفسده واقعیه که غالب است بر مصلحت آن مفسده مؤثر است در مبغوضیت فعل و لو آن مفسدهٔ واقعیه احراز نشده است و علم بآن نداریم ولی احتمال عقلی آن مانع است از قصد قربتی که شرط در عبادت است و اصاله البراءه در این مورد جاری نیست چون شک در سقوط مأمور به است و در مثل این موارد اشتغال است و لو در اجزاء و شرایطی که ارتباطی هستند در آنها برائت جاری کنیم چون در ما نحن فیه که در مبغوضیت واقعی قصد قربت حاصل نمی شود از این جهت لازم است اشتغال و احتیاط کما لا یخفی.

قوله و منها الاستقراء الخ:

از جاهائی که ترجیح داده اند نهی را بر وجوب استقراء است و تفحص در احکام شرعیه که دیده ایم شارع مقدس اگر موردی تزاحم بین حرمت و وجوب

رد استقراء آنکه نهی مقدم است بر فعل امر

و فیه انه لا دلیل علی اعتبار الاستقراء ما لم یفد القطع و لو سلم فهو لا یکاد یثبت بهذا المقدار و لو سلم فلیس حرمه الصلاه فی تلک الایام و لا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام لان حرمه الصلاه فیها انما تکون لقاعده الامکان و الاستصحاب المثبتین لکون الدم حیضا فیحکم بجمیع احکامه و منها حرمه الصلاه علیها لا لاجل تغلیب جانب الحرمه کما هو المدعی باشد حرمت را مقدم داشته است مثل حرمت صلاه برای زن حایض در ایام استظهار و ایام استظهار ایامی است که زن خون می بیند و شک دارد در آن بعد از تمام عادت و قبل از عشره که این ایام را استظهار می نامند که در فقه مفصلا بیان شده

و در این ایام امر دایر است بین آنکه نماز واجب باشد برای این زن یا حرام حکم به حرمت صلاه نموده اند و همچنین اگر دو ظرفی که یکی از آنها نجس باشد و ندانیم که کدام نجس است و کدام پاک که امر دایر است بین وجوب وضوء یا حرمت وضوء و منتقل به تیمم شدن در اینجا هم فقهاء حکم نموده اند که وضو گرفتن جایز نیست و حرمت را مقدم نموده اند بر وجوب.

قوله و فیه انه لا دلیل الخ:

جواب از این استقراء آنکه موجب قطع نیست و اگر ما تسلیم شویم و قبول کنیم استقراء را بدو مورد یا سه مورد ثابت نمی شود مثلا بدو مورد یا سه مورد.

اگر دیدیم حیوانی در وقت جویدن غذا فک اسفل را حرکت می دهد بدو مورد یا سه مورد نمی توانیم حکم بعموم کنیم بلکه اکثر حیوانات که این طورند باز قطع حاصل نمی شود چون نقل شده که بعض حیوانات در دریا مثل تمساح فک اعلا را حرکت می دهد در وقت جویدن غذا و برفرض ظنی هم حاصل شود از این استقراء حرمت صلاه در این موارد مذکوره و جایز نبودن وضوء از انائین مشتبهین این دو

مدرک ایام استظهار حائض که واجب است ترک صلاه کند

هذا لو قیل بحرمتها الذاتیه فی ایام الحیض و الا فهو خارج عن محل الکلام.

مورد اصلا ربطی بمقام ما ندارد بجهت آنی که حرمت صلاه در ایام استظهار برای قانون قاعدهٔ امکان است که از اخبار استفاده می شود هر خونی که ممکن است آن خون را خون حیض قرار دهیم باید حکم به حیضیت آن خون بنمائیم با شرایط دیگر که این قاعده مسلم است در فقه.

و همچنین حرمت صلاه در ایام استظهار باستصحاب هم ثابت می شود چون حالت سابقه این زن حایض بوده است و فعلا شک در حیضیت آن داریم و استصحاب و قاعده امکان هر دو اثبات می کنند که این خون حیض است پس حکم می کنیم بجمیع احکام حیض بر این زن و یکی از احکام حیض حرمت صلاه است برآن پس حرمت صلاه برای این دو دلیلی است که بیان نمودیم قاعدهٔ امکان و استصحاب نه برای آنکه جانب حرمت را غلبه داده باشیم و بگوئیم مجرد تزاحم بین وجوب و حرمت مقدم باشد.

قوله هذا له قیل الخ:

این مطالبی که بیان نمودیم که صلاه در ایام استظهار حرام است بنا بر آنست که مجرد این افعال صلاه ذاتا حرام باشد و لو زن حایض تمکن از طهارت هم نداشته باشد و اگر گفتیم که صلاه حرمت ذاتی ندارد کما آنکه حق همین است بلکه اگر حرمت داشته باشد نیست مگر حرمت تشریعیه و در این موارد این افعال صلاه را که زن حایض می آورد و نسبت می دهد که شارع مقدس آن را خواسته و لو بدون طهارت این تشریع محرم است و از محل بحث ما خارج است چون کلام در حرمت ذاتیه است.

ص:112

و من هنا انقدح انه لیس منه ترک الوضوء من الإناءین فان حرمه الوضوء من الماء النجس لیس الا تشریعیا و لا تشریع فیما لو توضأ منهما احتیاطا فلا حرمه فی البین غلب جانبها فعدم جواز الوضوء منهما و لو کذلک بل اراقتهما کما فی النص لیس الا من باب التعبد او من جهه الابتلاء بنجاسه البدن ظاهرا بحکم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسه حال ملاقات المتوضأ من الاناء الثانیه اما بملاقاتها او بملاقات الاولی و عدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثانیه مواضع الملاقاه بالاولی.

قوله و من هنا انقدح الخ:

از بیانات سابق ما معلوم می شود که در انائین مشتبهین امر دائر بین وجوب و حرمت نیست بجهت آنکه حرمت وضوء از اناء نجس که نجاست آن مسلم و معین باشد،نیست حرمت آن مگر حرمت تشریعی و حرمت ذاتی ندارد و کیف بحرمه اجمالی از این جهت اگر مکلف وضوء گرفت از این انائین مشتبهین احتیاطا حرمتی ندارد.

کما آنکه در تمام احتیاطات حرمت تشریعی نیست و لو جانب حرمت را ما غلبه بدهیم پس جایز نبودن وضوء از انائین و لو کذلک.

یعنی و لو من باب احتیاط باشد این جایز نبودن نیست مگر آنکه تعبد شرعی است به واسطه نص است«موثقه عن الصادق علیه السّلام سئل عن رجل معه اناء ان فیهما ماء وقع فیه احدهما قذر لا یدری ایهما هو و لیس یقدر علی ماء غیرهما قال علیه السّلام یهریقهما جمیعا و تیمم و مثل آنست روایت سماعه یا از جهت دیگر که مکلف مبتلا می شود به نجاست بدن و مسلم است در حین ملاقات بظرف دوم که وضوء می گیرد از آنکه یا بدن نجس شده است بملاقات ظرف دوم یا بظرف اول و فرض آنست که مطهری بعد از آن ندارد و لو به آب دوم مواضع وضو را اولا پاک کند و ثانیا به آب دوم وضو بگیرد.

نعم لو طهرت علی تقدیر نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجه الی التعدد او انفصال الغساله لا یعلم تفصیلا بنجاستها و ان علم بنجاستها حین ملاقات الاولی او الثانیه اجمالا و لا مجال لاستصحابها بل کانت قاعده الطهاره محکمه.

وجه سوم آنکه در این موارد عسر و حرج است غالبا چون با وضوء اول چگونه ممکن است ترشح نشود بلباس مکلف و بعدا تطهیر آنها غالبا غیر ممکن است و در این مورد به هریک وضو یک نماز بخواند نماز یقینا با طهارت واقع شده است و لو اعضاء نجس است ظاهرا.

قوله نعم لو طهرت علی تقدیر الخ بله در این موارد اگر جای وضوی اول را بشوید و تطهیر کند به آب دوم و بعدا به آب دوم که کر باشد وضوء بگیرد در این موارد بنا بر تقدیر به نجاست اولی پاک می شود بشستن دوم جای آن را در جائی که احتیاج بتعدد شستن یا انفصال غساله نداشته باشیم یعنی ظرف دوم چون کر می باشد یا آب جاری است از این جهت شستن چیز نجس بآن آب کر یا جاری احتیاج بتعدد و انفصال غساله ندارد.

در این حال علم تفصیلی به نجاست ملاقات ندارد و اگرچه علم به نجاست اعضاء وضوء در یکی از زمانها دارد یا حین ملاقات به آب اول یا حین ملاقات به آب ثانی و لکن این علم اجمالی اثری ندارد و مجالی برای استصحاب نجاست نیست چون استصحاب نجاست یا معارض است باستصحاب طهارت و تساقط می شود هر دو و یا اصلا استصحاب بذاته جاری نمی شود.

در این موارد کما آنکه می آید در استصحاب ان شاءالله تعالی قاعده طهارت حاکم است و لا یخفی در این مورد هم که یکی از انائین کر باشد و موضع وضوء اول را بآن کر بشوید و بعدا وضوء بگیرد باز یقین به نجاست باقی است چون اعضاء وضوء را که می خواهد در کر ببرد یک مرتبه غیر معقول است بلکه تدریجا

تعدد اضافات مثل تعدد عنوان و جهت می باشد در اجتماع

الآمر الثالث الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات و الجهات فی انه لو کان تعدد الجهه و العنوان کافیا مع وحده المعنون وجودا فی جواز الاجتماع کان تعدد الاضافات مجدیا ضروره انه یوجب ایضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحه و المفسده و الحسن و القبح عقلا و بحسب الوجوب و الحرمه شرعا فیکون مثل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق من باب الاجتماع کصل و لا تغصب لا من باب التعارض الا اذا لم یکن للحکم فی أحد الخطابین فی مورد الاجتماع مقتض.

باید واقع بشود و اگر مثلا دست خود را در کر فروبرد و قدری از آن را آب فروگرفت یقین تفصیلی دارد که دست خود نجس است یا به آب اول که هنوز نشسته است یا به آب دوم که قدری از آن شسته شده است.

پس استصحاب نجاست در جائی که یکی از انائین نجس باشد و کر باشد مثل آن موردی است که هیچ یک از انائین کر نباشند و هر دو آب قلیل باشد کما لا یخفی.

این بیان از یکی اعلام است جواب آنکه در قسم اول که غساله جدا نشده است محل یقینا نجس است تفصیلا بخلاف دوم که یکی از انائین کر است چون بمجرد ملاقات به آب کر پاک است و یقین تفصیلی بمحل نجاست ندارد و یقین اجمالی معارض باستصحاب طهارت اجمالی است کما آنکه گذشت.

قوله الامر الثالث الخ:

امر سومی که ذکر می شود آنست که تعدد اضافات نظیر عالم بودن و فاسق بودن شخص این اضافات ملحق می شود بتعدد عنوانات و جهات همچنان که تعدد عنوان مثل صلاه و غصب که هر دو دو عنوان بودند یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی عالم و فاسق هم که دو جهت و اضافه می باشند مثل همان عنوانات است

کما هو الحال ایضا فی تعدد العنوانین فما یتراءی منهم من المعامله مع مثل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق معامله تعارض العموم من وجه انما یکون بناء علی الامتناع او عدم المقتضی لأحد الحکمین فی مورد الاجتماع.

باب نهی از شیء موجب فساد است یا نه

فصل فی ان النهی عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا و لیقدم امور:

الأول انه قد عرفت فی المسأله السابقه الفرق بینها و بین هذه المسأله که تعدد عنوان کافی باشد در محل بحث و لو معنون یک شیء واحد باشد و این اضافاتی که بیان نمودیم ضروری است که این ها سبب اختلاف امر و نهی و مصلحت و مفسده و حسن و قبح عقلی دارند در بین عقلا پس اکرم العلماء و لا تکرم الفساق این ها از اجتماع امر و نهیند مثل صل و لا تغصب نه آنکه از باب تعارض باشند که مرجحات سندی را یا مرجحات دلالتی را ملاحظه نمائیم و اگر از باب تعارض این ها را گرفتیم و گفتیم این ها از باب متزاحمین نمی باشند لا بد باید مقتضی در یکی از حکمین نباشد چون باب تزاحم باید مقتضی در هر دو حکم باشد و لو قائل بامتناع بشویم کما آنکه گذشت.

قوله کما هو الحال الخ ایضا فی تعدد همچنانی که در تعدد عنوانین مثل صلاه و غصب باید در هر دو مقتضی باشد که اگر مقتضی در هر دو نباشد باب تعارض می شود کما آنکه گذشت پس آنچه را که دیده می شود از علما که معامله نمودند مثل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق در این موارد را معامله باب معارض عموم من وجه را حمل کرده اند در این موارد یا بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی است یا آنکه مقتضی بر یکی از این حکمین نبوده است از این جهت از باب تزاحم بیرون می رود و باب تعارض می شود.

قوله فصل فی ان النهی عن الشیء هل یقتضی فساده ام لا الخ:

در این فصل بیان می شود که نهی از شیء چه آن شیء عبادی باشد یا غیر عبادی آیا اقتضا

و انه لا دخل للجهه المبحوث عنها فی إحداهما بما هو جهه البحث فی الاخری و ان البحث فی هذه المسأله فی دلاله النهی بوجه یأتی تفصیله علی الفساد بخلاف تلک المسأله فان البحث فیها فی ان تعدد الجهه یجدی فی رفع غائله اجتماع الأمر و النهی فی مورد الاجتماع أم لا.

این بحث عقلی است و شامل تمام انواع نهی می شود

الثانی انه لا یخفی ان عد هذه المسأله من مباحث الألفاظ انما هو لأجل انه فی الأقوال قول بدلالته علی الفساد فی المعاملات مع انکار الملازمه بینه و بین الحرمه التی هی مفاده فیها.

فساد دارد یا نه قبل از آنکه وارد بحث بشویم مصنف اموری را مقدم نموده است اول آنکه شناختی قبلا فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و فرق بین این مسئله که نهی از شیء آیا اقتضاء فساد می کند یا نه فرق ما بین آنها معلوم شد و اینکه دخلی برای آن جهتی را که بحث می شود از آن جهت بجهت بحث دیگری ندارد یعنی در تمام مسائل اصولیه فرق بین آنها آن جهت بحث و غرض می باشد چون جهت و غرض متعدد است و لو موضوع یکی باشد و بحث در این مسئله در دلالت نهی است بر فساد بوجهی که تفصیل آن خواهد آمد بخلاف مسئله اجتماع امر و نهی بجهتی که بحث در آنجا در این بود که آیا تعدد جهت و تعدد عنوان رفع می کند اشکال اجتماع امر و نهی را در واحد یا این تعدد عنوان رفع اشکال نمی کند و حاصل آنکه فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و اقتضاء نهی در فساد آنست که باب اجتماع اصلا در امکان او بحث داریم بخلاف باب نهی از شیء که موجب فساد است یا نه چون در اینجا بعد از آنی که یقین داریم که نهی متعلق آن امر است مثل نهی در عبادات یا معاملات بعد از آنکه اجتماع امر و نهی محقق است آیا متعلق نهی موجب فساد است یا نه.

قوله الثانی انه لا یخفی الخ دوم از اموری که بیان می شود آنست که بحث در این مسئله بحث عقلی است

و لا ینافی ذلک ان الملازمه علی تقدیر ثبوتها فی العباده انما تکون بینه و بین الحرمه و لو لم تکن مدلوله بالصیغه و علی تقدیر عدمها تکون منتفیه بینهما.

لامکان ان یکون البحث معه فی دلاله الصیغه بما تعم دلالتها بالالتزام فلا یقاس (تقاس-خ)بتلک المسأله التی لا یکاد یکون لدلاله اللفظ بها مساس فتأمل جیدا واقعا که امر و نهی از هرکجا پیدا بشوند و لو بغیر لفظ باشد نظیر امر و نهی که از اجماع و غیره معلوم بشود ولی با این حال قرار دادن این مسئله را از مباحث الفاظ بجهت آنست که قولی در این بحث داریم که دلالت نهی موجب فساد است به دلالت لفظی در معاملات با اینکه انکار کرده اند ملازمه را بین فساد و حرمت در معاملات یعنی قائل بفساد است این شخص به دلالت لفظی در معاملات با اینکه انکار دارد ملازمه عقلیه آن را.

قوله و لا ینافی ذلک الخ.

و این معنا منافات ندارد که ملازمه علی تقدیر ثبوت بین فساد و حرمت باشد در عبادات و لو حرمت به دلالت صیغه نباشد و بر تقدیر عدم ملازمه و قائل بشویم که حرمت و فساد ملازمه ای بین آنها نیست.

قوله لامکان ان یکون البحث الخ.

برای آنکه ممکن است بحث را که دلالت صیغه است اعم قرار دهیم به دلالت التزام یعنی بحث به دلالت التزامی است که آیا حرمت موجب فساد می شود به دلالت التزام چه دلالت التزامی لفظی باشد و چه دلالت التزامی عقلی و این بحث را قیاس نباید بشود به مسئله اجتماع امر و نهی که اصلا آنجا بحث دلالت لفظی نبود بلکه دلالت عقلی بود و این بحث دلالت نهی بر موجب فساد مساسی ببحث اجتماع امر و نهی ندارد فتأمل جیدا.

الثالث ظاهر لفظ النهی و ان کان هو النهی التحریمی الا ان ملاک البحث یعم التنزیهی و معه لا وجه لتخصیص العنوان و اختصاص عموم ملاکه بالعبادات لا یوجب التخصیص به کما لا یخفی.

کما لا وجه لتخصیصه بالنفسی فیعم الغیری اذا کان اصلیا.

و اما اذا کان تبعیا فهو و ان کان خارجا عن محل البحث لما عرفت انه فی دلاله النهی و التبعی منه من مقوله المعنی الا انه داخل فیما هو ملاکه فان دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للارشاد الیه انما یکون قوله الثالث الخ.

سوم از امور آنست که ظاهر لفظ نهی اگرچه ظهور دارد در نهی تحریمی و انصراف به آن می رود الا آنکه ملاک بحث و غرض که منافات نهی با صحت باشد یا نه از این جهت بحث عام است شامل نهی تنزیهی و نهی کراهتی هم می شود و با اینکه فرض و ملاک اعم است وجهی ندارد تخصیص بدهیم عنوان را به نهی تحریمی چون نهی تنزیهی دال بر مکروهیت عبادت می کند و عبادت معقول نیست که مکروه باشد و اختصاص عموم ملاک بعبادات.

و آنکه در عبادات نهی تحریمی و تنزیهی هر دو می آید بدون معاملات این سبب نمی شود که بحث را تخصیص بآن نهی نفسی قرار دهیم و حاصل آنکه متعلق نهی یا عبادت است و یا معامله و هریک از این ها نهی که بآن تعلق می گیرد یا نهی تحریمی است و یا نهی تنزیهی و کراهتی که چهار قسم می شود یک قسم آنکه معاملهٔ که نهی تنزیهی بآن خورده است و آن معامله مکروه است بلا اشکال صحیح است و از اقسام چهارگانه خارج است ولی سه قسم دیگر محل بحث می باشد کما لا یخفی.

قوله کما لا وجه لتخصیصه بالنفسی الخ:

همچنین وجهی ندارد تخصیص بدهیم بحث را به حرمت نفسی بلکه بحث

لدلالته علی الحرمه من غیر دخل لاستحقاق العقوبه علی مخالفته فی ذلک کما توهمه القمی قده.

ما عام است شامل نهی غیری که اگر اصلی باشد می شود نظیر آنکه امر به ازاله نجاست داریم و مولی بفرماید اترک الصلاه للازاله که ترک صلاه مقدمه ازاله می باشد و در این حال ترک صلاه منهی عنه است به نهی تبعی و نهی مقدمی و اما اگر نهی غیری تبعی باشد و اصلی نباشد نظیر مقدمهٔ واجب آنجاهائی که امر اصلی ندارد بلکه امر تبعی دارد کما آنکه گذشت در این نهی تبعی اگرچه خارج است از محل بحث برای اینکه قبلا دانستی که بحث در دلالت نهی است.

و از این جهت تبعی چون دال لفظی نداریم برآن و از مقوله معنا است و دلالت آن دلالت عقلی است کما آنکه گذشت الا آنکه نهی غیری تبعی باز داخل است در محل نزاع چون ملاک بحث عام است و شامل آن می شود در جائی که آن نهی تبعی غیری برای ارشاد نباشد و آن مواردی که برای ارشاد است و نهی وضعی است نه تحریمی نظیر شرایط و موانعی که در تحقق ماهیات معاملات وارد شده است و حقیقت آنها را بیان می نماید نظیر آنکه بایع و مشتری باید بالغ باشند و هم چنین سفیه نباشند و غیر آنها از شرایط عوض و معوض و متعاملین که در این موارد بلا اشکال نهیی که داریم ارشاد بفساد است و آنکه حقیقت معامله واقع نشده است شرعا.

و همچنین اوامر و نواهی که در اجزاء و شرایط عبادات هست آنها هم ارشاد به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت شیء را می نمایند برای عبادت نظیر آنکه بفرماید شارع مقدس لا تصل فی ما لا یؤکل لحمه که از این بیان استفاده می شود مانعیت اجزاء حیوان غیر ماکول اللحم برای صلاه و علی کل حال در این موارد که بیان اجزاء و شرایط معامله و یا عبادت را شارع مقدس بیان نموده است نهی در این موارد بلا اشکال موجب فساد است و اختلافی هم در آن نیست فی الجمله.

و یؤید ذلک انه جعل ثمره النزاع فی ان الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده فساده اذا کان عباده فتدبر جیدا.

تقسیم عبادت بذاتی و غیر ذاتی و اشکال در آن

الرابع ما یتعلق به النهی اما ان یکون عباده او غیرها و المراد بالعباده هاهنا ما یکون بنفسه و بعنوانه عباده له تعالی موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا حرمته کالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبیحه و تقدیسه او ما لو تعلق الأمر به کان امره امرا عبادیا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی کسائر امثاله نحو صوم العیدین و الصلاه فی ایام العاده لا ما امر به لأجل التعبد به و لا ما یتوقف صحته علی النیه و لا ما لا یعلم انحصار المصلحه فیها فی شیء.

پس دلالت نهی تبعی بر فساد است چون آن نهی دال بر حرمت است و خصوصیت آنکه مخالفت این نهی عقاب دارد یا ندارد دخیل در بحث ما نیست کما آنکه این توهم را مرحوم محقق میرزای قمی نموده است که نهی تبعی که استحقاق عقاب برآن نمی باشد از محل بحث خارج است کما لا یخفی.

قوله و یؤید ذلک انه الخ:

تأیید می کند مطلب ما را که بحث عام است حتی نهی مقدمه تبعی را هم می گیرد قرار دادند ثمره نزاع را در اینکه امر به شیء اقتضاء نهی از ضدش را که می کند آن ضد فاسد است اگر عبادت باشد مثلا امر به ازاله نهی از صلاه می کند چون ترک صلاه مقدمه است بر فعل ازاله و نفس صلاه نهی مقدمهٔ تبعی دارد و این صلاه منهی عنه است پس باطل است ولی قبلا گذشت که امر به شیء نهی از ضد نمی کند بله ضد آنهم امر ترتبی دارد و برفرض نهی از ضد بکند موجب فساد نیست فراجع ما تقدم فتدبر جیدا.

قوله الرابع ما یتعلق به النهی الخ:

چهارم از اموری که ذکر می شود متعلق نهی است و آن متعلق یا عبادت است

کما عرف بکل منها العباده ضروره انها بواحد منها لا یکاد یمکن ان یتعلق بها النهی مع ما اورد علیها بالانتقاض طردا او عکسا او بغیره کما یظهر من مراجعه المطولات و ان کان الاشکال بذلک فیها فی غیر محله لأجل کون مثلها من التعریفات لیس بحد و لا برسم بل من قبیل شرح الاسم کما نبهنا علیه غیر مره.

فلا وجه لاطاله الکلام بالنقض و الابرام فی تعریف العباده و لا فی تعریف غیرها کما هو العاده.

و یا غیر عبادت که معامله باشد و غیره و مراد به عبادت در اینجا آن عملی است که بنفسه و بذاته عبادت برای خدای تعالی باشد و ذات آن عملی است که مقرب حضرته تعالی باشد اگر حرمت بآن تعلق نگرفته بود یعنی قبل از نهی آن عمل ذاتا مقرب الی اللّه است مثل سجود و خضوع و خشوع برای خدای تعالی و تسبیح و تقدیس حضرت.

مخفی نماند بر آنکه ذات فعل سجده معلوم نیست محبوب مولا باشد و لو بدون قصد و اگر توقف بر قصد دارد قهرا مثل سایر عبادات می باشد و همچنین خضوع و خشوع کما لا یخفی یا عبادت عبادت است بنفسه کما آنکه ذکر کردیم یا آن عملی که اگر متعلق امر مولا می شد امر آن عبادی بود که ساقط نمی شود در این حال مگر آن عمل را بنحو قربی انجام دهیم مثل سایر عبادات نظیر صوم عیدین عید فطر و عید قربان و صلاه در ایام عادت زن حایض که اگر امر از طرف شارع مقدس به آنها می شد امر عبادی بود ولی فعلا نهی شرعی دارد این معنای عبادت بود که بیان نمودیم نه آن معنائی که برای عبادت بیان نمودند.

گفته اند عبادت آن چیزی است که امر بشود بجهت تعبد بآن منقول از تقریرات مرحوم شیخ است و ایضا بیان نمودند معنای عبادت را آن عملی است که توقف دارد صحت آن بر نیت و تعریف سوم برای عبادت بیان نمودند آن عملی

است که منحصر نباشد مصلحت در آن در چیز مخصوصی یعنی مصلحت آن معلوم نباشد.

بالخصوص منقول از مرحوم صاحب قوانین است علماء رضوان اللّه تعالی علیهم تعریف نمودند به هریک از این تعریفهائی که بیان نمودیم عبادت را و هیچ کدام از این ها درست نیست بجهت آنکه ما می خواهیم بیان کنیم که آیا این عمل قبل از آنی که نهی بآن متعلق شود آیا عبادت بوده یا نه و این تعریفاتی که بیان نمودند ضروری است که ممکن نیست که متعلق نهی واقع شوند چون در تعریف اول در صلاه حایض امری ندارد تا برای تعبد باشد و ایضا در دوم نیت متوقف بر امر است و امری نیست که نیت آن را بنماید و در سوم مصلحتی نیست در صلاه حایض بلکه مفسده است با اینکه اشکالاتی بر آنها واقع شده است به انتقاض طرد یعنی مانع نیست یا عکسا یعنی جامع نیست یا بغیر این ها که اشکال دور باشد که وارد شده است بر این تعاریف کما آنکه این مطالبی را که بیان نمودیم ظاهر می شود برای کسانی که مراجعه کنند بکتب مطولات اگرچه این اشکالها که در نقض طرد و عکس و غیره بیان نموده اند در غیر محلش می باشد.

این اشکالات صحیح نیست بجهت آنکه مثل این تعاریف تعاریف شرح الاسم است نه آنکه این تعاریف حدود رسم خارجی باشند کما آنکه ما بیان نمودیم این مطالب را در زیاد مواردی من جمله از آنها در جلد اول در مشتق در معنای ناطق آنجا بیان نمودیم پس وجهی ندارد طول دادن کلام بنقض و ابرام در تعریف عبادت و نه در غیر عبادت کما آنکه عادت علماء رضوان اللّه علیهم بر این است که اشکال و نقض و ابرام در این جور تعاریف چون اگر تعریف حقیقی نباشد همچنان که بیان نمودیم که تعریف حقیقی اشیاء ممکن نیست بحد و رسم و تعریف شرح الاسم مانعی ندارد قدری اعم و یا اخص باشد کما لا یخفی.

محل بحث چیزهائی است که قابل صحت و فساد باشد

الخامس انه لا یدخل فی عنوان النزاع الا ما کان قابلا للاتصاف بالصحه و الفساد بأن یکون تاره تاما یترتب علیه ما یترقب عنه من الأثر و اخری لا کذلک لاختلال بعض ما یعتبر فی ترتبه.

اما ما لا اثر له شرعا او کان اثره مما لا یکاد ینفک عنه کبعض اسباب الضمان فلا یدخل فی عنوان النزاع لعدم طرو الفساد علیه کی ینازع فی ان النهی عنه یقتضیه أاو لا.

فالمراد بالشیء فی العنوان هو العباده بالمعنی الذی تقدم و المعامله بالمعنی الأعم مما یتصف بالصحه و الفساد عقدا کان او ایقاعا او غیرهما فافهم.

قوله الخامس انه لا یدخل الخ:

پنجم از اموری که ذکر می شود آنست که در این عنوان یعنی نهی موجب فساد است یا نه چیزهائی محل بحث است که قابل اتصاف به صحت و فساد باشد یعنی یک وجودی پیدا کند که بعد از آن وجود بگوئیم این شیء صحیح است یا فاسد است و تام الاثر است یا تمام اثر را ندارد بجهت اختلال بعض اجزاء و شرائطی که در آن معتبر است نظیر بیع که با جمیع شرایطی که در آن معتبر است می گوئیم صحیح و اگر بعض شرایط مفقود باشد می گوئیم این بیع فاسد است و اما مثل ملکیت که اثر بیع است و نظائر آن از محل بحث ما خارج است چون دو وجود صحیح و فاسد ندارد و در باب صحیح و اعم در جلد اول گذشت کلامی در این باب فراجع

قوله اما لا اثر له شرعا الخ:

اما چیزهائی که اثر شرعی ندارد نظیر اعمالی را که در بین عرف متداول است ولی شرعی نیست نظیر شرط بستن در بعض چیزها مثل قمار و غیره یا آنهائی که اثر شرعی دارد ولی آن اثر منفک از مؤثر نمی شود.

نظیر اسباب ضمانات مثل اتلاف مال غیر و غصب و غیره این ها محل نزاع

السادس ان الصحه و الفساد و صفان اضافیان یختلفان بحسب الآثار و الأنظار فربما یکون شیء واحد صحیحا بحسب اثر او نظر و فاسدا بحسب آخر و من هنا صح ان یقال ان الصحه فی العباده و المعامله لا تختلف بل فیهما بمعنی واحد و هو التمامیه.

و انما الاختلاف فیما هو المرغوب منهما من الآثار التی بالقیاس علیها تتصف بالتمامیه و عدمها.

و هکذا الاختلاف بین الفقیه و المتکلم فی صحه العباده انما یکون نیستند چون وجود آنها بعد از تحقق سبب آنها در خارج محقق است و فساد بر آنها عارض نمی شود.

یعنی همچنانی که قبلا گذشت مثل ضمان دو وجود ندارد وجود صحیح یا وجود فاسد که بحث شود و نزاعی در آن داشته باشیم که آیا نهی از آن اقتضاء فساد دارد یا ندارد بلکه یک وجود بیشتر ندارد البته وجود اعتباری عقلائی.

پس مراد بشیء در عنوان بحث که می گوییم نهی از شیء آیا موجب فساد است یا نه آن شیء که متعلق نهی است یا عبادت است بآن معنائی که قبلا گذشت و یا متعلق نهی معامله است به معنای اعم و چیزهائی که متصف به صحت و فساد می شود و دو وجود دارد چه آن شیء که متعلق نهی است عقد باشد یا ایقاع یا غیر این ها رضاع و شیر دادن بچه غیر را چون صحیح است آن در وقتی که تمام شرایط محقق شود حرمت ابدی برآن مترتب می شود و اگر شرایط محقق نشود آن رضاع فاسد است یعنی حرمت برآن مترتب نمی شود کما لا یخفی.

قوله السادس ان الصحه و الفساد الخ.

ششم از امور آنست که صحت در عبادت و در معامله و غیر این ها دو وصفی

لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهرا على انها بمعنى التماميه كما هى معناها لغه و عرفا.

فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء او الاعاده او عدم الوجوب فسر صحه العباده بسقوطهما و كان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسرها بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه اخرى.

و حيث ان الأمر فى الشريعه يكون على اقسام من الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى و الانظار تختلف فى ان الأخيرين يفيد ان الأجزاء او لا يفيدان كان الاتيان بعباده موافقه لأمر و مخالفه لآخر او مسقطا للقضاء و الاعاده بنظر و غير مسقط لهما بنظر آخر.

هستند اضافى كه اختلاف پيدا مى كند بحسب آثارى كه از آنها پيدا مى شود و انظار مردم و چه بسا يک شىء واحد صحيح است بحسب اثرى كه از او پيدا مى شود يا نظر مجتهد ديگرى و همچنين همين شىء كه صحيح است فاسد است بنظر آخر و آثار ديگر مثلا بيع فارسى بنظر مجتهدى صحيح است و بنظر مجتهد ديگر فاسد بلكه يک بيع شخصى نسبت به بايع ممكن است صحيح باشد.

مثل آنكه صيغه را به فارسى مى خواند و بايع صحيح مى داند صيغه به فارسى را ولى مشترى باطل مى داند و منافات ندارد كه بيع واقعى يا صحيح است يا باطل و همچنين باقى شرايط و موانع ديگر در معاملات و در عبادات هم همين طور است.

مثلا نماز شخصى بنظر مجتهدى صحيح است و بنظر مجتهدى ديگر فاسد به واسطه شرايط و اجزاء و موانعى كه اختلاف در آن دارند مجتهدين و از بيان ما ظاهر شد كه صحيح است بگوئيم صحت در عبادت و در معامله اختلاف مفهومى و معنوى ندارند بلكه اختلاف در مصاديق است و در اصل معنا صحت در تمام اقوال تماميت آن شىء است من حيث الاجزاء و الشرائط و عدم مانع و اختلافى

که در بین عقلا هست به واسطه آن آثاری است که از آن شیء پیدا می شود یک شیء واحد به واسطه اثری که دارد صحیح است و به واسطه اثر دیگری که ندارد فاسد است.

و همچنین اختلاف بین فقها و متکلمین در صحت عبادت که اختلاف دارند که عبادت صحیح کدام است و این اختلاف ناشی می شود از اثری که از عبادت پیدا می شود بعد از آنی که هر دو اتفاق دارند بر معنای صحت عبادت و آنکه عبادت صحیح آنست که تمام باشد کما آنکه ذکر نمودیم و همین تمامیت معنای صحت است لغه و عرفا و زمانی که غرض فقیه و مجتهد وجوب قضا است یا اعاده یا عدم وجوب است تفسیر کرده اند عبادت را به اینکه هر عبادتی که قضا و اعاده واجب نباشد برآن صحیح است یا وجوب ساقط شود تفسیر نموده اند عبادت صحیح را باین آثاری که بیان نمودیم و چون غرض متکلمین از عبادات حصول امتثال امر مولا است که این امتثال موجب می شود عقلا استحقاق ثواب برای مکلف.

از این جهت عبادت صحیح را معنا نموده اند بآن چیزی که موافق امر باشد یا موافق شریعت مقدسه باشد و چون اوامر در شریعت مقدسه انواع و اقسامی دارد از امر واقعی اولی یا امر ثانوی و ظاهری از این جهت نظر فقهاء مختلف است و اختلاف دارند در امر ثانوی و ظاهری که آیا مجزی از امر واقعی هست یا نه کما آنکه مفصلا در باب اجزاء اقسام او امر و مجزی بودن از واقع یا عدم اجزاء را بیان نمودیم فراجع و عبادت به واسطه مطابقه بودن با امر اولی و ثانوی و ظاهری مختلف است چون نظر مجتهدین مختلف است که آیا امر ثانوی یا ظاهری مجری از واقع است یا نه کما آنکه در باب اجزاء گذشت پس صحت و فساد نسبت بنظر فقیه و متکلم فرق دارد و مختلف است از این جهت مسقط و عدم مسقط فرق می کند.

اختلاف معنای صحت نذر فقیه و متکلم

فالعباده الموافقه للامر الظاهری تکون صحیحه عند المتکلم و الفقیه بناء علی ان الأمر فی تفسیر الصحه بموافقه الأمر یعم(اعم من خ)الظاهری مع اقتضائه للاجزاء و عدم اتصافها بها عند الفقیه بموافقته بناء علی عدم الاجزاء و کونه مراعی بموافقه الأمر الواقعی و عند المتکلم بناء علی کون الامر فی تفسیرها خصوص الواقعی.

تنبیه و هو انه لا شبهه فی ان الصحه و الفساد عند المتکلم وصفان اعتباریان ینتزعان من مطابقه المأتیّ به مع المأمور به و عدمها.

و اما الصحه بمعنی سقوط القضاء و الاعاده عند الفقیه فهی من لوازم قوله فالعباده الموافقه للامر الظاهری الخ.

پس عبادتی که موافق امر ظاهری باشد نظیر استصحاب وجوب نماز جمعه که این ظاهری است این عبادت صحیح است نزد متکلم و فقیه هر دو بنا بر اینکه امر در تفسیر صحت که یعنی به موافقت امر اعم از امر ظاهری و امر واقعی باشد یعنی موافقت یکی از این امرین یا امرها کافی است یا اینکه قائل بشویم اقتضاء می کند امر در اجزاء مطلقا یعنی اگر کشف خلاف شد در وقت یا در خارج وقت قضاء و اعاده ندارد و همین عبادت متصف به صحت نیست نزد فقیه به موافقت امر ظاهری یعنی مجرد استصحاب وجوب صلاه جمعه مجزی از واقع نیست و این امر ظاهری مأمور به مراعا است که اگر موافقت امر واقعی نمود صحیح است و الا فلا در این مورد صحت نزد فقیه و متکلم فرق دارد و مختلف است کما آنکه صحت عند المتکلم اگر امر را تفسیر کنیم بخصوص امر واقعی یعنی هر امتثالی اگر موافق امر واقعی شد صحیح است نزد متکلم و اگر مخالف امر واقعی شد و لو موافق امر ظاهری یا ثانوی باشد آن عمل صحیح نیست کما لا یخفی.

قوله تنبیه و هو انه الخ.

در این تنبیه بیان می کند مصنف که آیا صحت و فساد قابل جعل شرعی هستند

الاتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الاولی عقلا حیث لا یکاد یعقل ثبوت الاعاده او القضاء معه جزما فالصحه بهذا المعنی فیه و ان کان لیس بحکم وضعی مجعول بنفسه او بتبع تکلیف الا انه لیس بأمر اعتباری ینتزع کما توهم بل مما یستقل به العقل کما یستقل باستحقاق المثوبه.

یا نه می فرماید شبهه ای نیست در اینکه صحت و فساد دو وصفی هستند نزد متکلم این دو وصف از امور اعتباریه می باشد که منتزع می شوند از مطابقه مأتی به با مأمور به و عدم آن یعنی عمل خارجی را که مثل صلاه مکلف در خارج ایجاد می کند اگر این عمل خارجی مطابق شد با آن مأمور به که مولا خواسته است این عمل را می گویند صحیح است و صحت قهرا از آن منتزع می شود و اگر مطابق نشده فاسد است قهرا پس صحت و فساد جعل ندارد بلکه عقلی می باشد که انتزاع می شوند از مطابقه عمل خارجی و عدم مطابقه و اعاده نداشته باشد که این معنای صحت است نزد فقیه و مجتهد.

پس این معنا یعنی سقوط قضا و اعاده از لوازم آوردن مأمور به واقعی اولی است عقلا چون بعد از آنی که مأمور به واقعی اولی را آورد مکلف قهرا و عقلا دیگر تکلیفی ندارد و لازمه سقوط تکلیف سقوط قضا و اعاده است چون معقول نیست وجوب قضا یا اعاده برای مکلف بعد از سقوط تکلیف واقعی اولی پس صحت باین معنی که بیان نمودیم اگرچه این صحت حکم وضعی مجعول بنفسه نیست یا بتبع تکلیف یعنی از اول حکم تکلیفی است و بتبع حکم تکلیفی حکم وضعی هم جعل می شود.

و علی کل حال این معنائی که بیان نمودیم برای صحت امر اعتباری نیست که شارع جعل بنماید آن را چه بنفسه یا بالتبع جعل شود شرعا و جعل شرعی متعلق آن امر اعتباری است کما آنکه کرارا گذشته است در مباحث ما پس باین معنا که بیان نمودیم صحت جعل ندارد شرعا کما آنکه توهم شده است بلکه این

صحت و فساد جعل شرعی دادند در عبادات و معاملات یا نه؟

و فی غیره فالسقوط ربما یکون مجعولا و کان الحکم به تخفیفا و منه علی العباد مع ثبوت المقتضی لثبوتهما کما عرفت فی مسئله الاجزاء کما ربما یحکم بثبوتهما فیکون الصحه و الفساد فیه حکمین مجعولین لا وصفین انتزاعیین نعم الصحه و الفساد فی الموارد الخاصه لا یکاد یکونان مجعولین بل انما هی تتصف بهما بمجرد الانطباق علی ما هو المأمور به.

هذا فی العبادات و اما الصحه فی المعاملات فهی تکون مجعوله حیث کان ترتب الأثر علی معامله انما هو بجعل الشارع و ترتیبه علیها و لو امضاء صحت باین معنی از احکام عقلیه است کما آنکه عقل حکم می کند استقلالا باستحقاق ثواب در عمل صحیح کما آنکه گذشت کما لا یخفی.

قوله و فی غیره الخ یعنی صحت در غیر مأمور به بامر اولی بلکه بامر اضطراری یا بامر ظاهری ممکن است در این موارد صحت مجعول باشد شرعا و حکم صحت در این موارد شرعا تخفیف و منت است بر بندگان با اینکه مقتضی قضا و اعاده دارد و این موارد شارع مقدس حکم بفساد کند و امر بقضا یا اعاده بفرماید کما آنکه بعضی موارد حکم به قضای یا اعاده نموده کما آنکه مفصلا شناختی احکام آنها را در مباحث اجزاء پس بنابراین بیانی که نمودیم صحت و فساد در اوامر اضطراریه و ظاهریه در بعض موارد دو حکمی می باشند که از طرف شارع مقدس جعل شده اند بله در موارد خاصه جعل ندارند چون موارد خاصه شخصیه اگر فعل خارجی مطابق حکم کلی شرعی شد صحیح است و اگر مطابق آن نشد فاسد است و در مقام امتثال این صحت و فساد جعل شرعا ندارند بلکه هر دو عقلی می باشند.

قوله هذا فی العبادات و اما الصحه فی المعاملات الخ:

این بیانات در عبادات بود که بیان نمودیم آیا صحت و فساد جعل شرعی دارند یا نه

ضروره انه لو لا جعله لما کان یترتب علیه لاصاله الفساد.

نعم صحه کل معامله شخصیه و فسادها لیس الا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه کما هو الحال فی التکلیفیه من الأحکام ضروره ان اتصاف المأتیّ به بالوجوب او الحرمه او غیرهما لیس الا لانطباقه مع ما هو الواجب او الحرام.

و اما صحت و فساد در معاملات بلا اشکال هر دو مجعول شرعی می باشند چون ترتب اثر در هر معامله ای بجعل شارع می باشد و لو آن امضاء شارع باشد در معاملات عقلائیه و اگر جعل شرعی یا امضاء از طرف شارع در معاملات نباشد ضروری است که اثر صحیح مترتب بر معامله نمی شود چون اصل در معاملات فساد است یعنی شک می کنیم که مال بایع یا مشتری آیا منتقل به دیگری شده یا نه شک در انتقال اصل عدم انتقال است استصحابا مگر آنکه شک در اجزاء و شرایط برائت جاری شود اگر عموم و اطلاقی نباشد بر رفع آنها فافهم این معنا در معاملات کلیه است و اصل معاملات.

و اما صحت و فساد در معاملات شخصیه در این موارد صحت و فساد جعل شرعی ندارند نظیر عبادات شخصیه که آیا صحیح اند یا فاسد کما آنکه گذشت چون اگر معامله شخصیه مطابق آن معامله مجعول شرعیه کلی شد صحیح است و اگر مطابق آن نشد فاسد است و این مطابقه یا عدم مطابقه عقلی است نه شرعی بجهت آنکه ضروری است که عمل خارجی متصف شود بوجوب یا حرمت یا غیر این ها از کراهت و استحباب نیست مگر آنکه این فرد خارجی اگر مطابق آن مأمور به شرعی یا منهی عنه شرعی شد صحیح است و اگر مطابق نشد فاسد و حرام است و تطبیق فرد خارجی با امر کلی شرعی عقلی است نه شرعی کما آنکه گذشت.

السابع لا یخفی انه لا اصل فی المسأله یعول علیه لو شک فی دلاله النهی علی الفساد.

نعم کان الأصل فی المسأله الفرعیه الفساد لو لم یکن هناک اطلاق او عموم یقتضی الصحه فی المعامله.

و اما العباده فکذلک لعدم الأمر بها مع النهی عنها کما لا یخفی.

متعلق در عبادات پنج قسم تصویر می شود

الثامن ان متعلق النهی اما ان یکون نفس العباده او جزئها او شرطها الخارج عنها او وصفها الملازم لها کالجهر و الاخفات للقراءه او وصفها الغیر

قوله السابع لا یخفی انه الخ:

هفتم از امور آنست که اصلی در این مسئله نداریم بعد از آنی که از ادله طرفین صحت و فساد را ندانیم چون حالت سابقه ندارد صحت و فساد بله اصل در مسئله فرعیه در معاملات اگر اطلاق یا عموم نداشته باشیم که دلالت بر صحت کند نظیر احل اللّه البیع یا عموم مثل اوفوا بالعقود اگر اطلاق یا عموم نباشد اصل در معامله فساد است کما آنکه گذشت و همچنین اصل در عبادات هم فساد است چون در هر عبادتی عبادیت آن یا بامر شارع است و یا بملاک امر کما آنکه در باب ضد گذشت و فرض آنست که ما نحن فیه امری ندارد و اگر ملاک امر باشد یا نهی با آن عبادات قهرا نهی مقدم است علاوه بر آنکه ملاک هم ندارند چون ملاک از اطلاق امر پیدا می شود و در مورد اطلاقی نیست این شک در جائی است که در اصل عبادیت شیء شک باشد و اما اگر شک در اجزاء و شرایط و موانع داشته باشیم بعد از آنکه مأمور به مسلم می باشد این شک همان مسئله اقل و اکثر ارتباطی معروف است که آیا برائت شرعی است یا عقلی یا احتیاط ان شاءالله تعالی خواهد آمد بحث با آن.

قوله الثامن ان متعلق النهی الخ:

هشتم از امور آنست که متعلق نهی چند قسم می شود.

الملازم کالغصبیه لأکوان الصلاه المنفکه عنها لا ریب فی دخول القسم الأول فی محل النزاع و کذا القسم الثانی بلحاظ ان جزء العباده عباده الا ان بطلان الجزء لا یوجب بطلانها الا مع الاقتصار علیه لا مع الإتیان بغیره مما لا نهی عنه الا ان یستلزم محذورا آخر.

اول آنکه متعلق نهی نفس عبادت است مثل صلاه در ایام حیض برای حائض و صوم در یوم عیدین.

دوم یا جزء عبادت متعلق نهی است مثل سوره های سجده دار واجب در موقع نماز خواندن.

سوم یا متعلق نهی شرط عبادت است که آن شرط خارج از عبادت است نظیر ساتر نجس یا ساتر حریر که این ها شرط عبادت است.

چهارم متعلق نهی یا وصفی است که ملازم عبادت باشد نظیر جهر و اخفات که قرائت ملازم یکی از این ها است در صلاه اخفاتیه جهر نهی دارد و بالعکس.

پنجم متعلق نهی وصفی است برای عبادت ولی وصف ملازم نیست بلکه ممکن است جدا بشود نظیر غصبیت برای اکوان صلاه که این غصبیت ممکن است منفک بشود از صلاه و صلاه را مکلف در جائی بیاورد که کون غصبی نداشته باشد شکی نیست در اینکه قسم اول داخل در محل نزاع است و همچنین قسم ثانی بلحاظ اینکه جزء عبادت عبادت است و اگر آن جزء منهی عنه شد عبادت منهی عنه است الا آنکه باطل بودن جزء سبب نمی شود که عبادت مطلقا باطل باشد مگر آنکه اکتفاء برآن بنماید و جزء دیگری که نهی ندارد نیاورد مثلا اگر اکتفاء بر سوره عزائم نمود این عبادت باطل است مگر آنکه سوره ای که نهی ندارد بیاورد که در اینجا ممکن است که بگوئیم عبادت صحیح است مگر آنکه محذور دیگری پیدا شود از این سورۀ که نهی ندارد که آن محذور دیگر زیادی در نماز است عمدا کما آنکه احکام آن خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

و اما القسم الثالث فلا یکون حرمه الشرط و النهی عنه موجبا لفساد العباده الا فیما کان عباده کی یکون حرمته موجبا لفساد المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجمله لا یکاد یکون النهی عن الشرط موجبا لفساد العباده المشروطه به لو لم یکن موجبا لفساده کما اذا کانت عباده.

و اما القسم الرابع فالنهی عن الوصف اللازم مساوق للنهی عن موصوفه فیکون النهی عن الجهر فی القراءه مثلا مساوقا للنهی عنها لاستحاله کون القراءه التی یجهر بها مأمورا بها مع کون الجهر بها منهیا عنه فعلا کما لا یخفی

قوله و اما القسم الثالث الخ.

قسم سومی که متعلق نهی شرطی باشد که خارج از مشروط است و نهی اولا و بالذات متعلق بشرط است نهی در این مورد موجب فساد عبادت نمی شود نظیر تطهیر لباس به آب غصبی مگر آنکه آن شرط عبادت باشد نظیر طهارات ثلاث برای نماز که اگر هرکدام از این ها متعلق نهی واقع شدند موجب فساد صلاه است چون فساد شرط در این مورد مستلزم فساد مشروط است.

قوله و بالجمله لا یکاد الخ:

حاصل آنکه مجرد شرط اگر حرام باشد و متعلق نهی واقع بشود موجب فساد عبادت مشروطه نمی شود کما آنکه اکثر شروط از همین قسم است مگر آنکه آن شرط عبادی باشد یا برگشت باین باشد که مشروط واجد شرط نباشد مثل آنکه اگر با لباس حریر نماز خواند اصلا شرط شرعی که ساتر باشد نداشته است چون صفت و موصوف متحدند.

قوله و اما القسم الرابع الخ:

قسم چهارم که نهی متعلق بوصف بود در این مورد نهی بوصف و به صفت نهی

و هذا بخلاف ما اذا کان مفارقا کما فی القسم الخامس فان النهی عنه لا یسری الی الموصوف الا فیما اذا اتحد معه وجودا بناء علی امتناع الاجتماع و اما بناء علی الجواز فلا یسری الیه کما عرفت فی المسأله السابقه.

هذا حال النهی المتعلق بالجزء او الشرط او الوصف و اما النهی عن العباده لأجل احد هذه الامور فحاله حال النهی عن احدها ان کان من قبیل از موصوف است نظیر نهی از جهر در قرائت صلاه اخفاتیه و بالعکس چون محال است آن قرائتی که در ضمن جهر پیدا می شود نفس قرائت مأمور به باشد و صفت آنکه جهر است منهی عنه باشد چون محال است یکی از متلازمین حکم مخالف دیگری را داشته باشد کما لا یخفی.

و این قسم وصف لازمی را که بیان نمودیم بخلاف آن وصفی است مفارق از موصوف است کما آنکه در قسم پنجم بیان نمودیم مثل کون غصبی با صلاه بجهتی که اگر مکان صلاه غصبی شد این غصبیت مکان سرایت نمی کند بفساد اصل صلاه که موصوف است مگر آنکه صفت و موصوف و لو مفارقند و ممکن است مکلف صلاه را در جائی بیاورد که مکان غصبی نباشد ولی بعد از آنی که این نماز را در مکان غصبی آورد اکوان غصبیت با صلاه متحدند کماآنکه قبلا بیان نمودیم که قیام صلاتی با سجده در صلاه هر دو متحدند با کون غصبی و یک شیء موجودند نه دو وجود انضمامی داشته باشند که قبلا گذشت که امتناعی هستیم بله بنا بر کسانی که قائل بر جواز اجتماعی امر و نهی می باشند و بنظر آنها مورد دو چیز است بوجود انضمامی از این جهت سرایت نمی کند و صلاه صحیح است کما آنکه گذشت و شناختی و دانستی این مسئله را در سابق.

قوله هذا حال النهی الخ تا اینجا بیان ما آن بود که متعلق نهی نفس جزء باشد یا نفس شرط یا وصف

الوصف بحال المتعلق.

و بعباره اخری کان النهی عنها بالعرض و ان کان النهی عنه علی نحو الحقیقه و الوصف بحاله و ان کان بواسطه احدها الا انه من قبیل الواسطه فی الثبوت لا العروض کان حاله حال النهی فی القسم الأول فلا تغفل.

و مما ذکرنا فی بیان اقسام النهی فی العباده یظهر حال الأقسام فی المعامله فلا یکون بیانها علی حده بمهم کما ان تفصیل الأقوال فی الدلاله علی الفساد و عدمها التی ربما تزید علی العشره علی ما قیل کذلک انما المهم بیان باشد مثل آنکه مولا بفرماید لا تقرأ العزائم فی الصلاه و لا تجهر فی الصلاه الاخفاتیه اما اگر نهی از عبادت بجهت یکی از این امور شد یعنی از اول نهی متعلق بنفس عبادت است بالتبع نهی یکی از این امور است در این موارد دو قسم می شود اگر نهی متعلق به عبادت است و آن جزء یا شرط یا وصف واسطه در ثبوت دارند یعنی علت نهی می شوند مثل آنکه بفرماید لا تصل فی الحریر و یا لا تصل فی الظهر جهرا و امثال این ها نهی در این موارد نظیر همان قسم اول است که بیان نمودیم و حقیقتا نهی از اصل صلاه است و لو به واسطه جزء یا شرط یا وصف باشد از عبادت و اما اگر نهی که در این مورد از عبادت حقیقتا نهی از آن جزء یا شرط یا وصف است و نفس عبادت نهی حقیقی ندارد بلکه به واسطه عرض و مجاز است نظیر جری المیزاب در این قسم محل بحث است چون از این قسم نظیر وصف بحال متعلق است مثل آنکه بگوئی زید قائم ابوه که قائم در ظاهر محمول زید است و خبر از برای زید می شود ولی در واقع پدر زید قائم است نه زید و علی کل حال ظهور کلام در هرکدام وجهین است عمل می شود و در مقام شک رجوع باصول عملیه می شود فلا تغفل.

قوله و مما ذکرنا فی بیان اقسام النهی الخ از بیان متعلق نهی در عبادات که پنج قسم تصویر می شد متعلق معاملات هم یا نفس

ما هو الحق فی المسأله و لا بد فی تحقیقه علی نحو یظهر الحال فی الأقوال من بسط المقال فی مقامین.

مدرک در عبادات که موجب فساد است

الأول فی العبادات فنقول و علی اللّه الاتکال ان النهی المتعلق بالعباده بنفسها و لو کانت جزء عباده بما هو عباده کما عرفت مقتض لفسادها لدلالته علی حرمتها ذاتا و لا یکاد یمکن اجتماع الصحه بمعنی موافقه الأمر او الشریعه مع الحرمه.

و کذا بمعنی سقوط الاعاده فانه مترتب علی اتیانها بقصد القربه و کانت مما یصلح لان یتقرب بها و مع الحرمه لا تکاد تصلح لذلک و یتأتی قصدها من الملتفت الی حرمتها کما لا یخفی.

معامله با جزء آن یا شرط یا وصف ملازم و غیره باشد معاملات بهمین پنج قسم خواهد بود و چون نهی در معاملات موجبه فساد نیست کما آنکه می باید لزوم بشرح نیست کما لا یخفی کما آنکه تفصیل اقوال در دلالت بر فساد و عدم آنکه به ده قول رسیده کما آنکه گفته شده لزوم ندارد بلکه حق در مسئله و تحقیق در آن اولی است و حال اقوال دیگر ظاهر می شود و بسط مقال در دو مقام است.

اول در عبادات است پس می گوییم و علی اللّه الا تکال نهی که متعلق است بنفس عبادت و لو جزء عبادت باشد آن شیء بما هو عبادت کما آنکه قبلا شناختی آن نهی موجب فساد آن عبادت است چون نهی دلالت بر حرمت عبادت می کند ذاتا یعنی نه تشریعا نظیر حرمت خمر و کذب و غیره و ممکن نیست صحت با حرمت جمع شود چون معنای صحت موافقت فعل خارجی است با امر مولا و یا موافق با شریعت و شیء که حرامست ذاتا ممکن نیست متعلق امر مولا و یا متعلق شریعت باشد این معنای صحت بنا بر قول متکلمین و اما صحت که مبنای سقوط قضا یا اعاده باشد آنهم همچنین است بجهت آنکه سقوط اعاده یا قضاء مترتب است بر اینکه آن عبادت را بقصد قربت بیاوریم و آن عبادت از چیزهائی باشد که صلاحیت از

لا یقال هذا لو کان النهی عنها دالا علی الحرمه الذاتیه و لا یکاد یتصف بها العباده لعدم الحرمه بدون قصد القربه و عدم القدره علیها مع قصد القربه بها الا تشریعا و معه تکون محرمه بالحرمه التشریعیه لا محاله و معه لا تتصف بحرمه اخری لامتناع اجتماع المثلین کالضدین.

برای قرب الهی داشته باشد.

عبادتی که حرام است و متعلق نهی مولا است چگونه صلاحیت برای این تقرب دارد و چگونه ممکن است آن عمل را بیاورد مکلف و قصد قربت کند با اینکه التفات به حرمت آن دارد و حاصل آنکه شیء که سبب تقرب الی اللّه می شود با این حالی که حرام است ممکن نیست مقرب الی اللّه باشد چون نه حسن فاعلی دارد و نه حسن فعلی کما آنکه گذشت بله اگر التفات به حرمت نداشته باشد نظیر اضطرار یا جهل یا نسیان ممکن است صحیح باشد و اقسام آن گذشت فراجع.

قوله لا یقال هذا لو کان النهی الخ.

اشکال نشود بر اینکه نهی در عبادت در جائی است که این نهی حرمت ذاتیه داشته باشد کما آنکه اکثر نواهی شرعیه همین طور است و ممکن نیست نهی از این عبادت نهی آن ذاتی باشد بجهت آنکه عملی که بدون قصد قربت باشد آن عبادت نیست و مکلف بعد از آنی که علم دارد که این عبادت منهی عنه است ممکن نیست بر او قصد کند و بدون قصد قربت نهی آن نهی تشریعی است نه نهی ذاتی و بنابراین حرمت عبادت در تمام موارد حرمت تشریعی است نه حرمت ذاتی و با آنکه این عبادت حرمت تشریعی دارد ممکن نیست متصف شود این عبادت به حرمت دیگری که آن حرمت ذاتی باشد که اگر متصف به حرمت دیگری بشود اجتماع مثلین لازم می آید مثل اجتماع ضدین و این محال است.

فانه یقال لا ضیر فی اتصاف ما یقع عباده لو کان مأمورا به بالحرمه الذاتیه مثلا صوم العیدین کان عباده منهیا عنها بمعنی انه لو أمر به کان عباده لا یسقط الأمر به الا اذا اتی به بقصد القربه کصوم سائر الأیام.

هذا فیما اذا لم یکن ذاتا عباده کالسجود للّه تعالی و نحوه و الا کان محرما مع کونه فعلا عباده مثلا اذا نهی الجنب و الحائض عن السجود له تبارک و تعالی کان عباده محرمه ذاتا حینئذ لما فیه من المفسده و المبغوضیه فی هذا الحال.

قوله فانه یقال لا ضیر الخ.

جواب آنکه مانعی ندارد متصف بشود آن چیزی که عبادت است که اگر مأمور به بود عبادت بود متصف به حرمت ذاتیه شود نه حرمت تشریعی مثلا صوم عیدین عبادت است و نهی ذاتی دارد و معنای عبادیت آن کما آنکه قبلا گذشت اگر امر به او داشت عبادت بود و ساقط نمی شد مگر آنکه آن عبادت را بقصد قربت آورده شود مثل صوم سایر ایام که عبادیت آنها با قصد قربت است.

قوله هذا فیما اذا لم یکن ذاتا عباده الخ.

جواب دوم مصنف از اشکال قبلی آنست که این اشکال شما اگر وارد شود در آنجائی است که آن عبادت ذاتی نباشد مثل سجود برای خدای تعالی و خضوع و خشوع که قبلا گذشت و اگر آن شیء عبادت ذاتی داشته باشد مثل سجودی که بیان نمودیم این حرام است با اینکه فعلا عبادت است مثلا زمانی که نهی بشود جنب و حایض از سجود برای خدای تبارک و تعالی این نهی از عبادتی است که محرم است و ذاتا عبادت است در این حال برای آنکه مثل سجود مفسده و مبغوضیتی در این حال دارد با اینکه در این حال ذاتا عبادت است و لا یخفی در ذاتی بودن در مثل سجده قبلا ما یک کلامی داشتیم فراجع.

مع أنّه لا ضیر فی اتصافه بهذه الحرمه مع الحرمه التشریعیه بناء علی ان الفعل فیها لا یکون فی الحقیقه متصفا بالحرمه بل انما یکون المتصف بها ما هو من افعال القلب کما هو الحال فی التجری و الانقیاد فافهم.

هذا مع أنّه لو لم یکن النهی فیها دالا علی الحرمه لکان دالا علی الفساد دلالته علی الحرمه التشریعیه فانه لا أقل من دلالته علی انها لیست بمأمور بها و ان عمها اطلاق دلیل الأمر بها او عمومه لو لم یکن النهی عنها الا عرضا

قوله مع أنّه لا ضیر فی اتصافه بهذه الحرمه الخ.

جواب سوم مصنف از اشکال آنست که مانعی ندارد این عبادت که حرمت ذاتی دارد حرمت تشریعیه هم داشته باشد و اجتماع مثلین لازم نمی آید چون متعلق نهی دو چیز است بنابراین که آن فعلی که در این عبادت نهی دارد آن فعل حقیقتا منهی عنه نیست به حرمت تشریعیه بلکه متعلق حرمت تشریعی آن چیزی است که از افعال قلب است که نیت مکلف باشد کما آنکه همین حال است در تجری و انقیاد که نیست مکلف ثواب یا عقاب دارد نه فعل خارجی پس متعلق نهی ذاتی فعل خارجی است و متعلق نهی تشریعی نیست مکلف است و متعلقین دو شیءاند فافهم.

مخفی نماند آنچه که محل گیرودار است بین علماء در تجری و انقیاد و همچنین در حرمت تشریعیه متعلق آنها فعل خارجی است نه آنکه مجرد نیت مکلف باشد کما آنکه در محل خود خواهد آمد ان شاءالله تعالی و اجتماع مثلین در امور اعتباریه که حقیقت وجود خارجی ندارد مانعی ندارد مثل احکام تکلیفیه دو وجوب یا دو حرمت یا وجوب و مستحب و حرام و مکروه که در این حال تأکید می شوند نظیر نذر صلاه ظهر و امثال آنها و شاید قول مصنف فافهم اشاره به همین ها باشد.

قوله هذا مع أنّه لو لم یکن الخ:

جواب چهارم مصنف از اشکال آنست که اگر نهی تشریعی دال بر حرمت

کما اذا نهی عنها فیما کانت ضد الواجب مثلا لا یکون مقتضیا للفساد بناء علی عدم الاقتضاء للامر بالشیء للنهی عن الضد الا کذلک ای عرضا فیخصص به او یقید.

مدرک نهی در معاملات که موجب فساد نیست

المقام الثانی فی المعاملات و نخبه القول ان النهی الدال علی حرمتها لا یقتضی الفساد لعدم الملازمه فیها لغه و لا عرفا بین حرمتها و فسادها اصلا کانت الحرمه متعلقه بنفس المعامله بما هو فعل بالمباشره او بمضمونها بما هو فعل بالتسبیب او بالتسبیب بها الیه و ان لم یکن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام.

ذاتیه نباشد لا اقل دلالت می کند بر فساد عبادت و می رساند که این عملی که مکلف خیال می کند مأمور به است این عمل امر ندارد و از این جهت فاسد است و لو عموم اطلاق دلیل امر یا عموم ادله امر او را بگیرد ولی تخصیص خورده در این حال و من باب تعارض می شود نه تزاحم.

بله اگر عمل خارجی نهی آن نهی عرضی و نهی مجازی باشد مثل آنکه نهی کند از صلاه چون ضد ازاله است در وقت وجوب فوری ازاله در این حال این نهی موجب فساد نیست بنا بر اینکه اقتضا نمی کند امر به شیء نهی از ضد را الا باین نحوی که بیان کردیم پس مورد تخصیص می خورد یا مقید می شود.

مخفی نماند بر آنکه اگر نهی عرضی و مجازی نباشد بلکه حقیقی باشد ایضا موجب فساد نیست چون نهی مقدمی است کما آنکه گذشت در باب ضد فراجع کما لا یخفی.

قوله المقام الثانی فی المعاملات الخ:

نهی در معاملات بر چند قسم است لا اشکال بر اینکه نهی که دال است بر حرمت معامله اقتضاء فساد معامله را نمی کند چون معنای صحت و عدم فساد آنست که اثر مترتب بشود بر معامله مثل ملکیت و زوجیت و غیره که این ها از آثار

نهی از ثمن یا مثمن موجب فساد معامله است

و انما یقتضی الفساد فیما اذا کان دالا علی حرمه ما لا یکاد یحرم مع صحتها مثل النهی عن أکل الثمن أو المثمن فی بیع أو بیع شیء.

معامله می باشند و منافات ندارد که معامله حرام باشد شرعا به حرمت تکلیفیه ولی اثر مترتب بشود و حاصل بشود نظیر آثار عقلیه و عرفیه که از اسباب آنها پیدا می شود و لو اسباب حرام باشد عقلا یا عرفا یا شرعا

نظیر مال حرام خوردن یا ساختمان بآن نمودن و غیره و فرقی در این جهت نیست که نهی در معامله موجب فساد نیست سوای آنکه نهی متعلق بنفس سبب باشد بدون مسبب نظیر بیع وقت نداء که اجراء صیغه بیع در این وقت حرام است یا متعلق نهی مسبب باشد و مضمون بیع باشد اگرچه سبب آن حرام نیست نظیر مالک شدن مصحف برای کافر که مالک شدن کافر مصحف را این حرام است و لو سبب آنکه لفظ باشد حرام نیست و حصول ملکیت کافر مصحف را حرام است یا آنکه سبب و مسبب هر دو حرام باشد که مصنف تعبیر نموده است آن را بالتسبب بها الیه یعنی سببی که آن معامله را ایجاد می کند و اثر از او پیدا می شود و حرام است و اگرچه سبب بما هو سبب یا مسبب بما هو مسبب که هرکدام از این ها فعلی از افعال مکلفند حرام نیستند نظیر ظهار که سبب و مسبب هرکدام حرام نیست یعنی مطلق تفرقه بین زن و شوهر حرام نیست بلکه باین سبب و مسبب خاصی حرام است.

قوله و انما یقتضی الفساد الخ:

این موارد سه گانه که بیان نمودیم نهی تکلیفی موجب فساد نیست کما اینکه ذکر نمودیم بله در جائی نهی در معامله موجب فساد است که ممکن نباشد حرمت با صحت جمع شود مثل آنکه نهی نموده شارع مقدس از اکل ثمن یا مثمن مثل آنکه فرموده است ثمن العذره سحت یا ثمن الجاریه المغنیه کثمن الکلب

نعم لا یبعد دعوی ظهور النهی عن المعامله فی الارشاد الی فسادها کما ان الامر بها یکون ظاهرا فی الارشاد الی صحتها من دون دلالته علی ایجابها او استحبابها کما لا یخفی.

لکنه فی المعاملات بمعنی العقود و الایقاعات لا المعاملات بالمعنی الاعم المقابل للعبادات فالمعول هو ملاحظه القرائن فی خصوص المقامات و مع عدمها لا محیص عن الاخذ بما هو قضیه صیغه النهی من الحرمه و قد عرفت انها غیر مستتبعه للفساد لا لغه و لا عرفا.

قوله او بیع شیء مثل لا تبع ما لیس عندک و امثال آنها در این مواردی که متعلق نهی ثمن یا مثمن یا اصل بیع می باشد قهرا تلازم عرفی یا شرعی می رساند که تصرف در ثمن یا مثمن صحیح نیست پس بیع باطل است.

قوله نعم لا یبعد دعوی ظهور النهی الخ:

بله ممکن است دعوای ظهور نهی در معامله در ارشاد فساد بآن معامله باشد یعنی نهی تحریمی نباشد بلکه نهی غیری و ارشادی باشد نظیر لا تبع ما لیس عندک کما آنکه امر به معامله هم ظهور در ارشاد است بصحه معامله نظیر اوفوا بالعقود و امثال آن لکن در معاملات بمعنی عقود و ایقاعات است نه مطلق معاملات که به معنای اعم باشد آن معاملاتی که مقابل عبادات است که هر عملی که قصد قربت نمی خواهد معامله بمعنی اعم است یا اگر امر داشت توصلی بود و حاصل آنکه در هر موردی آنچه که محل اعتماد می باشد ملاحظه قرائن است در خصوص مقامات که اگر قرینه عرفیه یا شرعیه یا غیر آن دال بر یکی از این مقامات کرد اخذ بآن می شود و الا بمجرد صیغه نهی که دال بر حرمت شرعیه است موجب فساد نیست نه لفظا و نه عرفا کما لا یخفی.

نعم ربما یتوهم استتباعها له شرعا من جهه دلاله غیر واحد من الاخبار علیه منها ما رواه فی الکافی و الفقیه عن زراره عن الباقر علیه السلام سأله عن مملوک تزوج بغیر اذن سیده فقال ذلک الی سیده ان شاء اجازه و ان شاء فرق بینهما قلت اصلحک اللّه تعالی ان حکم بن عتیبه و ابراهیم النخعی و اصحابهما یقولون ان اصل النکاح فاسد و لا یحل اجازه السید له فقال ابو جعفر علیه السلام انه لم یعص اللّه انما عصی سیده فاذا اجاز فهو له جائز حیث دل بظاهره أن النکاح لو کان مما حرمه تعالی علیه کان فاسدا.

قوله نعم ربما یتوهم استتباعها له الخ بعضی ها خیال کرده اند که اگر معامله ای شرعا حرام باشد موجب فساد است دلیل آنها دلالت غیر واحد از این اخبار است بر این فساد.

بعضی از آنها آن روایتی است که نقل نموده در کافی و فقیه از زراره از امام باقر علیه السّلام سؤال می کند از مملوکی که تزویج کرده است بغیر اذن سیدش حضرت می فرماید این تزویج موکول است بسید آن عبد و مولایش اگر خواست اجازه کند آن تزویج را و اگر خواست مولا اجازه نکند و تفریق بین آنها بیندازد راوی عرض می کند قلت اصلحک اللّه تعالی حکم ابن عتیبه و ابراهیم نخعی و اصحاب این دو می گویند اصل نکاح باطل است و فاسد است و حلال نمی کند اجازه سید آن نکاح را فقال ابو جعفر علیه السّلام انه لم یعص اللّه انما عصی سیده فاذا اجاز فهو له جایز-این روایت ذیل آن ظاهرش دلالت می کند که نکاح اگر از چیزهائی باشد که خدای تعالی حرام کرده باشد بر عبد آن نکاح فاسد است.

در روایتی که تمسک شده که نهی موجب فساد معامله است

و لا یخفی ان الظاهر ان یکون المراد بالمعصیه المنفیه هاهنا ان النکاح لیس مما لم یمضه اللّه و لم یشرعه کی یقع فاسدا و من المعلوم استتباع المعصیه بهذا المعنی للفساد کما لا یخفی و لا بأس باطلاق المعصیه علی عمل لم یمضه اللّه و لم یأذن به.

کما اطلق علیه بمجرد عدم اذن السید فیه انه معصیه و بالجمله لو لم یکن ظاهرا فی ذلک لما کان ظاهرا فیما توهم و هکذا حال سائر الأخبار الوارده فی هذا الباب فراجع و تأمل.

تذنیب حکی عن ابی حنیفه و الشیبانی دلاله النهی علی الصحه و عن الفخر انه و افقهما فی ذلک و التحقیق انه فی المعاملات کذلک اذا کان عن قوله و لا یخفی ان الظاهر الخ.

جواب آنکه ظاهر این روایت آنست که مراد بمعصیتی که منفی در این روایت است نکاح از چیزهائی نیست که امضاء نکرده است خدای تعالی و نیست از آن چیزهائی که مشروع نباشد شرعا تا آنکه فاسد باشد و معلوم است تبعیت معصیت باین معنی موجب فساد است کما لا یخفی.

یعنی اگر اذنی از طرف شارع و امضاء از طرف او نباشد البته معامله فاسد است و مانعی ندارد اطلاق معصیت بشود برآن عملی که امضاء شرعی ندارد و اذن از طرف شارع نرسیده است برآن کما آنکه اطلاق نموده است برآن معصیت را بمجرد عدم اذن سید و آنکه آن معصیت نموده.

و حاصل آنکه اگر ظاهر نباشد در این مطلب که بیان نمودیم این روایت ظهور در آنچه را که توهم شده است نمی باشد و همچنین است حال باقی اخباری که وارد شده است در این باب فراجع و تأمل.

قوله تذنیب الخ حکایت شده است از ابی حنیفه و شیبانی بر اینکه نهی دلالت بر صحت

المسبب او التسبیب لاعتبار القدره فی متعلق النهی کالأمر و لا یکاد یقدر علیهما الا فیما کانت المعامله مؤثره صحیحه و اما اذا کان عن السبب فلا لکونه مقدورا و ان لم یکن صحیحا نعم قد عرفت ان النهی عنه لا ینافیها.

قول ابی حنیفه که نهی دلالت بر صحت معامله می کند

و اما العبادات فما کان منها عباده ذاتیه کالسجود و الرکوع و الخشوع و الخضوع له تبارک و تعالی فمع النهی عنه یکون مقدورا کما اذا کان مأمورا به و ما کان منها عباده لاعتبار قصد القربه فیه لو کان مأمورا به فلا یکاد یقدر علیه الا اذا قیل باجتماع الأمر و النهی فی شیء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت ان النهی فی هذا القسم انما یکون نهیا عن العباده بمعنی انه لو کان مأمورا به کان الأمر به امر عباده لا یسقط الا بقصد القربه فافهم.

می کند و نقل شده است از فخر المحققین که ایشان موافقت کرده است آنها را در این مطلب و تحقیق آنست که نهی در معاملات همچنین است یعنی دلالت بر صحت می کند اگر نهی از مسبب باشد نظیر نهی بیع مصحف بکافر بنا بر آنکه مالک نشود کافر و اگر گفتیم مالک می شود ولی در تصرف او داده نمی شود خارج است از بحث.

و همچنین اگر نهی از مسبب یا تسبیب باشد نظیر قدرت که یکی از شرایط عامه است در متعلق نهی باید باشد مثل امر در معاملات و این قدرت ممکن نیست باشد الا جائی که معامله مؤثر و صحیح باشد که اگر صحیح نباشد و فاسد باشد معامله مکلف قدرت بر نهی برآن معامله ندارد و اما اگر نهی در معامله از سبب باشد و مجرد صیغه نظیر نهی از بیع در وقت نداء اگر نهی از سبب باشد موجب فساد نیست بجهت آنکه آن سبب مقدور مکلف است همچنان که موجب صحت هم نیست بله قبلا شناختی که نهی از سبب منافات با صحت ندارد کما آنکه گذشت

قوله و اما العبادات الخ:

اما نهی در عبادات پس آن عبادتی که ذاتی باشد نظیر سجود و رکوع

مقصد سوم در مفاهیم و اقسام آن است

اشاره

المقصد الثالث فی المفاهیم مقدمه و هی ان المفهوم کما یظهر من موارد اطلاقه هو عباره عن حکم انشائی او اخباری تستتبعه خصوصیه المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیه و لو بقرینه الحکمه و کان یلزمه لذلک وافقه فی الایجاب و السلب.

و خشوع و خضوع برای خدای تعالی پس نهی از این ها مقدور مکلف است و مثل آنست که امر فعلی داشته باشد چون ذاتی بودن عبادت باین معنی است که در تمام حالات عبادیت دارد کما لا یخفی.

و اما آن عباداتی که عبادیت آنها به واسطه قصد قربت است نظیر اصل صلاه و زکات و حج و غیره که نهی در این ها باین معنی است که اگر مأمور به بود فعلا عبادی بود و امر شأنی دارد نه فعلی در این قسم از عبادات مکلف مقدور آن نیست چون ممکن نیست که قصد قربت کند فعلا با اینکه نهی فعلی دارد مگر آنکه بآن نهی تشریعی که قبلا گذشت.

بله اگر گفته شود بجواز اجتماع امر و نهی در شیء و لو آن شیء بعنوان واحد باشد که به یک عنوان هم امر داشته باشد و هم نهی ممکن است در اینجا قائل بشویم به صحت ولی این قسم از اجتماع امر و نهی محال است حتی کسانی که قائل باجتماع بودند.

و آنهائی که قائل به جوازند بدو عنوان نظیر غصب و صلاه قائلند نه عنوان واحد و قبلا گذشت و شناختی و دانستی که نهی در این قسم از عبادت باین معنی عبادت است که اگر مأمور به بود فعلا امر باوامر عبادی بود که ساقط نمی شد آن امر مگر بقصد قربت ولی فعلا امر عبادی ندارد بلکه امر شأنی است با نهی فعلی فافهم.

قوله المقصد الثالث فی المفاهیم مقدمه و هی ان المفهوم الخ:

مخفی نماند مفهوم که مقابل منطوق است که از لفظ فهمیده می شود به دلالت

او خالفه

التزامیه بیّن بمعنی اخص است که ادات شرط چه حرف باشد مثل ان شرطیه یا اسم مثل متی و مهما و غیره که از شرط و جزاء فهمیده می شود.

کما آنکه ظاهر می شود از موارد اطلاقات و مفهوم عبارت است از حکم انشائی در جائی که منطوق انشاء باشد مثل اکرم زیدا إن جاءک یا اخباری باشد مفهوم در جائی که منطوق اخبار باشد نظیر ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود تابع می شود این مفهوم خصوصیت معنی را آن خصوصیت معنائی که از لفظ پیدا می شود یعنی اگر معنی منطوق خاص یا عام است مفهوم هم تابع آن عام و خاص است و سایر خصوصیات و لو عموم یا اطلاق را به مقدمات حکمت ثابت بشود.

و این مفهوم ملازم آن منطوق است و موافق منطوق است در ایجاب و سلب که مفهوم دو قسمت داریم مفهوم موافقت ایجابی نظیر روایتی که وارد شده است صل من قطعک که این روایت دلالت می کند در جائی که کسی که قطع صله رحم می کند لازم است با او مواصلت کردن پس اگر آن شخص قطع نکند بطریق اولی لازم است صلۀ رحم نمودن با آنکه این مفهوم موافقت ایجابی است و اما مفهوم موافقت سلبی نظیر آیۀ شریفه فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ که می رساند ضرب و شتم بطریق اولی حرام است و لحن خطاب و فحوی الخطاب بآن می گویند ایضا.

قوله او خالفه الخ:

مخفی نماند اکثر مفاهیم مخالف است با منطوق در ایجاب و سلب نظیر آنکه مفهوم ایجابی باشد مثل ان لم یجئک زید فاهنه مفهوم آن آنست که اگر زید آمد نزد تو اهانتش نکن یا بالعکس که منطوق ایجابی است ولی مفهوم سلبی نظیر إن جاءک زید فاکرمه که مفهوم آن آنست که ان لم یجیئک فلا تکرمه و این مفهوم سلبی است.

فمفهوم إن جاءک زید فاکرمه مثلا لو قیل به قضیه شرطیه سالبه بشرطها و جزائها لازمه للقضیه الشرطیه التی تکون معنی القضیه اللفظیه و یکون لها خصوصیه بتلک الخصوصیه کانت مستلزمه لها.

فصح ان یقال ان المفهوم انما هو حکم غیر مذکور لا انه حکم لغیر مذکور کما فسر به و قد وقع فیه النقض و الابرام بین الاعلام مع أنّه لا موقع له کما اشرنا الیه فی غیر مقام لانه من قبیل شرح الاسم کما فی التفسیر اللغوی و منه قد انقدح حال غیر هذا التفسیر مما ذکر فی المقام فلا یهمنا التصدی لذلک کما لا یهمنا بیان انه من صفات المدلول او الدلاله و ان کان بصفات المدلول اشبه و توصیف الدلاله احیانا کان من باب التوصیف بحال المتعلق.

قوله فمفهوم إن جاءک زید فاکرمه الخ مفهوم این قضیه شرطیه سالبه است با شرط و جزایش که مفهوم آن آنست که ان لم یجئک زید فلا تکرمه شرط و جزا هر دو سالبه می باشد کما آنکه منطوق و شرط و جزا هر دو موجبه بودند و این مفهومی که بیان نمودیم که شرط و جزاء آن سالبه بود ملازم قضیه شرطیه لفظیه می باشد که اگر قائل بمفهوم شدیم این معنی را می گوییم ملازم قضیه لفظیه است بتمام خصوصیات آن و مطابق آن می باشد در موضوع و محمول و جمیع خصوصیات آنها مگر در سلب و ایجاب.

قوله فصح ان یقال ان المفهوم الخ این معنائی که برای مفهوم بیان نمودیم پس صحیح است که بگوئیم مفهوم حکمی است غیر مذکور در قضیه لفظیه نه آن حکمی باشد لغیر مذکور کما آنکه تفسیر کرده اند مفهوم را باین معنی نقل از عضدی و غیره شده است بجهت آنکه اگر معنی کردیم مفهوم را بحکم غیر مذکور یعنی موضوع غیر مذکور

اثبات مفهوم شرط و غیره یا بوضع و یا به قرینه عامه است

و قد انقدح من ذلک ان النزاع فی ثبوت المفهوم و عدمه فی الحقیقه انما یکون فی ان القضیه الشرطیه او الوصفیه او غیرهما هل تدل بالوضع او بالقرینه العامه علی تلک الخصوصیه المستتبعه لتلک القضیه الاخری أم لا زیادی از موارد را شامل نمی شود.

نظیر آنکه بگوئیم اکرم زیدا إن جاءک که مفهوم آن آنست که واجب نیست اکرام زید درحالی که نیاید و حال آنکه زید در قضیه منطوق و مفهوم هر دو ذکر شده است و همچنین غیر آنها و به حقیقت واقع شده است بین اعلام نقض و ابرام در تعریف مفهوم با اینکه جای نقض و ابرام مورد ندارد و قبلا اشاره نمودیم در زیادی از موارد که این تعریفها از قبیل شرح الاسمند نه آنکه تعریف بحد یا رسم باشد کما آنکه در تفسیر لغوی همچنین است هر لفظی را لغوی معنای آن را بیان می کند بالفاظ دیگری که آن لفظ اظهر از آن لفظ اولی است نزد عرف که بعضی موارد تفسیر به أعم یا به اخص خواهد بود کما لا یخفی.

و از بیان ما ظاهر می شود حال غیر این تفسیر از تفاسیری که برای معنای مفهوم نموده اند در مقام و برای ما مهم نیست که متصدی بیان آنها بشویم کما آنکه اهمیت ندارد که بحث کنیم که آیا این مفهوم از صفات مدلول است که صفت برای معنی بشود باین معنی که بگوئیم مدلولی که مفهوم آن آنست یا صفت دلالت قرار بدهیم که لفظ باشد که موصوف دلالت و لفظ است اگرچه بصفات مدلول اشبه است چون معنی و مدلول مفهومی است که دلالت بر فلان معنی می کند و اگر توصیف نمودیم دلالت و لفظ را بمفهوم در بعض موارد این توصیف بحال متعلق است نه حقیقتا دلالت موصوف باشد و مفهوم صفت آن نظیر زید قائم ابوه می باشد کما لا یخفی.

قوله و قد انقدح من ذلک الخ از بیانات ما ظاهر شد که نزاع در ثبوت مفهوم و عدم آن در حقیقت آنست که

فصل الجمله الشرطیه هل تدل علی الانتفاء عند الانتفاء کما تدل علی الثبوت عند الثبوت بلا کلام أم لا فیه خلاف بین الأعلام لا شبهه فی استعمالها و اراده الانتفاء عند الانتفاء فی غیر مقام.

انما الاشکال و الخلاف فی انه بالوضع او بقرینه عامه بحیث لا بد من الحمل علیه لو لم یقم علی خلافه قرینه من حال او مقال فلا بد للقائل بالدلاله من اقامه الدلیل علی الدلاله بأحد الوجهین علی تلک الخصوصیه المستتبعه لترتب الجزاء علی الشرط نحو ترتب المعلول علی علته المنحصره.

قضیه شرطیه یا قضیه وصفیه مثل اکرم زید العالم یا غیر از این ها مثل غایت نظیر اتم الصیام الی اللیل و العدد.

و آنچه را که بحث مفهوم است باین معنی است که آیا این جمله های شرطیه یا وصفیه یا غیر از این ها دلالت بر مفهوم دارند یا ندارند که نزاع صغروی است که اگر دلالت بر مفهوم دارند یقینا آن دلالت حجت است چون دلالت التزامیۀ بینه بمعنی اخص است کما آنکه ذکر کردیم و آنهائی که قائل بمفهوم نیستند قائل به اینند که اصلا مفهوم ندارد البته دلالت بر مفهوم یا بوضع است یا به قرینه عامه بنا بر قائل بودن مفهوم کما آنکه بیان خواهد شد که به قرینه عامه یا بوضع می گوییم خصوصیات معنای مفهومی تماما تابع است آن خصوصیات معنای منطوقی را کما آنکه گذشت.

قوله فصل الجمله الشرطیه هل تدل الخ در این فصل بیان می شود که آیا جمله شرطیه دلالت بر انتفاء عند الانتفاء دارد یا ندارد یعنی اگر گفتیم إن جاءک زید فاکرمه آیا دلالت دارد بر مفهوم که مفهوم آن آنست که ان لم یجیئک زید فلا تکرمه کما آنکه گذشت.

بعد از آنکه اشکالی نیست و اختلافی نیست که این جمله دلالت بر ثبوت عند الثبوت می کند یعنی اگر زید آمد اکرام او واجب است و اختلاف در منطوق

قضیه شرطیه با چهار شرط مفهوم دارد و بدون آنها ندارد

و اما القائل بعدم الدلاله ففی فسحه فان له منع دلالتها علی اللزوم بل علی مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق او منع دلالتها علی الترتب او علی نحو الترتب علی العله او العله المنحصره بعد تسلیم اللزوم او العلیه.

و در قضیه شخصیه نیست بلکه نزاع در سنخ جزاء و شرط است که برگشت آن بحصر می شود نظیر حصر بالا و به انما و غیره که مفهوم آن جمله است که بیان نمودیم و در مفهوم جمله شرطیه خلاف است بین اعلام که آیا مفهوم دارد یا ندارد.

و شبهه ای نیست در استعمال جمله شرطیه و ارادۀ انتفاء عند الانتفاء و دلالت آن بر مفهوم در کثیری از موارد از بعض اعلام از فوائد طوسیه نقل شده است صد مورد یا زیادتر در قرآن شریف جملۀ شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد و انما الاشکال و خلاف در آنست که آیا دلالت جمله شرطیه بر مفهوم می نماییم مگر جائی که دلیل بر خلاف داشته باشیم چه قرینه حالیه باشد و چه قرینه مقالیه لا بد در تمام موارد باید حمل بر مفهوم بنمائیم و کسانی که قائل بر دلالت مفهوم هستند لا بد باید یکی از این وجهین را که وضع لغوی یا قرینه عامه باشد اثبات کند و معنائی را اثبات کنند که مرتب بشود جزا بر شرط بنحو ترتب معلول بر علت منحصره خودش که شرایط آن را بعدا بیان می نماییم.

قوله و اما القائل بعدم الدلاله الخ:

کسانی که قائلند که قضیه شرطیه مفهوم ندارد مجال و وسعتی بر آنها می باشد بجهت آنکه قضیه شرطیه به چهار شرط دلالت بر مفهوم می کند که یکی از آن شرایط اگر مفقود شد بلا اشکال قضیّه مفهوم ندارد چه رسد به آنکه اکثر آنها وجود ندارد.

شرط اول آنست که منع کنند دلالت قضیه شرطیه را بر لزوم بلکه مجرد ثبوت عند ثبوت است مثل آنکه اگر زید آمد اکرامش واجب است و اما اگر نیامد دلالت بر عدم اکرام ندارد و لو ممکن است آمدن او من باب اتفاق باشد

لکن منع دلالتها علی اللزوم و دعوی کونها اتفاقیه فی غایه السقوط لانسباق اللزوم منها قطعا و اما المنع عن انه بنحو الترتب علی العله فضلا عن کونها منحصره فله مجال واسع.

نظیر آنکه در منطق آمده است ان کان الانسان ناطقا و الحمار ناهق که در این قضیه تلازمی نیست در واقع و بلکه اتفاق است و قضایای اتفاقیه ممکن است دائمی هم باشد.

دوم از شرایط آنکه قضیه دلالتش بر نحو ترتب باشد که اگر نحو ترتب نباشد باز مفهوم ندارد نظیر آنکه بگوئیم ان کانت الخمر حراما کان بیعها باطلا که حرمت خمر با باطل بودن بیع آن و تقدم تأخری ندارد بلکه در عرض هم می باشند و هر دو معلول اسکارند.

سوم از شرایط آنکه ترتب علی نحو علیت باشد که اگر ترتب علی نحو علیت نباشد باز قضیه مفهوم ندارد نظیر آنکه جزا علت برای شرط باشد مثل قول شما ان کان النهار موجودا فالشمس طالعه یا شرط و جزاء هر دو معلول برای علت ثالثه ای باشند مثل ان کان النهار موجودا فالعالم مضیء که این ها هر دو معلول برای طلوع شمس می باشد.

چهارم از شرایط آنکه علیت اگر از شرط فهمیده شد علت منحصره باشد برای جزاء و ممکن است علت منحصره نباشد مثلا و شیء در واقع علل متعدده ای داشته باشد نظیر آنکه بگوئی ان کانت الحجره مضیئه فالنهار موجود با آنکه ضیاء حجره با برق ممکن است باشد و اگر یکی از این شرایط تخلف پیدا کرد مثل آنکه لزوم را تسلیم نکردیم و قبول نداشتیم یا علیت را البته قضیه مفهوم ندارد.

قوله لکن منع دلالتها علی اللزوم الخ.

مصنف می فرماید اگر کسی قائل شود که قضیه شرطیه دلالت بر لزوم ندارد و بلکه قضیه اتفاقیه است این معنی در غایت سقوط است چون انسباق لزوم و تبادر

رد تمسک باطلاق شرط برای مفهوم آن

و دعوی تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب علی العله المنحصره مع کثره استعمالها فی الترتب علی نحو الترتب علی الغیر المنحصره منها بل فی مطلق اللزوم بعیده عهدتها علی مدعیها کیف و لا یری فی استعمالها فیها عنایه و رعایه علاقه بل انما تکون ارادته کاراده الترتب علی العله المنحصره بلا عنایه کما یظهر علی من امعن النظر و اجال البصر فی موارد الاستعمالات.

لزوم از قضیه شرطیه بلا اشکال و قطعی است.بله منع از اینکه این لزوم ترتب بر نحو علت باشد فضلا از آنکه علت منحصره باشد مجال واسعی است و ممکن است انکار آن و حال آنکه آنچه که استفاده می شود از قضیه شرطیه لزوم است نه اتفاق اما لزوم بنحو علیت یا غیر علیت کما آنکه در شرط سوم بیان نمودیم قضیه دلالت برآن ندارد.

قوله و دعوی تبادر اللزوم و الترتب الخ.

اگر کسی ادعای تبادر کند که قضیه شرطیه مفهومش لزوم است و الترتب بنحو علت منحصره و تبادر در این ها دارد با کثرت استعمال قضیه شرطیه در ترتب علی نحو ترتب علت غیر منحصره و بلکه در مطلق لزوم استعمال می شود این معنی بعید است و عهدۀ آن بر کسی که ادعا می کند می باشد چگونه ممکن است این ادعا را بنمائیم که جمله شرطیه تبادر داشته باشد در علت منحصره با اینکه استعمال این جمله در غیر علت منحصره بلکه در مطلق لزوم استعمال آن بلا عنایت است و رعایت علاقه ای نشده است تا مجاز باشد بلکه اراده مطلق لزوم چه علت منحصره باشد یا غیر منحصره مثل اراده بر علت منحصر می باشد بلاعنایت.

کما آنکه این مطالبی که بیان نمودیم ظاهر می شود برای کسی که دقیق نظر کند در استعمال و نظرش را در بعض موارد نیندازد بلکه در تمام موارد استعمالات

و فی عدم الالزام و الاخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه الجواب بانه لم یکن لکلامه مفهوم و عدم صحته لو کان له ظهور فیه معلوم.

و اما دعوی الدلاله بادعاء انصراف اطلاق العلاقه اللزومیه الی ما هو أکمل افرادها و هو اللزوم بین العله المنحصره و معلولها ففاسده جدا لعدم کون الأکملیه موجبه للانصراف الی الاکمل لا سیما مع کثره الاستعمال فی غیره کما لا یکاد یخفی.

باشد و حاصل مطلب مصنف آنست که استعمال جمله شرطیه همچنانی که در علت منحصره استعمال می شود در علت غیر منحصره هم استعمال می شود بلکه در مطلق لزوم استعمال می شود و در تمام این ها حقیقت است و رعایت علاقه مجاز و استعمال در غیر ما وضع له نیست و چگونه ممکن است ادعا کنیم بااین حال که جمله شرطیه تبادر در علت منحصره دارد چون بنا بر قول مدعی در غیر این موارد باید مجاز باشد و رعایت علاقه بشود در آن و حال آنکه هر دو مثل هم است در حقیقت.

قوله و فی عدم الالزام الخ.

عطف است بجای استعمالات یعنی از موارد استعمالات که مفهوم ندارد جمله شرطیه موارد مخاصمات و احتجاجات طرفین است که اگر جمله شرطیه طرف آورد طرف دیگر حق ندارد که بگوید جمله مفهوم دارد بلکه صحیح است بگوید جمله دال بر مفهوم نیست و اگر دلالت بر مفهوم کرد البته معلوم است قوله معلوم خبر قوله و عدم صحته می باشد و حاصل اگر قرینه خاصه باشد بر مفهوم اخذ می شود کما لا یخفی.

و اما قوله دعوی الدلاله الخ.

و اما ادعا اینکه بعد از آنی که لازم بودن شرط و جزا را قبول کردیم انصراف

هذا مضافا الی منع کون اللزوم بینهما اکمل مما اذا لم تکن العله بمنحصره فان الانحصار لا یوجب ان یکون ذاک الربط الخاص الذی لا بد منه فی تأثیر العله فی معلولها آکد و أقوی.

ان قلت نعم و لکنه قضیه الاطلاق بمقدمات الحکمه کما ان قضیه اطلاق صیغه الامر هو الوجوب النفسی.

دارد اطلاق علاقه لزومیه به آن چیزی که اکمل افراد لزوم است و آن اکمل لزوم بین علت منحصره و معلول آن می باشد و حاصل آنکه اطلاق لزومیه به اکمل افراد آن می باشد که اکمل افراد علت منحصره است پس شرط دلالت بر مفهوم می کند.

این معنی فاسد است جدا بجهت آنکه اکملیت افراد طبیعت موجب انصراف نمی شود کما آنکه در تمام طبایع یک افراد اکملی داریم ولی انصراف به آنها ندارد و آنچه که سبب انصراف کثرت استعمال است در آن معنی علاوه بر اینکه کثرت استعمال در غیر علت منحصره می باشد بلکه استعمال قضیه شرطیه در غیر علت منحصره در خارج بیشتر از علت منحصره استعمال می شود کما لا یخفی.

قوله هذا مضافا الخ.

این معنی که بیان نمودیم اضافه بر اینکه منع می کنیم که لزوم در علت منحصره اکمل باشد در آنجائی که علت منحصره است بجهتی که انحصار در علت منحصره سبب نمی شود که آن ربطی که بین علت و معلول است شدیدتر و اقوی و آکد باشد مثلا اگر ظرف آبی را که گرم می کنیم بده درجه حرارت گرم می شود و این ده درجه حرارت چه از آتش پیدا شود و چه از آفتاب و چه از هر دو ده درجه شدت و ضعف پیدا نمی کند کما لا یخفی.

قوله قلت نعم و لکنه الخ:

ممکن است اثبات علیت منحصره شود برای شرط نه از راه اکملیت بلکه

قلت أوّلا هذا فیما تمت هناک مقدمات الحکمه و لا تکاد تتم فیما هو مفاد الحرف کما هاهنا و الا لما کان معنی حرفیا کما یظهر وجهه بالتأمل.

بمقدمات حکمت چون جمله شرطیه در هر دو که علت منحصره و غیر منحصره باشد استعمال می شود از این جهت اطلاق شرطیه می رساند که علت علت منحصره است که اگر غیر منحصره بود لازم بود بیان کند عدل آن را و چون بیان نکرده است مولا می رساند که جمله شرطیه استعمال در علت منحصره است کما آنکه گذشت قبلا که اگر یک واجبی از طرف شارع رسید و شک داریم که وجوب نفسی یا عینی است یا غیره حمل بر وجوب نفسی عینی می کنیم چون حمل بر وجوب غیری یا وجوب تخییری عدلی و مقابل می خواهد چون عدل آنها ذکر نشده است از این جهت وجوب را حمل بر وجوب نفسی عینی می نماییم.

قوله قلت الخ جواب آنکه اولا مقدمات حکمت در جائی می آید که تمام باشد آن مقدمات و در ما نحن فیه تمام نیست چون ادات شرط معنی آنها معنی حرفی است و معنای حرف استقلال ندارد و معنی اطلاق و تقیید از معانی اسمیه است و اگر ادات شرط مثل(ان)شرطیه دلالت بر اطلاق کنند از معنای حرفی بیرون می روند و معنی اسمی پیدا می کنند کما آنکه ظاهر می شود وجه آن معنی بالتامل.

مخفی نماند از مصنف گذشت کرارا معانی اسمیه و حرفیه و موضوع له آنها و مستعمل فیه آنها هر دو یکی است و معانی حرفیه همان معانی اسمیه است در و(من)حرف جر که بمعنی ابتداء می آید و لفظ ابتدا که مصدر و اسم است هر دو به یک معنی می باشد ولی در کیفیت استعمال فرقی دارند کما آنکه گذشت و جواب از مطلب مصنف هم گذشت و اگر تقیید و اطلاق که معانی اسمیه می باشد از حروف شرط پیدا نشوند آن تقیید و اطلاق از معنی هیئت امر هم نبایست پیدا شود چون

معنای حرف شرط جزئی است اطلاق و تقیید ندارد

و ثانیا تعینه من بین انحائه بالاطلاق المسوق فی مقام البیان بلا معین و مقایسته مع تعین الوجوب النفسی باطلاق صیغه الامر مع الفارق فان النفسی هو الواجب علی کل حال بخلاف الغیری فانه واجب علی تقدیر دون تقدیر.

فیحتاج بیانه الی مئونه التقیید بما اذا وجب الغیر فیکون الاطلاق فی الصیغه مع مقدمات الحکمه محمولا علیه و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب علی العله المنحصره ضروره ان کل واحد من انحاء اللزوم و الترتب محتاج فی تعینه الی القرینه مثل الآخر بلا تفاوت اصلا کما لا یخفی.

معنی هیئت امر هم معنی حرفی است.

با آنکه مصنف قبول دارد که وجوب که از هیئت امر پیدا می شود و معنی حرفی دارد حمل بر وجوب نفسی عینی می شود باطلاق آن وجوب و جریان مقدمات حکمت در آن و عین همین معنی در ادات شرط و جملۀ شرطیه می آید و در واجب مشروط گذشت از مصنف که وجوب معلق است نه واجب که ماده هیئت باشد کما لا یخفی.

قوله و ثانیا تعیینه من بین انحائه الخ.

جواب دوم از این اطلاق آنکه معین بودن علت منحصره و علت تامه وجهی ندارد و اطلاق آن را معین نمی کند در مقام بیان و مقایسه کردن آن علت تامه را بر وجوب نفسی باطلاق صیغۀ امر این قیاس باطل است و مع الفارق است بجهت آنکه وجوب نفسی آن واجبی است که هیچ قیدی ندارد و وجوب آن در تمام حالات است.

از این جهت اطلاق می رساند در مقام شک که آن واجب واجب نفسی است بخلاف وجوب غیری بجهتی که وجوب غیری مطلق واجب نیست بلکه اگر

ثم إنّه ربما یتمسک للدلاله علی المفهوم باطلاق الشرط بتقریب انه لو لم یکن بمنحصر یلزم تقییده ضروره انه لو قارنه او سبقه الآخر لما اثر وحده و قضیه اطلاقه انه یؤثر کذلک مطلقا.

ذی المقدمه واجب باشد نظیر وضوء برای صلاه که اگر صلاه واجب باشد مقدمه آنکه واجب غیری است و وضوء است واجب است پس وجوب غیری احتیاج دارد بیانش به مئونه قید که اگر ذی المقدمه واجب است این هم واجب است و چون قیدی در کلام نیست اطلاق مقدمات حکمت حمل بر وجوب نفسی می شود و این معنای که بر وجوب غیری نمودیم بخلاف لزوم و ترتب بنحو علت منحصره است ضروری است که چه علت منحصره باشد و چه علت غیر منحصره از اقسام لزوم و ترتب هرکدام محتاجند در تعیین خودش به قرینه بلا تفاوت بین آنها.

و حاصل جواب مصنف آنکه علت منحصره و غیر منحصره هر دو مساویند و در تعیین آنها محتاج به قرینه اند بخلاف واجب نفسی که آن واجب احتیاج به قرینه ندارد ولی واجب غیری احتیاج به قرینه می باشد که باطلاق مقدمات آن قرائن را برمی داریم کما لا یخفی.

قوله ثم إنّه ربما یتمسک الخ.

بعضی دیگری تمسک جسته اند که قضیه شرطیه دال بر مفهوم است باطلاق شرط باین معنی که اگر این شرط علت منحصره نبود لازم بود مولا تقیید کند آن را بشرط دیگر که یا مقارن باشد آن شرط یا سابق باشد بر این شرط.

و اگر مقید کند اثر از این شرط تنها نیست و این شرط علت منحصره نیست بلکه با آن علتی که مقارن این شرط است یا سابق این شرط است می باشد و ظاهرا اطلاق شرط با مقدمات حکمت می رساند که علیت برای جزاء مطلقا همین شرط است که اگر غیر از این علت،علت دیگری بود باید مولا بیان کند و چون بیان نکرده است مقدمات حکمت می رساند که علت منحصره باین شرط است و علت دیگری نیست.

و فیه انه لا یکاد تنکر الدلاله علی المفهوم مع اطلاقه کذلک الا انه من المعلوم ندره تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه فتخلص بما ذکرناه انه لم ینهض دلیل علی وضع مثل ان علی تلک الخصوصیه المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء و لم تقم علیها قرینه عامه اما قیامها احیانا کانت مقدمات الحکمه او غیرها مما لا یکاد ینکر فلا یجدی القائل بالمفهوم انه قضیته الاطلاق فی مقام من باب الاتفاق.

قوله و فیه انه لا یکاد الخ جواب از این اطلاق آنکه ما آن کار نداریم که قضیه شرطیه دلالت بر مفهوم و علت منحصره می کند الا آنکه این علت منحصره و مفهوم ندرت و بسیار کم است اگر قائل نشویم که اصلا اتفاق نمی افتد و اکثر استعمالات شرط در خارج در علت غیر منحصره است فرق بین این اطلاق و اطلاق سابق کما آنکه ذکر کرده اند مثل آنکه اطلاق سابق تمسک باطلاق هیئت بود که معنی حرفی داشت و در اینجا باطلاق ماده هیئت است که معنی اسمی دارد یا آنکه آنجا فقط تمسک باطلاق معنی ان شرطیه بود با قطع نظر از دو جملهٔ آنکه شرط و جزا باشد و در اینجا تمسک باطلاق جمله شرط و جزاء است.

در بعض موارد مقدمات حکمت دلالت بر علت منحصره می نماید یا غیر مقدمات حکمت از قرائن خاصه این موارد شخصیه از چیزهائی است که انکار آن را نمی توانیم بنمائیم و این موارد شخصیه فایدهٔ برای کسی که قائل است بمفهوم شرط ندارد چون این موارد اطلاق شرط است در بعض موارد من باب اتفاق و آنچه را که ما قبلا بیان کردیم یا وضع لغوی ادات شرط است برای علت منحصره و یا قرینه عامه که در تمام موارد حمل بر علت منحصره بنمائیم مگر جائی که خلاف آن ثابت شود و هیچ کدام ثابت نشد و موارد خاصه هم برای قائل

اطلاق معنای شرط با اطلاق معنای ماده آن دو سنخ است

و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط بتقریب ان مقتضاه تعینه کما ان مقتضی اطلاق الأمر تعین الوجوب.

ففیه ان التعیین لیس فی الشرط نحو یغایر نحوه فیما اذا کان متعددا کما کان فی الوجوب کذلک و کان الوجوب فی کل منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر لا بد فی التخییری منهما من العدل.

و هذا بخلاف الشرط فانه واحدا کان او متعددا کان نحوه واحدا و دخله فی المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فیه ثبوتا کی تتفاوت عند الاطلاق اثباتا و کان الاطلاق مثبتا لنحو لا تکون له عدل لاحتیاج ما له العدل الی زیاده مئونه و هو ذکره بمثل او کذا او احتیاج ما اذا کان الشرط متعددا الی ذلک انما یکون لبیان التعدد لا لبیان نحو الشرطیه فنسبه اطلاق الشرط الیه لا تختلف کان هناک شرط آخر ام لا حیث کان مسوقا لبیان شرطیته بلا اهمال و لا اجمال بخلاف اطلاق الأمر فانه لو لم یکن لبیان خصوص الوجوب التعیینی فلا محاله یکون فی مقام الاهمال او الاجمال تأمل تعرف بمفهوم فائده ندارد.

قوله و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط الخ وجه سومی برای مفهوم شرط تمسک کرده اند کسانی که قائل به مفهومند به اینکه اطلاق شرط اقتضاء آن معین بودن در علت منحصره است و چون علت دیگری را بیان ننموده است مولا قبلا با مقارن این شرط اطلاق آن شرط می رساند که علت منحصره است کما آنکه مقتضای اطلاق امر معین می کند که وجوب وجوب تعیینی است نه وجوب تخییری.

قوله ففیه ان التعیین الخ مخفی نماند تمسک باین اطلاق نظیر تمسک باطلاق دومی است که تشبیه

هذا مع أنّه لو سلم لا یجدی القائل بالمفهوم لما عرفت انه لا یکاد ینکر فیما اذا کان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق.

می کرد قائل علت منحصره را بوجوب نفسی و علت غیر منحصره را بوجوب غیری و قهرا جواب این داده شد ولی باز می گوئیم که علت منحصره بودن در شرط و معین بودن آن در جائی که علت متعدد باشد مغایر همدیگر نیستند بلکه اثر علت چه منحصره و چه غیر منحصره یک چیز است کما آنکه بیان نمودیم بخلاف وجوب عینی و وجوب تخییری که سنخ آنها با یکدیگر فرق دارد و وجوب تخییری در هریک از این ها معلق است بواجب دیگری.

مثلا مولا بیان می فرماید کفارۀ روزه یا شصت روزه است یا اطعام ستین و یا آزاد کردن یک بنده که هرکدام از این ها معلق بر دیگری می باشد و عدل همدیگر هستند بخلاف شرط که آن شیء واحد است چه علت منحصره باشد و یا متعدد دخالت شرط در جزاء و در مشروط بنحو واحد است تفاوت حال پیدا نمی کند در مقام ثبوت تا آنکه تفاوت و مختلط باشد در اثبات و اطلاق اثبات آن را بنماید.

چون عدلی در کلام ندارد و مولا نفرموده مثلا اگر فلان کار را کرد باز اکرامش بکن از این جهت اطلاق برساند که علت منحصره است و اگر شرط متعدد باشد احتیاج بعدل داریم این احتیاج برای تعدد شرط است نه برای نحوۀ شرطیت و تأثیر شرط پس نسبت اطلاق شرط بآن متعدد فرقی ندارد که شرط دیگری باشد یا نباشد در جائی که مولا در مقام شرطیت باشد و اهمال و یا اجمالی در کلام واقع نمی شود بخلاف اطلاق امر در واجب تعیینی که اگر مولا در مقام بیان خصوص واجب تعیینی نباشد لا محال کلام اجمال و یا مهمل می شود چون در کلام نیاورده است چیزی که دلالت برآن کند تأمل کن این مطلب را تا فرق بین وجوب تعیینی و در باب شرط معلوم شود با اینکه اگر ما تسلیم کنیم که اطلاق شرط

موجب علت منحصره است این باز فایده ندارد چون منکر بعض موارد ما نیستیم که اطلاق شرط موجب علت منحصره است کما آنکه گذشت.

مخفی نماند بر اینکه حاصل کلام مصنف آن شد که نحوه تأثیر شرط چه متعدد باشد و چه واحد باشد یکیست و فرقی در بین آنها نیست از این جهت اطلاق شرط علت منحصره را نمی رساند بخلاف وجوب تعیینی که با وجوب تخییری ذاتا فرق دارند و مختلفند و اگر اطلاق امر را حمل بر وجوب تعیینی نکنیم لازمۀ آن آنست که کلام مولا مهمل و یا مجمل باشد بخلاف تعدد شرط یا وحدت آنکه کلام مولا مهمل و یا مجمل نمی شود.

جواب از مصنف آنکه حق آنست که اطلاق شرط موجب علت منحصره است و کثرت استعمال شرط در غیر علت منحصره سبب نمی شود که در باقی موارد هم حمل بر علت غیر منحصره بنمائیم نظیر ظهور امر است در وجوب با آنکه استعمال می شود اکثرا در استحباب.

و لذا می بینیم در صلاه که یک واجب است و چندین مستحبات که زیادتر از خود واجب هست در او می باشد و همچنین استعمال لفظ اسد در رجل شجاع و شکل شیر چه مجسمه باشد و چه عکس آن زیادتر از استعمال در حیوان مفترس می شود و بااین حال حقیقت لفظ اسد را در حیوان مفترس از بین نمی برد.

حاصل آنکه کثرت استعمال لفظ در مجاز و با قرینه حقیقت خودش را از بین نمی برد در جائی که قرینه نباشد کما آنکه همین جواب را بمرحوم صاحب معالم داریم در بابت صیغۀ امر و اما آنکه بیان مصنف آن بود که نحوه وجوب تعیینی با وجوب تخییری ذاتا مختلف است آنهم درست نیست بجهت آنکه در معنای وجوب تخییری از خود مصنف گذشت که واجب آن جامعی است بین افراد چه واجب تعیینی

رد مدرک مرحوم سید مرتضی که شرط مفهوم ندارد

ثم إنّه ربما استدل المنکرون للمفهوم بوجوه احدها ما عزی الی السید من ان تأثیر الشرط انما هو تعلیق الحکم به و لیس یمتنع ان یخلفه و ینوب و چه واجب تخییری باشد غایت الامر فرقی که دارند تعیینی افراد وجوب تعیین عقلی است نظیر تعیین افراد صلاه از اول ظهر تا مغرب و تعیین افراد تخییری بدست شارع است و این جهت فارق بین آنها نمی شود علاوه بر اینکه بیان مصنف آن بود که اگر حمل بر واجب تعیینی نکنیم لازم می آید کلام مولا مهمل یا مجمل باشد و این هم درست نیست.

چون یقین داریم مولا واجبی را از ما خواسته و شک در وجوب نداریم تا حمل بشود کلام مولا بر اجمال و یا اهمال و آنچه که شک در آن داریم در تعیین و تخییر است که به واسطه اطلاق تخییر را برمی داریم همچنین در تعدد شرط و وحدت شرط که باطلاق تعدد را برمی داریم کما لا یخفی.

بعض از اعلام قائل بمفهوم شرط می باشند و جواب مرحوم صاحب کفایه را باین نحو می دهد به آنکه ترتب جزاء بر شرط عرفی است نه لغوی و چون مولا در مقام بیان می باشد و تقیید به شیء واحد مغایرت دارد باحد شیئین سنخا و بر مولا است که بیان خصوصیت را بفرماید و چون بیان نفرموده اطلاق شرط حمل بر انحصار می شود و آنکه شرط منحصر بفرد است و این همان معنائی است که ما بیان نمودیم ولی ما واجب تعیینی و تخییری را مثل تعدد شرط و وحدت آن قرار دادیم ایشان بعکس ما ذکرنا قرار داده و ممکن است تمسک باطلاق مقامی بنمائیم ایضا غیر اطلاق لفظی به آنکه مولا در مقام بیان است و در جای دیگر علت از برای اکرام زید بیان نفرمود و چون در مقام بیان می باشد از این جهت حمل بر علت منحصره می شود کما لا یخفی.

قوله ثم إنّه ربما استدل المنکرون الخ کسانی که قائل شدند به اینکه جمله شرطیه مفهوم ندارد تمسک جسته اند و دلیل

منابه شرط آخر یجری مجراه و لا یخرج عن کونه شرطا فان قوله تعالی فاستشهدوا شهیدین من رجالکم یمنع من قبول الشاهد الواحد حتی ینضم الیه شاهد آخر فانضمام الثانی الی الأول شرط فی القبول ثم علمنا ان ضم امرأتین الی الشاهد الأول شرط فی القبول ثم علمنا ان ضم الیمین یقوم مقامه ایضا فنیابه بعض الشروط عن بعض اکثر من ان تحصی(مثل الحراره فان انتفاء الشمس لا یلزم منه انتفاء الحراره-نسخه)مثل الشمس فان انتفائها لا یستلزم انتفاء الحراره لاحتمال قیام النار مقامها و الا مثله لذلک کثیره شرعا و عقلا:

آورده اند به چند وجوهی.

اول آنکه نسبت داده اند بمرحوم سید مرتضی اعلی اللّه مقامه الشریف از اینکه فرموده است تأثیر شرط فقط تعلیق حکم است به او یعنی مولا اگر فرمود ان جاءک زید فاکرمه آمدن زید سبب است برای اکرام آن و نفی نمی کند آن جمله که برای اکرام زید سبب دیگری نیست و ممکن است اسباب دیگری جای آمدن واقع بشود و سبب اکرام بشود ایضا و نایب بشود جای شرط اول شروط دیگری و بااین حال شرط اول خارج نمی شود از شرطیت فان قوله تعالی وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجٰالِکُمْ این آیهٔ شریفه منع می کند قبول شاهد واحد را.

و اما آنکه منضم بشود به او یک شاهد دیگر یعنی یک نفر عادل قولش قبول نیست بلکه بینه و شاهدین می خواهیم پس انضمام شاهد دوم در قبول شاهد اول شرط است که اگر دومی منضم باول شد قول اول قبول می شود و الا فلا بعد می فرماید ما دانستیم از خارج که انضمام امرئتین بشاهد اول شرط قبول اول است و ایضا فهمیدیم از خارج که انضمام یمین و قسم جای شاهد دوم را می گیرد پس قبول شاهد اول بانضمام یکی از سه وجه می شود یا شاهد دیگری و یا انضمام امرئتین و یا یمین و هرکدام از این ها شرطی می باشند که نیابت بعض دیگری می باشند و نیابت بعض

و الجواب انه قدس سره ان کان بصدد اثبات امکان نیابه بعض الشروط عن بعض فی مقام الثبوت و فی الواقع فهو مما لا یکاد ینکر ضروره ان الخصم یدعی عدم وقوعه فی مقام الاثبات و دلاله القضیه الشرطیه علیه و ان کان بصدد ابداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا یضره ما لم یکن بحسب القواعد اللفظیه راجحا او مساویا و لیس فیما افاده ما یثبت ذلک اصلا کما لا یخفی.

شروط از بعض شروط دیگر زیاد است مثل حرارت که اگر انتفاء شمس شد لازمه ندارد که حرارت هم موجود نباشد چون احتمال دارد آتش جای شمس را بگیرد در حرارت و امثله زیاد است شرعا و عقلا در اینکه بعض شروط نیابت دیگری بنماید.

قوله و الجواب انه قدس سره الخ:

مخفی نماند اولا این مثالهایی که مرحوم سید آورد این ها شرط لغوی است نه شرط اصطلاحی که از ادات شرط مفهوم بشود چون از این ها هیچ کدام ادات شرط نداشتیم اگر مراد سید این باشد که بخواهد اثبات کند که ممکن است نیابت بعض شروط از بعض دیگری در واقع و در مقام ثبوت اگر این معنی باشد این چیزی است که کسی منکر نیست ولی ضروری است که طرف مقابل که خصم باشد ادعا دارد که امکان وقوع ندارد مقام اثبات و دلالت قضیه شرطیه بر عدم وقوع آن هست اثباتا چون مفهوم شرط دلالت برآن می کند.

و اگر مراد مرحوم سید آن باشد که احتمال دارد وقوع شرط دیگری جای شرط اول این احتمال هم باز ضرر ندارد مادامی که بحسب قواعد لفظیه این احتمال راجح نباشد یا مساوی نباشد و حاصل آنکه در ظهورات چه ظهور لفظی باشد و چه ظهور اطلاقی احتمال خلاف می رود ولی آنچه را که حجت است رجحان یک طرف است و معنی ظهور رجحان یکی از احتمالات است که منافات با احتمالات

رد مدرک اول و دوم کسانی که می گویند شرط مفهوم ندارد

ثانیها انه لو دل لکان باحدی الدلالات و الملازمه کبطلان التالی ظاهره و قد اجیب عنه بمنع بطلان التالی و ان الالتزام ثابت.

و قد عرفت بما لا مزید علیه ما قیل او یمکن ان یقال فی اثباته او منعه فلا تغفل.

ثالثها قوله تبارک و تعالی وَ لاٰ تُکْرِهُوا فَتَیٰاتِکُمْ عَلَی الْبِغٰاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً و فیه ما لا یخفی ضروره ان استعمال الجمله الشرطیه فیما لا مفهوم له دیگری ندارد مگر آنکه تمام احتمالات مساوی باشد و آنچه را که مرحوم سید بیان فرمود راجح بودن یکی از این احتمالات یا مساوی بودن با سایر احتمالات اثبات نمی کند کما لا یخفی.

قوله ثانیها الخ:

دوم از ادله منکره مفهوم آنست که اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم بنماید دلالت به یکی از دلالات ثلاث باید باشد دلالت مطابقه و دلالت تضمن و دلالت التزام و ملازمه مثل بطلان تالی ظاهر است یعنی شرط دلالت بر مفهوم نمی کند به یکی از این دلالاتی که بیان نمودیم بعضیها جواب سید را داده اند که قبول نداریم بطلان تالی را یعنی شرط دلالت التزامی بر مفهوم می نماید و دلالت التزامی آن ثابت است جواب می دهد مصنف که شناختی و دانستی آنچه که ممکن بود در مفهوم گفته بشود یا گذشته است و جواب آنها را دادیم و منع کردیم که شرط دلالت التزامی داشته باشد بر مفهوم فلا تغفل مخفی نماند که دانستی که ادات شرط دلالت التزامی بر مفهوم دارند و لذا این دلالت بمقدمات حکمت باشد.

قوله ثالثها قوله تبارک و تعالی وَ لاٰ تُکْرِهُوا فَتَیٰاتِکُمْ عَلَی الْبِغٰاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً:

سوم از ادله قائلین بعدم بمفهوم شرط آیه شریفه است که دلالت بر مفهوم

احیانا و بالقرینه لا یکاد ینکر کما فی الآیه و غیرها و انما القائل به انما یدعی ظهورها فیما له المفهوم وضعا او بقرینه عامه کما عرفت.

مراد از مفهوم انتفاء سنخ حکم است نه شخص حکم

بقی هنا امور الأول ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم المعلق علی الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قیوده و لا یتمشی الکلام فی ان للقضیه الشرطیه مفهوما او لیس لها مفهوم الا فی مقام کان هناک ثبوت سنخ الحکم فی الجزاء و انتفاء عند انتفاء الشرط ممکنا و انما وقع النزاع فی ان لها دلاله علی الانتفاء عند الانتفاء او لا یکون لها دلاله.

ندارد جواب آنکه ضروری است که استعمال جمله شرطیه در غیر مفهوم در بعضی موارد انکار برآن نیست کما فی الآیه و قرینه در آیه آنکه بغاء و زنا مطلقا حرام است چه اراده تحصن داشته باشند فتیات چه نداشته باشند علاوه بر آنکه مورد آیه در تحقیق موضوع است نظیر شرط آن ان رزقت ولدا فاختنه که اگر ولد نباشد ختنه ممکن نیست و مورد آیه کریمه اگر فتیات اراده تحصن ندارند و خود آنها میل بزنا دارند کراهت بر زنا معنی ندارد کما لا یخفی و قائل بمفهوم ادعا دارد بر آنکه جمله شرطیه ظهور وضعی یا به قرینه عامه دلالت بر مفهوم دارد کما آنکه دانستی قبلا.

قوله بقی هنا امور الاول الخ.

چند امری ذکر می شود.

اول آنکه مفهومی که می گوییم جمله شرطیه دارد آنست که سنخ حکمی که معلق شده بر شرط آن سنخ حکم و کلی حکم کما آنکه گذشت منتفی شود عند انتفاء شرط به این معنی اگر گفتیم إن جاءک زید فاکرمه علت اکرام فقط آمدن زید است نه افعال دیگر آن از قبیل سلام کردن یا درس خواندن یا غیره که اگر علت دیگری پیدا کرد اکرام

و من هنا انقدح انه ليس من المفهوم و دلاله القضيه على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الاوقاف و النذور و الايمان كما توهم بل عن الشهيد فى تمهيد القواعد انه لا اشكال فى دلالتها على المفهوم.

و ذلک لان انتفاؤها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التى تكون بالقابها او بوصف شىء او بشرطه مأخوذه فى العقد او مثل العهد ليس بدلاله الشرط او الوصف او اللقب عليه بل لأجل انه اذا صار شىء وقفا على احد او اوصى به او نذر له الى غير ذلک لا يقبل ان يصير وقفا على غيره او وصيه او نذرا له و انتفاء شخص الوقف او النذر او الوصيه عن غير مورد المتعلق زيد مثل آنكه بعدا مولا بفرمايد اگر زيد تحصيل علم نمود اكرام كن زيد را اين جمله بعدى با جمله اولى كه إن جاءک زيد فاكرمه باشد معارض است و بايد جمع بين آنها بنمائيم.

و اما انتفاء شخص حكم از جمله شرطيه پس بانتفاء موضوع در تمام قضايا چه جمله خبريه و چه جمله انشائيه باشد انتفاء حكم مى باشد.

مثلا اگر مولا فرمود اكرم زيد العادل آيا ممكن است بگوئيد زيد در وقتى كه عادل نيست ايضا واجب است اكرام او چون موضوع مركب بود از ذات زيد و عدالت او نه مطلق وجود زيد و همچنين جمله حمليه مثل جاءنى زيد العادل كه اگر عدالت او رفته نمى رساند كه ايضا آمده باشد پس بحث ما در مفهوم شخصى حكم در جمله شرطيه نيست بلكه در سنخ حكم و طبيعى حكم مى باشد كه آيا جائى كه ممكن است سنخ حكم و كلى آن منتفى باشد بانتفاء شرط آيا جمله شرط دلالت برآن دارد يا نه كما لا يخفى.

قوله و من هنا انقدح الخ.

از بيانات ما معلوم شد مواردى را كه ذكر نموده اند بر مفهوم اين موارد انتفاء

رد قول مرحوم شهید ثانی در مفهوم وصایا و اوقاف و نذور

قد عرفت انه عقلی مطلقا و لو قیل بعدم المفهوم فی مورد صالح له.

حکم است بانتفاء موضوع نه دلالت قضیه شرطیه باشد بر مفهوم کما آنکه توهم شده

چون گفتیم اگر شخص موضوع منتفی شد و لو بانتفاء قید موضوع باشد حکم منتفی است عقلا چون تحقق حکم بدون موضوع محال است پس در وصایا و اوقاف و نذور و ایمان و امثال آنها دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم نیست بلکه انتفاء حکم بانتفاء موضوع است.

بلکه از شهید ثانی رحمه اللّه علیه در تمهید قواعد فرموده است که لا اشکال در قضیه شرطیه بر مفهوم در این موردی که ذکر کردیم مثل وصایا و اوقاف و غیره بجهت آنکه دلالت مفهوم بر این قضایا بانتفاء موضوع از قضیه است و رفتن شخص موضوع از حکم چه بالقاب آنها باشد مثل آنکه بگوید وقفت داری علی زید آیا ممکن است وقف بر عمرو باشد یا نظیر آنکه بگوید وقفت داری للفقیر آیا اگر کسی فقیر نباشد موضوع حکم واقع می شود یا نه یا اگر فقرش رفت غنی شد.

و همچنین اگر گفت وقفت داری لزید العادل یا اگر شرطی آورد مثل آنکه بگوید ان کان مسلما نذرت له در این قسم از موارد ممکن نیست وقف یا نذر یا وصیت و امثال آن شامل غیر موضوع خودش بشود چون تمام این قیود اخذ شده است در موضوع وصیت یا نذر یا امثال آن و این طور موارد دلالت مفهوم شرط یا وصف یا لقب بر مفهوم نیست.

بلکه از جهت آنست که اگر چیزی وقف شد بر یک شخصی بعناوین و خصوصیات آن یا وصیت شد بر او یا نذر بر او کردند و غیر ذلک در این موارد ممکن نیست وقف بر غیر آنها بشود یا وصیت یا نذر بر غیر آنها و این طور موارد که انتفاء شخص وقف است یا شخص نذر یا وصیت از غیر متعلق حکم یعنی در جائی که موضوع منتفی شود قبلا شناختی که حکم هم و لو بانتفاء قید موضوع باشد منتفی می شود ولی این را مفهوم نمی نامند بلکه انتفاء حکم در این موارد عقلی است و لو قائل بشویم بعدم دلالت

اشکال و دفع لعلک تقول کیف یکون المناط فی المفهوم هو سنخ الحکم لا نفس شخص الحکم فی القضیه و کان الشرط فی الشرطیه انما وقع شرطا بالنسبه الی الحکم الحاصل بانشائه دون غیره فغایه قضیتها انتفاء ذاک الحکم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه و هکذا الحال فی سائر القضایا التی تکون مفیده للمفهوم.

و لکنک غفلت عن ان المعلق علی الشرط انما هو نفس الوجوب الذی هو مفاد الصیغه و معناها و اما الشخص و الخصوصیه الناشئه من قبل استعمالها فیه لا یکاد یکون من خصوصیات معناها المستعمله فیه کما لا یخفی کما لا شرط بر مفهوم در موردی که ممکن است مفهوم داشته باشد.

قوله اشکال و دفع الخ.

شاید در این مورد اشکال کنید که قبلا گفتیم مناط و ملاک در مفهوم شرط آنست که سنخ حکم و طبیعی حکم منتفی شود بانتفاء شرط نه آنکه شخص که انشاء شده است در قضیه شرطیه منتفی شود چون انتفاء شخص حکم بانتفاء موضوع عقلی است کما آنکه ذکر کردیم و حکمی که در قضیه شرطیه جعل شده است آن حکم شخصی است.

اگر قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد همین حکم شخصی باید منتفی شود و مفهوم قضیه شخصیه شرطیه ربطی بانتفاء حکم کلی و صنف آن حکم ندارد.

و همچنین است حال در سایر قضایائی که دلالت بر مفهوم دارند مثل غایت و استثناء و غیره و حاصل آنکه آن حکمی که انشاء شده است حکم شخصی است و مفهوم آنهم باید حکم شخصی باشد نه کلی.

قوله و لکنک غفلت الخ جواب آنکه آن حکمی که معلق بر شرط است آن نفس وجوب و طبیعت

تکون الخصوصیه الحاصله من قبل الأخبار به من خصوصیات ما اخبر به و استعمل فیه اخبارا لا انشاء.

و بالجمله کما لا یکون المخبر به المعلق علی الشرط خاصا بالخصوصیات الناشئه من قبل الأخبار به کذلک المنشأ بالصیغه المعلق علیه و قد عرفت بما حققناه فی معنی الحرف و شبهه ان ما استعمل فیه الحرف عام کالموضوع له و ان خصوصیه لحاظه بنحو الآلیه و الحالیه لغیره من خصوصیه الاستعمال کما ان خصوصیه لحاظ المعنی بنحو الاستقلال فی الاثم کذلک فیکون اللحاظ الآلی کالاستقلال من خصوصیات الاستعمال لا المستعمل فیه.

و کلی وجوبست که از صیغه انشاء شده و خصوصیات که پیدا می شود،از قبل استعمال ممکن نیست جزء معنی و قید معنی باشد کما آنکه در جلد اول در معنای حرف و آنچه به معنای حرف می آید مثل هیئت امر و غیره گذشت مثل سر من البصره که(من)حرف جر معنای کلی دارد و ابتداء سیر از بصره ممکن است از شرقی بصره یا غربی یا جنوب و یا شمال.

و هرکدام از این ها ایضا کلی است و خصوصیات که از استعمال ناشی می شود منافات با کلی بودن منشأ معنی ندارد کما آنکه خصوصیاتی که حاصل می شود، و پیدا می شود از قبل جمله خبریه آن خصوصیات جزء معنی و قید مستعمل فیه نیست بلکه معنی یک شیء است که بعض موارد با قرینه معنای اخباری یا معنی انشائی که هرکدام خصوصیات اخباری یا انشائی جزء معنی نیست بلکه این ها تماما از قبل استعمال و قرائن معلوم می شود.

قوله و بالجمله کما لا یکون المخبر به الخ حاصل آنکه همچنانی که در جمله خبریه مثل اینکه مولا بفرماید اکرام زید واجب است از این جهت حکم عام است همچنین اگر جمله انشائیه باشد و بفرماید

و بذلک قد انقدح فساد ما یظهر من التقریرات فی مقام التفصی عن هذا الاشکال من التفرقه بین الوجوب الاخباری و الانشائی بأنه کلی فی الأول و خاص فی الثانی حیث دفع الاشکال بأنه لا یتوجه فی الأول لکون الوجوب کلیا و علی الثانی بان ارتفاع مطلق الوجوب فیه من فوائد العلیه المستفاده من الجمله الشرطیه حیث کان ارتفاع شخص الوجوب لیس مستندا الی ارتفاع اذا جاءک زید فاکرمه که تمام این خصوصیات از قبیل استعمال است و جزء معنی یا مستعمل فیه نیست و قبلا دانستی به آنچه که ما تحقیق کردیم در معنای حرف و آن اسمائی که معنی حرف دارند.

و همچنین هیئت امر که معنی حرف و وجوب را می رساند و بیان نمودیم که مستعمل فیه حروف عام است.

مثل موضوع له آن یعنی وضع عام موضوع له هم عام است و خصوصیاتی که در لحاظ معنی و تصور معنی پیدا می شود که این خصوصیات آلیت و حالتا لغیر پیدا بشود این ها تماما از قبیل استعمال است و معنی حروف کلی است.

کما آنکه در مثال ما بیان کردیم مثل سر من البصره و خصوصیات لحاظ آلی که از حروف پیدا می شود مثلا خصوصیات استقلالی است که از معانی اسمیه پیدا می شود،و همچنانی که لحاظ استقلالی از خصوصیات معنی اسمی نمی باشد و جزء معانی نیست همچنین لحاظ آلیت و حالتا برای این ها هم جزء معنای حروف نمی باشد.

و حاصل آنکه خصوصیات انشائی یا اخباری یا خصوصیات معنای استقلالی یا آلی و کلیت و جزئیت از اصل معنی خارجند و فهمیدن آنها بواسطۀ قرائن است کما لا یخفی.

قوله و بذلک قد انقدح فساد ما یظهر الخ بعد از آنی که ما بیان نمودیم که معنی حرف کلی است و معنی هیئتی

العله المأخوذه فیها فانه یرتفع و لو لم یوجد فی حیال اداه الشرط کما فی اللقب و الوصف.

و اورد علی ما تفصی به عن الاشکال بما ربما یرجع الی ما ذکرناه بما حاصله ان التفصی لا یبتنی علی کلیه الوجوب لما افاده و کون الموضوع فی الانشاء عاما لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه حیث ان الخصوصیات بأنفسها مستفاده من الألفاظ.

که از امر پیدا می شود آن معنی حرفی و کلی است ایضا ظاهر شد فساد آن جوابی که داده شده است در تقریرات از اشکال قبلی و تفرقه انداخته است بین وجوب اخباری مثل اینکه مولا بفرماید إن جاءک زید وجب اکرامه که در این قسم وجوب اخباری قائل به کلیت معنی است و اگر وجوب انشائی شد نظیر آنکه بفرماید:إن جاءک زید فاکرمه که اکرام فعل امر است و وجوبی که از آن پیدا می شود وجوب انشائی است یعنی از هیئت امر وجوب پیدا می شود و در قسم دوم قائل بوجوب جزئی است،نه کلی ولی ارتفاع مطلق وجوب و سنخ وجوب از فوائد علت منحصره که از شرط می فهمیم از آن می باشد نه از شخص وجوب چون شخص وجوب که حکم باشد این حکم منتفی است بانتفاء موضوع آن و این قسم انتفاء حکم در تمام قضایا می باشد و خصوص شرط نیست بلکه لقب و وصف همین طور است.

مثلا اگر گفتیم زید قائم یا زید العالم آیا ممکن است بگوئیم قائم یا عالم وجود دارد و لو زید که موضوع آنها باشد وجود نداشته باشد بلکه انتفاء حکم در قضیهٔ بانتفاء موضوع آن عقلی و وجدانی است کما آنکه قبلا گذشت.

قوله و اورد علی ما تفصی به عن الاشکال الخ در تقریرات اشکالی کرده است به چیزی که رجوع می کند آن چیز به آنچه را که ما قبلا جواب اشکال را دادیم و حاصل آنچه را که در تقریرات بیان نموده

و ذلک لما عرفت من ان الخصوصیات فی الانشاءات و الأخبارات انما تکون ناشئه من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بینهما و لعمری لا یکاد یتفصی تعجبی کیف تجعل خصوصیات الانشاء من خصوصیات المستعمل فیه مع انها کخصوصیات الأخبار تکون ناشئه من الاستعمال و لا یکاد یمکن ان یدخل فی المستعمل فیه ما ینشأ من قبل الاستعمال کما هو واضح لمن تأمل.

است آنست که دفع اشکال قبلی مبنی بر این است که وجوب را کلی بگیریم و معنی آن عام باشد همچنانی که بیان نمودیم.

و همچنین مبنی بر این نیست که دفع اشکال کنیم که موضوع له وجوب در انشاء عام است و خاص نیست کما آنکه بهمین قسم ما جواب دادیم و فرموده است که دلیل نداریم که موضوع له وجوب خاص است نه عام و خصوصیاتی که از معنی الفاظ استفاده می شود این خصوصیات جزء معنی و جزء موضوع له وجوبست

قوله و ذلک لما عرفت الخ جواب از این اشکال آنست که کرارا ما بیان نمودیم خصوصیاتی که در انشاء است و اخبارات پیدا می شود این خصوصیات و این جزئیات ناشی است از استعمالات و دخلی در اصل معنی و مستعمل فیه ندارد و هیچ تفاوتی بین انشاءات و اخبارات نیست که بگوئیم وجوب اخباری کلی است و وجوب انشائی جزئی است.

نظیر بحث اخباری و انشائی و لعمری لا یکاد ینقضی تعجبی چگونه قرار داده است خصوصیات انشائیه را از خصوصیات معنی و جزء مستعمل فیه با اینکه خصوصیاتی که از استعمال پیدا می شود مثل آن خصوصیاتی است که از قضایای اخباریه پیدا می شود همچنان که آنها جزء معنی نمی باشند خصوصیات انشائیه هم جزء معنی نمی باشد و ممکن نیست داخل بشود در مستعمل فیه و جزء معنی بشود آن چیزی که

بیان تعدد شرط به چهار قسم تصرف و توجیه می شود

الأمر الثانی انه اذا تعدد الشرط مثل اذا خفی الأذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر فبناء علی ظهور الجمله الشرطیه فی المفهوم لا بد من التصرف و رفع الید عن الظهور اما بتخصیص مفهوم کل منهما بمنطوق الآخر فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطین.

پیدا بشود از قبیل استعمال یعنی لفظی را که در معنی خودش می خواهیم استعمال کنیم قبل از استعمال لازم است معنی مشخص باشد و معلوم باشد و اگر معنی از استعمال پیدا بشود این دور واضح است برای کسی که تأمل کند.

قوله الامر الثانی انه اذا تعدد الشرط الخ امر دوم آنست که اگر شرط متعدد شود و جزاء متحد مثل آنکه مولا بفرماید اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر چه این دو تا شرط با هم باشند یا متفرق پس بنا بر ظهور جمله شرطیه در مفهوم و آنکه علت منحصر است لا بد باید تصرفی کنیم در یکی از این جمله ها و دفع ید کنیم از ظهور آن و تصرف و رفع ید از ظهور جمله شرطیه به چهار قسم می شود.

اول آنکه تخصیص بدهیم مفهوم هریکی از شرطها را بمنطوق آخری و در این حال معنی آن می شود که هریکی از این شرطها تحقق پیدا کرد جز اهم مترتب برآن می باشد وجه تخصیص آنست که منطوق هریکی از شرطین اخص از مفهوم آخری است و قانون کلی داریم اگر دو دلیل تعارض کردند دلیل اخص مقدم است بر دیگری علاوه بر آنکه منطوق با قطع نظر از اینکه اخص است اقوی دلالت است از مفهوم و مثل ظاهر و اظهر و یا ظاهر و نص می باشد.

پس از این جهت مفهوم هریکی تخصیص می خورد بمنطوق دیگری و نتیجه آن می شود که بتحقق هریک از شرطین که خفاء اذان باشد و یا خفاء جدران لازم است قصر صلاه و اگر هیچ کدام تحقق پیدا نکرد لازم است تمام.

و اما برفع الید عن المفهوم فیهما فلا دلاله لهما علی عدم مدخلیه شیء آخر فی الجزاء بخلاف الوجه الأول فان فیهما الدلاله علی ذلک.

و اما بتقیید اطلاق الشرط فی کل منهما بالآخر فیکون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فاذا خفیا وجب القصر و لا یجب عند انتفاء خفائهما و لو خفی احدهما.

و اما بجعل الشرط هو القدر المشترک بینهما بأن یکون تعدد الشرط قرینه علی ان الشرط فی کل منهما لیس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق

قوله و اما برفع الید عن المفهوم فیهما الخ وجه دوم آنست که مفهوم از هریک از شرطین را برداریم و قائل شویم در این موارد که شرط اصلا مفهوم ندارد پس در این حال این دو شرط دلالت ندارد بر اینکه شیء دیگری مدخلیت در جزاء دارد یا ندارد و نفی ثالثی را نمی کند بخلاف وجه اول که و لو تخصیص می دادیم هریکی را بمنطوق دیگر ولی درحالی که قضیه شرطیه مفهوم دارد نفی ثالثی را می نمودند و نتیجه در قسم دوم ایضا آنست که هریکی از شرطین اگر تحقق پیدا کرد قصر صلاه واجب است و نتیجه وجه اول و وجه دوم یکی می شود الا آنکه در قسم اول نفی ثالث می نمودند.

قوله و اما بتقیید اطلاق الشرط الخ وجه سوم آنست که اطلاق شرط در هریکی از این دو جمله را مقید به دیگری کنیم و نتیجه آن می شود که خفاء اذان و خفاء جدران هر دو شرط است در وجوب قصر صلاه پس اگر هر دو شرط تحقق شد واجب است قصر صلاه و اگر هر دو محقق نشد و لو یکی از آن شرایط محقق شود قصر واجب نیست.

قوله و اما بجعل الشرط هو القدر المشترک الخ و وجه چهارم در تصرف شرطین آنست که قدر مشترک بین دو تا شرطین شرط

لما یعمهما من العنوان.

و لعل العرف یساعد علی الوجه الثانی کما ان العقل ربما یعین هذا الوجه بملاحظه ان الامور المتعدده بما هی مختلفه لا یمکن ان یکون کل منهما مؤثرا فی واحد فانه لا بد من الربط الخاص بین العله و المعلول.

بیان قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد و رد آن

و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنین بما هما اثنان و لذلک اثنان أیضا لا یصدر من الواحد الا الواحد فلا بد من المصیر الی ان الشرط فی الحقیقه واحد و هو المشترک بین الشرطین بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم و بقاء اطلاق الشرط فی کل منهما علی حاله و ان کان بناء است و آن جامع بین آن دو شرط است و تعدد شرط قرینه است بر اینکه هریکی از این شرطها بعنوانه شرط نیستند بلکه هرکدام از این ها مصداق آن جامع و کلی می باشند.

قوله و لعل العرف یساعد علی الوجه الثانی الخ شاید در این مواردی که تعدد شرط است عرف حاکم باشد بر وجه ثانی که بیان نمودیم از چهار وجه و آنکه در این موارد شرط مفهوم ندارد هریک از آنها موجب تحقق جزاء و قصر صلاه می باشد کما آنکه اگر نظر بعقل کنیم تعیین می کند عقل.

وجه چهارم را به ملاحظه آنکه امور متعدده بما هی مختلفه ممکن نیست این امور مختلفه اثر بکنند در شیئی واحد چون لازم است سنخیت بین علت و معلول باشد و اگر این سنخیت بین علت و معلول نباشد لازم می آید ممکن باشد تأثیر هر شیء در هر شیء و این معنی بلااشکال غیر معقول است.

قوله و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد الخ و ممکن نیست واحد بعنوان واحد بودنش ربط به اثنین پیدا بکند و همچنین

العرف و الأذهان العامیه علی تعدد الشرط و تأثیر کل شرط بعنوانه الخاص فأفهم.

و اما رفع الید عن المفهوم فی خصوص احد الشرطین و بقاء الأخر علی مفهومه فلا وجه لأن یصار الیه الا بدلیل آخر الا ان یکون ما أبقی علی المفهوم اظهر فتدبر جیدا.

بیان لزوم تصرف یا در شرط و یا در جزاء در تعدد شرط

الأمر الثالث اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا اشکال علی الوجه الثالث اثنین هم بما هو اثنان ربط بواحد ندارد و لذلک ایضا لا یصدر من الواحد الا الواحد و این قانون عکس اول است و حاصل آنکه معلول واحد باید از علت واحد پیدا شود و علت واحده باید از آن یک معلول پیدا شود.

مخفی نماند جواب این قانون کرارا داده شد در غرض از هر علم و جامع اعمی و غیره فراجع پس بنابراین شرط فی الحقیقه آن واحد و جامع مشترک بین شرطین است بعد از آنی که بنا بگذاریم که قضیه شرطیه مفهوم ندارد و رفع ید کنیم از مفهوم آن و اطلاق شرطین را بحال خود گزاریم و مقید نکنیم آنها را به دیگری اگرچه بناء عرف و اذهان عامه مردم بر آنست که هرکدام از شرطین تأثیر مستقلی دارند و سبب استقلالی دارند نه آنکه تأثیر از جامع شرطین باشد.

قوله و اما رفع الید عن المفهوم فی خصوص الخ و اما رفع ید از مفهوم یکی از شرطین که بگوئیم یکی از آنها مفهوم ندارد و دیگری مفهوم دارد وجهی برای این جهت نیست و دلیل برآن نداریم الا آنکه یکی از جمله شرطین مفهوم آن اظهر باشد بر دیگری در این موارد آن اظهر بحال خود باقی است و رفع ید از دیگری می نماییم فتدبر جیدا.

قوله الامر الثالث اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء الخ.

امر سوم آنست که اگر شرط متعدد باشد و جزا متحد مثل آنکه مولا بفرماید

و اما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط او يتداخل و يكتفى باتيانه دفعه واحده فيه أقوال و المشهور عدم التداخل و عن جماعه منهم المحقق الخوانسارى التداخل و عن الحلى التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده.

و التحقيق انه لما كان ظاهر الجمله الشرطيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه او بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها اذا تعدد الشرط حقيقه او وجودا محالا ضروره ان لازمه ان يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هى واحده فى مثل اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضأ او فيما اذا بال مكررا و نام.

كذلک محكوما بحكمين متماثلين و هو واضح الاستحاله كالمتضادين فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها فى هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت او الالتزام بكون متعلق الجزاء و ان كان واحدا صوره الا انه حقايق متعدده حسب تعدد الشرط متصادقه على واحد فالذمه و ان اشتغلت بتكاليف متعدده حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها كما فى أكرم هاشميا و أضف عالما فاكرم العالم الهاشمى بالضيافه ضروره انه بضيافته بداعى الأمرين يصدق انه امتثلهما و لا محاله يسقط الأمر بامتثاله و موافقته و ان كان له امتثال كل منهما على حده كما اذا اكرم الهاشمى بغير الضيافه و أضف العالم الغير الهاشمى.

اذا بلت فتوضأ و اذا نمت فتوضأ و امثال آن در اين موارد آيا تداخل در اسباب است يا تداخل در مسببات يا مختلف كما آنكه از توجيهات مصنف ظاهر می شود على كل حال اشكال بر وجه ثالث و از وجوه اربعه كه قبلا بيان كرديم و اينكه در اين مورد تعدد شروط تماما به منزلۀ يک شرط می شود مثلا مثال قبلى بول و نوم و غير آن از احداث

اگر تماما جمع بشوند همه یک شرط می شوند و هرکدام از آن احداث جزء سبب می شوند و در این حال یک وضوء بیشتر واجب نیست.

و اما بنا بر سایر وجوه از سه وجه دیگر آیا لازم است که جزا را متعددا بیاوریم بحسب تعدد شرط یعنی هر حدثی یک وضوء می خواهد و لو از جنس یکی باشد نظیر آنکه دو مرتبه بول کرد دو مرتبه هم لازم است وضوء گرفتن یا آنکه تداخل می شود در جزاء یعنی و لو اسباب مختلف است مثل بول و نوم و غیره الا آنکه یک مرتبه وضوء گرفتن کافی است برای تمام آنها چون امر روی صرف طبیعت وضوء رفته است و طبیعت بما هی لا یثنی و لا یتکرر.

و از این جهت یک دفعه آوردن طبیعت کافی برای همه شروط است در این مسئله اقوالی است مشهور قائل بعدم تداخل می باشد و لو شرط از یک جنس باشد و نقل شده از جماعتی که بعضی از آن جماعت است مرحوم محقق خونساری ایشان قائل بتداخل شده است.

و نقل از مرحوم حلی و ابن ادریس شده است تفصیل بین اتحاد جنس شرط و تعدد شرط یعنی اگر جنس شرط یکیست نظیر آنکه دو مرتبه یا بیشتر بول کرد یک وضوء لازم است و تداخل در اسباب است و اگر متعدد شد نظیر بول و نوم و غیره عدم تداخل است.

و تحقیق در این مورد آنست که چون ظاهر جملۀ شرطیه حدوث جزا است در وقت حدوث شرط یعنی هر شرطی جزائی علی حده می خواهد که این شرط سبب می شود از برای جزاء یا کشف می کند این شرط از سبب این جزاء یعنی اگر مکلف بول یا نوم از او صادر شد مثل آنکه یک حالت ظلمانی بر او پیدا می شود که واقعا این حالت سبب است برای وضوء که این نوم یا بول کشف از آن حالت ظلمانی مکلف می نماید.

و چون ظاهر قضیه شرطیه تعدد جزا است در وقت تعدد شرط و از طرف دیگر اخذ بظاهر قضیه شرطیه در جائی که تعدد شرط باشد حقیقتا یا وجودا تعدد شرط مثل نوم و بول حقیقتا یا وجودا مثل دو مرتبه بول کردن محال است بجهت ضروری است لازمۀ تعدد شرط این باشد که حقیقت واحده مثل وضوء بما هی واحده در جائی که مولا بفرماید اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا.

و همچنین در جائی که مکرر بول صادر شود از مکلف و همچنین نوم مکرر شود در این حال محال است طبیعت واحده محکوم بحکمین متماثلین شود و این معنی واضح است استحالۀ آن مثل دو حکم متضاد فلابدیم بنا بر قول به تداخل تصرف در این شرط بنمائیم و تصرف در شرط به چند وجه است.

اول آنکه ملتزم بشویم که قضیه شرطیه در این حال تعدد شرط مفهوم ندارد بلکه در این حال مجرد ثبوت است یعنی مثل إن جاءک زید فاکرمه دلالت دارد که آمدن زید سبب اکرام او می شود و اما آیا اکرام آن سبب دیگری دارد یا نه نفی یا اثبات آن را نمی کند.

وجه دوم آنست که ملتزم بشویم که متعلق جزاء اگرچه واحد است در صورت مثل وضوء الا آنکه سبب وضوء چون متعدد است مثل بول و نوم و غیره از این جهت جزا هم که وضوء باشد حقائق متعدده است بحسب تعدد و شرط آن ولی این حقائق متعدده صادق است بر یک شیء واحد پس ذمه مکلف اگرچه مشغول است بتکالیف متعدده بحسب تعدد شروط یعنی هر شرطی یک تکلیفی برای مکلف ثابت می کند الا آنکه اکتفا به یک وضوء واحد برای آنست که این وضوء واحد مجمع تمام تکالیف می شود و مسقط همۀ شرایط و تکالیف است.

نظیر آنکه مولا بفرماید اکرم هاشمیا و اضف عالما ولی مکلف اکرام

ان قلت کیف یمکن ذلک ای الامتثال بما تصادق علیه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحکمین المتماثلین فیه.

قلت انطباق عنوانین واجبین علی واحد لا یستلزم اتصافه بوجوبین بل غایته ان انطباقهما علیه یکون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له.

کند شخص عالم هاشمیا را به ضیافت در این حال آن دو تکلیف ساقط است بجهت آنکه ضروری است ضیافت کردن عالم هاشمی را بداعی دو امر این صدق است که امتثال دو امر نموده است و لا محال امر مولا ساقط می شود بامتثال مکلف و موافقت آن و اگرچه جایز بود برای مکلف امتثال هریک از این ها علی حده بنماید مثل آنکه اکرام کند شخص هاشمی را بغیر ضیافت و ضیافت نماید عالم غیر هاشمی را که هر دو از یکدیگر جدا می باشند ولی بااین حال جایز است جمع بین آنها بنماید و اکرام کند عالم هاشمی را به ضیافت و تکلیف هر دو ساقط است کما لا یخفی.

قوله ان قلت کیف یمکن الخ.

اگر اشکال کنید در مثل اکرام عالم هاشمی که امتثال دو امر شده است و اشکال در اینجا دو حکم و دو وجوب جمع شده است و اجتماع مثلین شده در اینجا.

قوله قلت انطباق الخ.

جواب آنکه جمع شدن دو عنوان واجب بر یک شیء واحد لازم نمی آید که آن شیء واحد متصف بدو وجوب باشد فعلا بلکه غایت آن آنست که ملاک دو وجوب برآن شیء صادق است و منطبق است برآن و لو دو وجوب فعلا صادق نیست چون مورد مقترن است بمانع عقلی که اجتماع مثلین باشد و هر کجائی که مقترن بمانع عقلی شد دو حکم فعلی نمی شود چه دو حکم مثل هم باشند نظیر دو وجوبی که اینجا هست یا ضد دیگری باشند نظیر وجوب و حرمت که در مقدمه

مع أنّه على القول بجواز الاجتماع لا محذور فی اتصافه بهما بخلاف ما اذا کان بعنوان واحد فافهم.

او الالتزام بحدوث الأثر عند وجود کل شرط الا انه وجوب الوضوء فی المثال عند الشرط الأول و تأکد وجوبه عند الآخر و لا یخفی انه لا وجه لأن یصار الی واحد منها فانه رفع الید عن الظاهر بلا وجه مع ما فی الأخیرین من الاحتیاج الی اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق علی واحد و ان کان صوره واحدا مسمی باسم واحد کالغسل و الی اثبات ان الحادث بغیر الشرط الأول تأکد ما حدث بالأول و مجرد الاحتمال لا یجدی ما لم یکن فی البین ما یثبته.

واجب گذشت.

غایه الامر اگر قائل شدیم که هر دو حکم فعلی می باشند مورد مؤکد می شود وجوب آن.

قوله مع أنّه علی القول بجواز الاجتماع الخ.

با اینکه اگر قائل شدیم بجواز اجتماع امر و نهی محذوری ندارد که هر دو حکم فعلی باشند چون عنوان در مورد متعدد است بخلاف جاهائی که دو حکم فعلی باشند ولی به یک عنوان واحد که آنجا البته صحیح نیست چون اگر قائل باجتماع امر و نهی شدیم در جائی است که بدو عنوان باشد نه به یک عنوان فافهم.

قوله او الالتزام بحدوث الاثر الخ.

سوم از وجوهی که باید در جمله شرطیه تصرف کنیم و خلاف ظاهر قائل شویم بنا بر مفهوم آنست که هریکی از این شروط این ها سببند برای وضوء و جزاء الا آنکه وجوب وضوء در مثالی را که بیان نمودیم بشرط اول واجب می شود چه شرط متحد باشد یا مختلف ولی شرایط بعدی آنها تأکد وجوب را می نماید و وجوب

ان قلت وجه ذلک هو لزوم التصرف فی ظهور الجمله الشرطیه لعدم امکان الأخذ بظهورها حیث ان قضیه اجتماع الحکمین فی الوضوء فی المثال کما مرت الاشاره الیه.

اول مؤکد می شود بوجوب آنها.

و مخفی نماند این وجوه ثلاثه ای را که برای تصرف در جمله شرطیه بیان کردیم بمجرد امکان آنها مدرک برای ما نمی شود و ممکن نیست رفع ید بکنیم از ظهور جمله شرطیه مگر آنکه در مقام اثبات دلیلی داشته باشیم علاوه بر این ها که در دو وجه اخیر احتیاج دارد که اثبات کنیم که متعلق جزا متعدد است و لو در ظاهر واحد است و آنجاهائی که دلیل بر متعدد آن داریم نظیر غسل است که به یک غسل و لو عناوین متعدده ای داشته باشد نظیر غسل جمعه و غسل جنابت و غسل مس میت و غیر ذلک امثال آنکه در این موارد به یک عمل خارجی تمام آن تکالیف ساقط می شود.

و همچنین در وضوء دلیل داریم که به یک وضوء واحد حدث اصغر مرتفع می شود مطلقا فراجع الفقه و در وجه سوم احتیاج دارد که اثبات کنیم که شرایط بعدی که پیدا می شوند برای وضوء آنها باید مؤکد اول باشند و مجرد احتمال این ها فایده ندارد مادامی که در بین دلیل بر اثبات آنها نداشته باشیم کما لا یخفی.

قوله ان قلت وجه ذلک الخ.

اگر اشکال کنیم که از وجوه ثلاثه را که بیان کردیم در مقام اثبات لازم است یکی از آنها را بگیریم و مدرک و قرینه لزوم تصرف در ظهور جمله شرطیه آنست که چون ممکن نیست اخذ بآن ظهور بجهت آنکه قضیه مفهوم داشتن شرط اجتماع حکمین است در وضوء در مثالی که اشاره بآن شد جواب آنکه این حرف شما درست است در جائی که مراد به جملهٔ شرطیه در جائی که تعدد شرط باشد تعدد مشروط نباشد.

قلت نعم اذا لم یکن المراد بالجمله فیما اذا تعدد الشرط کما فی المثال هو وجوب الوضوء مثلا بکل شرط غیر ما وجب بالآخر و لا ضیر فی کون فرد محکوما بحکم فرد آخر اصلا کما لا یخفی.

ان قلت نعم لو لم یکن تقدیر تعدد الفرد علی خلاف الاطلاق.

قلت نعم لو لم یکن ظهور الجمله الشرطیه فی کون الشرط سببا أو کاشفا عن السبب مقتضیا لذلک أی لتعدد الفرد و الا کان بیانا لما هو المراد من الاطلاق.

ولی در مثالی که بیان نمودیم ممکن است قائل باین بشویم که واجب است برای هر شرطی یک وضوء غیر از وضوء دیگر و مانعی ندارد که فردی محکوم باشد به حکمی که فرد آخر از طبیعت دارد و حاصل آنکه هرکدام از شرط یک فرد از طبیعت را سبب می شوند و یک فرد وضوء را واجب می کنند نه اصل طبیعت وضوء را.

قوله ان قلت نعم الخ.

اگر اشکالی کنی که این مطلب درست است در جائی که تعدد شرط باشد تعدد مشروط هم می خواهد ولی این معنی خلاف اطلاق مادۀ جزاء است باین معنی که اطلاق ماده مثل آنکه اگر مولا فرمود:ان بلت فتوضا و ان نمت فتوضا اطلاق مادۀ جزاء این دو شرط آنست که طبیعت لازم است وجود پیدا بکند و مقید بفرد از طبیعت نشده تا مطلب شما صحیح باشد.

قوله قلت نعم لو لم یکن ظهور الجمله الشرطیه الخ.

جواب آنکه درست است که فرد از طبیعت را اگر مأمور به گرفتیم این خلاف اطلاق ماده جزا است که وضوء باشد الا آنکه ظهور وضعی جمله شرطیه سبب است یا کاشف از سبب است و مقتضی از برای تعدد افراد طبیعت است و این ظهور جمله وضعیه بیان از برای اطلاق ماده است و بیان می کند که مراد از طبیعت افراد

و بالجمله لا دوران بین ظهور الجمله فی حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق ضروره ان ظهور الاطلاق یکون معلقا علی عدم البیان و ظهورها فی ذلک صالح لأن یکون بیانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا یلزم علی القول بعدم التداخل تصرف اصلا بخلاف القول بالتداخل کما لا یخفی فتخلص بذلک ان قضیه ظاهر الجمله الشرطیه هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

آن می باشد نه اصل طبیعت.

قوله و بالجمله لا دوران الخ.

و حاصل آنکه دوران بین ظهور جمله شرطیه در حدوث جزاء و اثبات آن جزاء و ظهور اطلاق نیست و نه آنست که دو ظهور با هم تعارض داشته باشد چون ظهور اطلاق ماده و جزاء معلق است بیانی از طرف شارع نباشد کما آنکه در هر اطلاقی خواسته باشیم تمسک بآن کنیم باید بیانی در بین نباشد از طرف مولا و ظهور صیغه جمله شرطیه صلاحیت دارد که بیان باشد برای مراد از ماده و جزاء بعد از اینکه صلاحیت برای بیان دارد ظهوری برای اطلاق ماده تحقق نمی شود و حاصل آنکه ظهور جمله شرطیه ظهور تنجیزی است و ظهور اطلاق ماده ظهور تعلیقی است و بلا اشکال ظهور تنجیزی مقدم است بر ظهور تعلیقی اگر با همدیگر معارضه بنمایند.

پس بنا بر بیان ما لازم نمی آید بنا بر قول بعدم تداخل تصرفی در جمله شرطیه بخلاف کسانی که قائلند بتداخل که یکی از وجوه ثلاثه ای را که بیان نمودیم لازم است مرتکب شوند پس ملخص بیانات ما آن شد که ظاهر جمله شرطیه آنست که قائل بعدم تداخل بشویم در وقت تعدد شرط مگر آنکه دلیل بر تداخل داشته باشیم نظیر غسل و وضوء کما آنکه گذشت.

و قد انقدح مما ذکرناه ان المجدی للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التی ذکرناها لا مجرد کون الأسباب الشرعیه معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما عن الفخر و غیره من ابتناء هذه المسأله علی انها معرفات أو مؤثرات.

مع ان الأسباب الشرعیه حالها حال غیرها فی کونها معرفات تاره و مؤثرات اخری ضروره ان الشرط للحکم الشرعی فی الجمله الشرطیه ربما یکون مما له دخل فی ترتب الحکم بحیث لولاه لما وجدت له علّه کما انه فی الحکم الغیر الشرعی قد یکون اماره علی حدوثه بسببه و ان کان ظاهر التعلیق قوله و قد انقدح مما ذکرناه الخ.

از بیانات سابق ما ظاهر شد آنچه که فایده دارد برای قول بتداخل یکی از آن وجوه ثلاثه ایست که ما ذکر نمودیم نه آنکه بگوئیم اگر اسباب شرعیه معرفات باشند تداخل در همدیگر می شوند و اگر این اسباب شرعیه مؤثرات و علت باشند در اینجا تداخل قائل نمی شویم مثل اسباب عرفیه که ظاهر آنها مؤثرات و علتند.

پس وجهی برای آنچه را که نقل شده است از فخر المحققین و غیر ایشان که گفته اند مسئله تداخل و عدم تداخل مبتنی بر این است که اگر گفتیم اسباب شرعیه مثل آنجائی که مولا فرموده باشد اگر حمره از وسط سماء عبور کرد جایز است صلاه مغرب که این معرف استتار قرص آفتاب است نه علت آن.

در این موارد قائل بتداخل می شویم و اگر اسباب مؤثرات و علت باشند قائل بتداخل نمی شویم کما آنکه در اسباب عرفیه بهمین قسم است که آنها سبب و علت برای جزاء می شوند بخلاف اسباب شرعیه کما آنکه این ها معرفند از آن مصالح واقعیه و ممکن است چند معرف برای یک مصلحت واقعیه باشد.

قوله مع ان الاسباب الشرعیه حالها الخ.

جواب آنکه اولا برفرض اسباب شرعیه معرفات باشند ممکن است هرکدام

ان له الدخل فیهما کما لا یخفی.

رد قول مرحوم فخر المحققین در اسباب شرعیه و غیره

نعم لو کان المراد بالمعرفیه فی الأسباب الشرعیه انها لیست بدواعی الأحکام التی هی فی الحقیقه علل لها و ان کان لها دخل فی تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغیر الشرعیه فهو و ان کان له وجه الا انه مما لا یکاد یتوهم انه یجدی فیما هو وارد.

آنها معرف سبب حقیقی و موجب مصلحتی غیر دیگری باشند و ثانیا اسباب شرعیه حال آنها حال غیر اسباب شرعیه است و مثل اسباب عرفیه می ماند که بعض اوقات معرفاتند و بعض موارد مؤثرات و هر دو مثل هم می باشند چون ضروری است که شرط برای حکم شرعی در جمله شرطیه به قسمی می باشد که بعضی موارد دخیل در ترتب حکم است به قسمی که اگر این شرط نباشد برای آن حکم علتی نمی باشد.

کما آنی که این مطلب در غیر حکم شرعی و در عرفیات همچنین است که بعض موارد اماره است بر حدوث آن حکم و سبب برای آن حکم می شود و اگرچه ظاهر تعلیق چه شرط شرعی و چه شرط عرفی آنست که شرط علت برای حکم است در هر دو کما لا یخفی.

قوله نعم لو کان المراد بالمعرفیه الخ.

بله اگر مراد به معرفیت در اسباب شرعیه که ادعا شده است این باشد که اسباب شرعیه غالبا دواعی و علل احکام نمی باشند بلکه علت واقعی آن مصالح و مفاسد خارجیه است اگرچه دخیل در موضوع می باشند نظیر دخالت ماه رمضان در مصلحت روزه بخلاف اسباب خارجیه که غالبا این ها علت و سبب حکم می شوند اگر این معنی مراد باشد ممکن است حرف آنها درست باشد لکن این معنی قول بتداخل برای آنها اثری ندارد چون گفتیم ظهور جمله شرطیه در آنست که هر شرطی یک مسبب و یک جزاء می خواهد.

ثم إنّه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه و اختيار عدم التداخل فى الأول و التداخل فى الثانى الا توهم عدم صحه التعلق بعموم اللفظ فى الثانى لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدد افراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد بخلاف الأول لكون كل منها سببا فلا وجه لتداخلها.

رد قول مرحوم ابن ادريس و حلى در اختلاف شرط و اتحاد آن

و هو فاسد فان قضيه اطلاق الشرط فى مثل اذا بلت فتوضا هو حدوث الوجوب عند كل مره لو بال مرات.

قوله ثم إنّه لا وجه للتفصيل الخ بعضى ها قائلند نقل شده از ابن ادريس و حلى رحمه اللّه عليهما كه اگر شروط مختلف باشند بحسب جنس مثل آنكه مولا بفرمايد ان بلت فتوضأ و ان نمت فتوضأ و امثال آنكه جنس شرط مختلف است در اين موارد قائل بعدم تداخل شده است و اگر شروط مختلف نباشد و متحد باشد مثل آنكه چند مرتبه بول كرده باشد در اين موارد شروط تداخل مى شود و يک جزاء كه يک وضوء باشد براى همۀ آنها كافى است چون امر روى طبيعت رفته است و اطلاق طبيعت مى رساند كه يک جزا كافى است براى همه شروط بخلاف آنجائى كه اسباب مختلف باشند چون ظاهر جملۀ شرطيه آنست كه هر سببى يک مسبب مستقل مى خواهد.

قوله و هو فاسد الخ جواب آنكه اين تفصيل هم فاسد است و صحيح نيست بجهت آنكه اطلاق شرط و ظهور مفهوم جمله شرطيه مثل آنكه بفرمايد اذا بلت فتوضأ حدوث وجوبست در هروقتى كه بول صادر شود و لو مرات متعدده اى باشد نظير آنكه در صلاه اگر سجده اى زياد كرد سهوا و لو در هر ركعتى يک سجده اى زياد كرد آيا ممكن است بگوئيم در تمام اين سجده هائى كه زياد شده دو سجده سهو كافى است.

و الا فالأجناس المختلفه لا بد من رجوعها الی واحد فیما جعلت شروطا و اسبابا لواحد لما مرت الیه الاشاره من ان الأشیاء المختلفه بما هی مختلفه لا تکون أسبابا لواحد.

هذا کله فیما اذا کان موضوع الحکم فی الجزاء قابلا للتعدد و اما ما لا یکون قابلا لذلک فلا بد من تداخل الأسباب فیه فیما لا یتأکد المسبب و من التداخل فیه فیما یتأکد.

قوله و الا فالاجناس المختلفه الخ بیان نمودیم که ظهور جمله هر شرطی یک جزاء است کما آنکه گذشت و الا اگر شروط مختلف باشند نظیر بول و نوم و غیره که اسباب وضوء می باشند در این موارد که شروط مختلفند لا بد ما باید شرط را جامع آنها قرار بدهیم چون قبلا گذشت که اشیاء مختلفه بما هی مختلفه این اشیاء سبب برای واحد نمی شوند و باید حتما جامع بین آنها که یک شیء واحد است اثر در جزاء کند و مدرک این بیان قبلا گذشت مخفی نماند جواب این مطلب مصنف هم از ما گذشت.

قوله هذا کله فیما اذا کان موضع الحکم الخ تعدد شرط که آیا تداخل می شود یا نه تمام این ها در جائی بود که ممکن باشد تعدد جزاء مثل وضوء و غسل و امثال آنکه بتعدد شرط ممکن بود تعدد مشروط و اما اگر در جائی که ممکن نباشد تعدد مشروط و جزاء قابل تعدد نیست مثل جائی که شخصی واجب القتل است باسباب مختلفه یا مثل عتق و وقف و ملکیت و صدقه و امثال آنها در این موارد اگر شرط متعدد شد بلا اشکال تداخل است و ممکن نیست جزاء در این موارد متعدد باشد.

مثلا اگر شخصی نذر کرد ان جاء زید من السفر و خطاب به عبدش کرد و گفت انت حر لوجه اللّه او مالی صدقه او هذا مالک نفس خود این امور قابل تعدد نیست

فصل الظاهر انه لا مفهوم للوصف و ما بحكمه.

مطلقا.

لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغويه بدونه لعدم انحصار الفائده به و عدم قرينه اخرى ملازمه له و عليته فيما اذا استفيدت غير مقتضيه له كما لا يخفى و مع كونها بنحو الانحصار و ان كانت مقتضيه له الا انه لم يكن من مفهوم الوصف.

اگرچه حكم آنها كه وجوب باشد ممكن است مؤكد شود نظير قتل و امثال آنكه در اين موارد حكم مؤكد می شود اگرچه جزاء يک شیء واحد است و قابل تعدد نيست كما لا يخفى.

قوله فصل الظاهر انه لا مفهوم الخ.

مصنف می فرمايد ظاهر آنست كه وصف مفهوم ندارد يعنى اگر مولا فرمود اكرم الرجل العالم اين حكم برای عالم مسلم است ولی نفی آن حكم برای غير رجل عالم نمی كند كه اگر نفی آن كند البته معنى مفهوم است اين در جائی است كه صفت و موصوف هر دو باشند مثل رجل كه موصوف است و عالم كه صفت او است و همچنين اگر فرمود اكرم العالم كه وصف بدون موصوف است اين هم مفهوم ندارد اگرچه در اين قسمى كه صفت بدون موصوف است چندان اختلافی نيست كه مفهوم ندارد و همچنين اگر بفرمايد اكرم زيدا راكبا كه راكبا حال و قيد زيد است.

قوله مطلقا الخ.

يعنى وصف و موصوف چه مساوی باشند يا اعم مطلقا و يا من وجه كه بيان آن می آيد.

قوله لعدم ثبوت الوضع الخ.

كسانى كه قائل به مفهومند مدرک از برای آنها چند چيز است.

وصف مفهوم ندارد و رد ادله آنها

ضروره انه قضیه العلیه الکذائیه المستفاده من القرینه علیها فی خصوص مقام و هو مما لا اشکال فیه و لا کلام فلا وجه لجعله تفصیلا فی محل النزاع و موردا للنقض و الابرام.

اولا آنکه باید اثبات کنند که موضوع له وصف دال بر مفهوم باشد لازمهٔ آن آنست که در جاهائی که وصف دلالت بر مفهوم ندارد باید مجاز باشد و حال آنکه در تمام موارد حقیقت است و عنایت و مجازی ملاحظه نشده است.

دوم از مدرک آنها آنست که می گویند اگر وصف دال بر مفهوم نباشد لازم می آید لغویت آن و بی فایده باشد وصف در کلام.

جواب آنکه فائدهٔ وصف در کلام منحصر بمفهوم نیست بجهت آنکه برای وصف فوایدی هست من جمله اعتناء به موردی که وصف دارد و اهمیت آن.

سوم مدرک از برای مفهوم قرینهٔ عامه باید اثبات کنند نظیر قرینه عامه که برای مفهوم شرط بیان نمودیم این معنی هم ثابت نیست و اثبات نشده است که در تمام موارد وصف را حمل بر مفهوم کنیم مگر جائی که خلاف آن ثابت شده باشد.

چهارم مدرک آنها آنست که باید اثبات کنند علیت وصف را برای حکم این معنی هم ثابت نیست چون اولا دال بر علیت نیست و اگر دال بر علیت باشد وصف علت منحصره نیست و اگر در بعض موارد دال بر علت منحصره باشد این معنی دلالت نمی کند که وصف در تمام موارد این طور است.

قوله ضروره انه الخ:

چون ضروری است که دلالت وصف بر علت منحصره از قرینه خارجیه ثابت شده در بعض موارد نه آنکه مفهوم وصف باشد و محل بحث ما آنست که وصفی که در کلام آورده می شود یا بوضع و یا به قرینه عامه دال بر علیت منحصره باشد و آنهم ثابت نشده است و از اینجا معلوم شد که بعض موارد وصف دال است بر علت منحصره به واسطه قرینه خارجیه این معنی وجه برای تفصیل در مفهوم وصف نیست

ص:193

و لا ینافی ذلک ما قیل من ان الأصل فی القید ان یکون احترازیا لأن الاحترازیه لا توجب الا تضییق دائره موضوع الحکم فی القضیه مثل ما اذا کان بهذا الضیق بلفظ واحد فلا فرق ان یقال جئنی بانسان او بحیوان ناطق.

کما انه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقید فیما وجد شرائطه الا ذلک من دون حاجه فیه الی دلالته علی المفهوم فانه من المعلوم ان قضیه الحمل لیس الا ان المراد بالمطلق هو المقید و کأنه لا یکون فی البین غیره.

که نسبت بمرحوم علامه داده اند که اگر علت منحصره شد وصف مفهوم دارد و اگر وصف دال بر علت منحصره نشد دال بر مفهوم نیست پس تفصیل مرحوم علامه وجهی ندارد و آن مورد را مورد نقض و ابرام قرار دادن وجهی ندارد کما لا یخفی.

قوله و لا ینافی ذلک ما قیل و الخ از بیانات ما که گفتیم وصف مفهوم ندارد این معنی منافات ندارد که گفته شده است بر اینکه اصل در قید احترازی است بجهتی که معنی احتراز قید در کلام آنست که موضوع حکم تضییق شود دایرۀ آن مثل آنکه از اول موضوع مضیق است و در این موارد فرقی نیست بین آنکه مولا بفرماید جئنی بانسان یا بفرماید جئنی بحیوان ناطق که در دومی تضییق موضوعی است بناطق و اثبات حکم می کند برای حیوان ناطق و اما نفی آن حکم را برای غیر حیوان ناطق بنماید ازآن جهت ساکت است کما لا یخفی.

قوله کما انه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقید الخ:

از بیان سابق ما معلوم شد که وصف مفهوم ندارد و حمل مطلق بر مقید در جائی که یک حکم باشد در مثل اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه که مراد در این جمله اولی رقبه مؤمنه و حمل مطلق را بر مقید نمودیم این حمل مطلق بر مقید نه من باب

رد قول مرحوم شیخ بهائی که وصف مفهوم دارد

بل ربما قیل إنّه لا وجه للحمل لو کان بلحاظ المفهوم فان ظهوره فیه لیس بأقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق کی یحمل علیه لو لم نقل بأنه الأقوی لکونه بالمنطوق کما لا یخفی.

مفهوم وصف باشد.

کما آنکه این معنی را نسبت بمرحوم شیخ بهائی داده اند که فرموده حمل مطلق بر مقید من باب مفهوم وصف است و اشکال نموده که در یکجا علماء می فرمایند وصف مفهوم ندارد و در جای دیگر حمل مطلق بر مقید می کنند و حال آنکه حمل مطلق بر مقید من باب مفهوم وصف است مصنف می فرماید در جواب آن حمل مطلق بر مقید با شرایطش نه من باب مفهوم وصف باشد بلکه از معلوماتست که قضیه حمل مطلق بر مقید نیست مگر آنکه مراد بمطلق مقید است.

کما آنکه در مثل جئنی بانسان و جئنی بحیوان ناطق که مراد مقید بود و اثبات حکم برای قید می شود ولی نفی حکم را از غیر موضوع نمی کند که اگر نفی کند این معنی مفهوم است بلکه اثبات حکم در غیر موضوع ساکت است و در موضوع مقید مثل آنست که از اول مولا فرموده است اعتق رقبه مؤمنه.

قوله بل ربما قیل إنّه لا وجه الخ:

بلکه گفته شده است که حمل مطلق بر مقید اگر بلحاظ مفهوم باشد نه دلیلی دیگر اصلا وجهی ندارد که مطلق را حمل بر مقید کنیم بجهت آنکه ظهور مفهوم مقید اقوی از ظهور مطلق نیست تا آنکه حمل کنیم مطلق را بر مقید و اراده مقید بشود اگر نگوئیم که ظهور مطلق اقوی است از ظهور مقید چون ظهور مطلق به واسطه منطوق است و ظهور منطوقی اقوی از ظهور مفهومی است و جواب آن گذشت که مراد از مطلق مقید است کما آنکه ان شاءالله تعالی در باب مطلق و مقید می آید کما لا یخفی.

ص:195

و اما الاستدلال على ذلک ای عدم الدلاله على المفهوم بآیه رَبٰائِبُکُمُ اللاّتِی فِی حُجُورِکُمْ ففیه ان الاستعمال فی غیره احیانا مع القرینه مما لا یکاد ینکر کما فی الآیه قطعا مع أنّه یعتبر فی دلالته علیه عند القائل بالدلاله ان لا یکون واردا مورد الغالب کما فی الآیه و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالته معه على الاختصاص و بدونها لا یکاد یتوهم دلالته على المفهوم فأفهم.

وصف و موصوف یکی از نسبت اربعه را دارند

تذنیب:لا یخفی انه لا شبهه فی جریان النزاع فیما اذا کان الوصف أخص قوله و اما الاستدلال على ذلک:

کسانی که استدلال کرده اند به اینکه وصف مفهوم ندارد تمسک به آیه شریفه نموده اند ربائبکم اللاتی فی حجورکم جواب از آنها آنکه استعمال وصف در غیر مفهوم در بعض موارد با قرینه از چیزهائی است که انکار آن نشده است حتی کسانی که قائل بمفهوم می باشند کما آنکه در آیهٔ شریفه همان طور است و قرینه آن حرام بودن ربائب است مطلقا چه در حجور باشند چه نباشند علاوه بر این ها وصفی که در آیهٔ شریفه هست این وصف مورد غالب است و در جائی که مورد غالب باشد وصف دلالت بر مفهوم ندارد چون اگر وصفی مورد غالب شد حکم اختصاصی بآن ندارد و بدون دلالت ممکن نیست توهم وصف بر مفهوم باشد.

و اما مورد غالب آن آنست که ربیبه که دختر زنی را می گویند که شخصی با آن زن ازدواج کند و آن دختر قبل از ازدواج نزد مادرش بوده و وقتی این زن وارد خانهٔ شوهر می شود با آن دختر است و غالبا آن دختر در دامن شوهر دومی بزرگ می شود و از اینجا است که وصف غالبی مفهوم ندارد فافهم.

قوله تذنیب لا یخفی انه الخ:

مخفی نماند نسبت بین صفت و موصوف چهار قسم می شود یا تساوی است مثل انسان ضاحک یا وصف اعم است از موصوف مثل انسان حساس یا وصف اخص است

من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف.

و اما فی غیره ففی جریانه اشکال اظهره عدم جریانه و ان کان یظهر مما عن بعض الشافعیه حیث قال قولنا فی الغنم السائمه زکاه یدل علی عدم الزکاه فی معلوفه الابل جریانه فیه و لعل وجهه استفاده العلیه المنحصره منه.

و علیه فیجری فیما کان الوصف مساویا او اعم مطلقا أیضا فیدل علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه.

فلا وجه للتفصیل بینهما و بین ما اذا کان اخص من وجه فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فیهما معللا بعدم الموضوع و استظهار جریانه عن بعض الشافعیه فیه کما لا یخفی فتأمل جیدا.

از موصوف مثل انسان عادل یا اعم و اخص من وجه است نظیر انسان و ابیض و یا نظیر غنم سائمه این چهار قسم شبهه ای در آن نیست که اگر وصف اخص از موصوف باشد مثل انسان عادل و لو اخص من وجه باشد یعنی عام و خاص من وجه باشد و مورد افتراق از جانب صفت باشد مثل غنم سائمه که زکاه در آن وارد شده است و غنم غیر سائمه محل بحث است.

و اما موردی که صفت مساوی موصوف باشد یا اعم از موصوف باشد مثل انسان حساس که غیر انسان را هم می گیرد در آن دو مورد خارج از محل بحث است چون بعد از آنی که صفت برود موصوف هم رفته است و وصفی را که محل نزاع ماست و مفهوم دارد یا نه در جائی است که موصوف بحال خود باشد و صفت آن تبدیل شود الا بر وجهی دیگر که مصنف بیان می فرماید در آخر کلام.

و حاصل آن شد وصف اگر اخص از موصوف است و لو من وجه باشد و مورد افتراق از جانب صفت باشد یعنی صفت سائمه تبدیل شود به معلوفه این دو قسم محل نزاع است.

و اما در غیر این دو مورد جریان نزاع در آن اشکال است اظهرش آنست که مصنف می فرماید جاری نیست نزاع در آن اگرچه ظاهر می شود از آن چیزی که نسبت ببعض شافعیه دارند که گفته است در روایتی که وارد شده است فی الغنم السّائمه زکاه این روایت دلالت می کند که زکاه در شتری که معلوفه باشد نیست و این حرف ایشان وجهی ندارد چون غنم سائمه است یا غیر سائمه و ربطی بابل معلوفه ندارد.

و شاید وجه آنکه استفاده کرده است علیت منحصره را نظیر لا تشرب الخمر لانه مسکر که اسکار هرکجا پیدا شود حرمت هم ثابت است در اینجا هم غیر سائمه که معلوفه باشد و لو در ابل باشد عدم وجوب زکاه است در آن مصنف می فرماید و علیه فجری بنا بر علت منحصره این بحث و نزاع می آید حتی در وصفی که مساوی باشد یا آن وصف اعم از موصوف باشد اعم مطلق.

پس بنابراین دلالت می کند بر انتفاء سنخ حکم در هر کجائی که سائمه نباشد و لو غیر ابل هم باشد پس وجهی نیست برای تفصیل بین آنجائی که بین صفت و موصوف نسبت بین آنها تساوی باشد یا صفت اعم از موصوف باشد و در این دو مورد بگوئیم نزاع جاری نیست در جائی که افتراق از جانب وصف و موصوف هر دو باشد مثل ابل معلوفه و علت برای این دو مورد بیاوریم که اگر منتفی شد موضوع هم منتفی است کما آنکه این تفصیل از تقریرات معلوم می شود

پس جریان نزاع بنا بر قول بعض شافعیه می آید اگر علیت استفاده کردیم در تمام سه قسم که وصف مساوی با موصوف باشد یا اعم از موصوف و لو من وجه باشد می آید و اگر علیت استفاده نکردیم فرق بین آنها نیست کما لا یخفی فتأمل جیدا.

ص:198

غایت حکم یا موضوع دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

فصل هل الغایه فی القضیه تدل علی ارتفاع الحکم عما بعد الغایه بناء علی دخول الغایه فی المعنی.

او عنها و بعدها بناء علی خروجها او لا فیه خلاف و قد نسب الی المشهور الدلاله علی الارتفاع و الی جماعه منهم السید و الشیخ عدم الدلاله علیه و التحقیق انه اذا کانت الغایه بحسب القواعد العربیه قیدا للحکم کما فی قوله کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام و کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر کانت داله علی ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلک منها کما لا یخفی و کونه قضیه تقییده بها و الا لما کانت ما جعل غایه له بغایه و هو واضح الی النهایه.

قوله فصل هل الغایه فی القضیه الخ در این فصل دو بحث بیان می شود.

اول آنکه آیا غایت در قضیه دلالت بر مفهوم دارد یعنی سنخ حکم منفی می باشد بعد از غایت و آیا نفی بعد را می کند یا نه محل کلام است این یک بحث است.

بحث دوم آیا غایت داخل در مغیّا است یا نه بحث آن می آید.

قوله عنها و بعدها الخ یعنی بنا بر خارج بودن غایت نفس غایت و ما بعد آن محل بحث است و خلافی است در این مسئله نسبت بمشهور داده اند که دلالت می کند غایت بر انتفاء حکم و مفهوم دارد غایت و نسبت به جماعتی داده اند که بعض از آنها مرحوم سید مرتضی و شیخ طوسی که ایشان فرموده اند دلالت بر مفهوم ندارد نظیر وصف که گفتیم دلالت ندارد تحقیق در این مسئله آنست که اگر غایت بحسب قواعد عربیه قیدی برای حکم باشد نه برای قید موضوع مثل روایت کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام و در روایت دیگر کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر در این موارد غایت

و اما اذا کانت بحسبها قیدا للموضوع مثل سر من البصره الی الکوفه فحالها حال الوصف فی عدم الدلاله و ان کان تحدیده بها بملاحظه حکمه و تعلق الطلب به و قضیته لیس الا عدم الحکم فیها الا بالمغیّا من دون دلاله لها أصلا علی انتفاء سنخه عن غیره لعدم ثبوت وضع لذلک و عدم قرینه ملازمه لها و لو غالبا دلت علی اختصاص الحکم به.

که حتی باشد دال است بر ارتفاع حکم و نفی حکم می کند بعد از حصول علم و اینکه هر شیء که حکم به حلیت آن می کنیم تا آن وقتی که حرمت آن معلوم نشده باشد و بعد از آنی که حرمتش معلوم شد و شناخته شد بلا اشکال حکم به حلیت آن شیء مرتفع است.

و همچنین حتی تعلم انه قذر و این غایت که در دو روایت می باشد قید حکم است و تبادر و انسباق ارتفاع حکم را می کند بعد از حصول غایت و اگر حکم قبلی بعد از حصول غایت هم ثابت باشد یعنی بگوئیم هر شیء که حلال است حتی در وقت دانستن حرام هم حلال است این معنی لازمۀ آن آنست که غایت برای حکم نباشد و این واضح است الی النهایه.

قوله و اما اذا کان بحسبها قید للموضوع الخ اگر غایت قید برای موضوع باشد بلا اشکال مفهوم ندارد کما آنکه در باب وصف گذشت و حاصل آنکه در مثال سر من البصره الی الکوفه مادۀ سر که موضوع باشد مقید است از بصره تا کوفه و هیئت سر که دال بر وجوب است معنی این می شود که واجب است سیر از بصره تا کوفه و این قیودی که در موضوع آورده می شود مثل من البصره الی لکوفه این قیود لبّا حکم را هم مضیق می نماید و حکم مطلق نیست ولی دلالت بر مفهوم ندارد باین معنی که واجب است سر از بصره تا به کوفه ولی نفی سنخ آن را دلالت ندارد برای آنکه ثابت نشده است وضع لغوی برای غایت بر مفهوم و قرینه عامۀ هم و لو غالبا باشد نداریم که دلالت بر مفهوم

و فائده التحدید بها کسائر انحاء التقیید غیر منحصره بافادته کما مر فی الوصف.

آیا غایت داخل در مغیّا است یا نه

ثم إنّه فی الغایه خلاف آخر کما اشرنا الیه و هو انها هل هی داخله فی المغیی بحسب الحکم او خارجه عنه و الأظهر خروجها لکونها من حدوده فلا تکون محکومه بحکمه و دخوله فی بعض الموارد انما یکون بالقرینه و علیه یکون کما بعدها بالنسبه الی الخلاف الأول کما انه علی القول الآخر یکون محکومه بالحکم منطوقا.

داشته باشد الا ما خرج.

قوله و فائده التحدید الخ.

اگر اشکال شود که در غایت اگر مفهوم ندارد پس فایدۀ آن چیست که موضوع مقید به غایت بشود جواب آنکه در بابت وصف گذشت که قیدی را که می آورند در موضوع فوائدی دارد غیر از مفهوم مثل اعتنا بمحل وصف و غیره.

قوله ثم إنّه فی الغایه خلاف آخر الخ.

بعد در غایت خلاف آخری هست کما آنکه قبلا اشاره شد به آن مثل سر من البصره الی الکوفه آیا کوفه هم لازم است سیر در آن یا حکم سیر باول کوفه تمام می شود و غایت که کوفه باشد خارج از مغیّا که قبل از کوفه می باشد اظهر آنست که غایت که کوفه باشد خارج است از حکم بجهت آنکه مثل کوفه حد است از برای لزوم سیر یعنی که لازم بود اولش از بصره و آخرش اول کوفه می باشد و چون این غایت حد حکم است حدود خارج از حکمند و محکوم بحکم ما قبل نمی شوند و داخل بودن غایت در بعض موارد به واسطه قرینه خاصه می باشد.

پس بنا بر اینکه غایت داخل در مغیّا نباشد ما بعد غایت خلاف سابق می آید که آیا مفهوم دارد یا نه و نفی سنخ حکم می کند از غایت یا نه کما آنکه بنا بر قول

ثم لا یخفی ان هذا الخلاف لا یکاد یعقل جریانه فیما اذا کان قیدا للحکم فلا تغفل.

استثناء دال بر مفهوم است و جواب ابی حنیفه از آن

فصل لا شبهه فی دلاله الاستثناء علی اختصاص الحکم سلبا أو ایجابا بالمستثنی منه و لا یعم المستثنی و لذلک یکون الاستثناء من النفی اثباتا و من الاثبات نفیا و ذلک للانسباق عند الاطلاق قطعا.

آخر که غایت داخل در مغیّا باشد یعنی وجوب سیر حتی کوفه را هم می گیرد بحکم منطوقی نه مفهومی بله بعد از غایت یعنی بعد از کوفه محل خلاف می شود که آیا مفهوم دارد یا نه.

قوله ثم لا یخفی ان هذا الخلاف الخ.

این خلافی که در بین علماء می باشد که آیا غایت داخل در مغیّا است یا نه و اقوال در آنجائی که غایت قید برای حکم باشد نه برای موضوع این خلاف ممکن نیست در آنجا بیاید نظیر روایتی که بیان کردیم کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام و کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و ممکن نیست حکم کنیم که بعد از آنی که علم بحرام پیدا شد باز حلال است و همچنین علم به قذارت کنیم که آن شیء طاهر است کما لا یخفی فلا تغفل.

قوله فصل لا شبهه فی دلاله الاستثناء الخ.

در این فصل بیان می شود در جمله استثنائیه شبهۀ نیست که حکم مخصوص به مستثنا منه هست و شامل مستثنا نمی شود.

مثلا اگر گفتیم جاءنی القوم الا زیدا.

حکم آمدن برای زید ثابت نیست بلکه مخصوص بقوم است که مستثنی منه می باشد و شامل زید نمی شود و از اینجا است که استثناء از نفی اثبات است نظیر ما جاءنی القوم الا زیدا و استثناء از اثبات نفی است نظیر مثلی که بیان کردیم اول و این معنی

فلا یعبأ بما عن أبی حنیفه من عدم الافاده محتجا بمثل لا صلاه الا بطهور ضروره ضعف احتجاجه اولا بکون المراد من مثله انه لا تکون الصلاه التی کانت واجده لأجزائها و شرائطها المعتبر فیها صلاه الا اذا کانت واجده للطهاره و بدونها لا تکون صلاه علی وجه و صلاه تامه مأمورا بها علی آخر و ثانیا بان الاستعمال مع القرینه کما فی مثل الترکیب مما علم فیه الحال لا دلاله علی مدعاه اصلا کما لا یخفی.

که بیان کردیم برای انسباق و تبادر عند الاطلاق است قطعا یعنی جملۀ استثنائیه تبادر در این معنی که بیان نمودیم دارد.

قوله فلا یعبأ بما عن ابی حنیفه الخ.

از ابی حنیفه نقل شده است که حکم مستثنی منه و مستثنی یکی است و آن معنی که بیان نمودیم که حکم اختصاصی دارد به مستثنا منه است و مستثنی خارج است آن افاده را نمی دهد احتجاج کرده است ابی حنیفه بمثل لا صلاه الا بطهور و بمثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب و گفته است که مفهوم آن آنست که صلاه با طهارت صلاه است و لو باعتبار اجزاء و ارکان دیگری که در صلاه نمی باشد و همچنین بفاتحه الکتاب جواب از ابی حنیفه ضروری است که این احتجاج مدرک نمی شود بجهت آنکه قانون کلی آنست که نه اینست که هرکجا شرط نباشد مشروط نیست نه بلکه مشروط بدون شرط نمی شود ولی اگر وجود پیدا کرد ممکن است مشروط با او باشد و ممکن است نباشد.

این جواب اولا و ثانیا در این جمله ها مراد آنست که صلاتی که واجد اجزاء و شرایط باشد آن شرایطی که معتبر است در صلاه آن صلاه باید واجد طهارت هم باشد علاوه بر آنها و بدون طهارت اصلا صلاه نیست بنا بر قول صحیحیها و صلاه تامه مأمور بها نیست علی قول اعمیها و بحث اسامی عبادات و غیره که آیا وضع برای صحیحند

و منه قد انقدح انه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله اسلام من قال كلمه التوحيد لامكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال او المقال.

و الاشكال فى دلالتها عليه بأن خبر لا اما يقدر ممكن او موجود و على كل تقدير لا دلاله لها عليه.

اما على الأول فانه حينئذ لا دلاله لها الا على اثبات امكان وجوده تبارک و تعالى لا وجوده.

و اما على الثانى فلانها و ان دلت على وجوده تعالى الا انه لا دلاله لها يا اعم در جلد اول گذشت و جواب سوم كه مصنف آن جواب را دوم قرار داده است آنست كه استعمال با قرينه كما در مثل اين تركيبها كه مى دانيم مقصود چه مى باشد دلالت بر مدعاى ابى حنيفه ندارد اصلا چون بحث ما در جائى است كه بدون قرينه باشد و ظهور اولى لفظ را بايد ملاحظه كنيم كما لا يخفى.

قوله و منه قد انقدح الخ.

از جواب ابى حنيفه معلوم مى شود كه موقعيت ندارد براى استدلال بر مدعاى بقول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله اسلام كسى كه بگويد كلمه توحيد را يعنى كلمه طيبه لا اله الا اللّه را بگويد قهرا مسلمانست و تمسک كرده است از جائى كه دلالت بر مفهوم ندارد و حكم مستثنا منه و مستثنى يكيست تمسک به كلمه توحيد كه بيان نموديم كرده اند.

جواب از اين مدرک هم آنست كه ممكن است ادعا كنيم كه كلمۀ لا اله الا اللّه بر توحيد يا به قرينه حاليه است و يا قرينه مقاليه و بلكه اتفاق داريم از تمام مسلمانها به اينكه هركس اين كلمه را گفت مسلمان است كما لا يخفى.

قوله و الاشكال فى دلالتها عليه الخ.

اشكال نموده اند بر اين كلمه توحيد به اينكه خبر لاء نفى للجنس كه لا اله

على عدم امكان اله آخر.

مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود و نفی ثبوته و وجوده فی الخارج و اثبات فرد منه فیه و هو اللّه یدل بالملازمه البینه علی امتناع تحققه فی ضمن غیره تبارک و تعالی ضروره انه لو لم یکن ممتنعا لوجد لکونه من افراد الواجب.

باشد محذوف است و مقدر است و یا آن خبر را ممکن تقدیر می گیریم یا موجود و بر هریک از این دو تقدیر کلمه طیبه دلالت بر توحید شخص نمی کند اما بنا بر قول اول که ممکن تقدیر بگیریم و معنی این می شود لا اله ممکن الا اللّه و امکان وجود اثبات تبارک و تعالی را نمی کند و نتیجه آن می شود خدای تعالی ممکن است وجود داشته باشد و هر ممکن وجود ندارد بلا اشکال و اما بنا بر ثانی که موجود تقدیر و خبر باشد اگرچه دلالت و بر وجود تعالی می نماید و اثبات می کند که خدای تعالی موجود است ولی نفی اله آخری را نمی نماید کما لا یخفی.

قوله مندفع بان المراد الخ جواب آنکه مراد ازاله واجب الوجود لذاته می باشد و نفی ثبوت آن در خارج به واسطه منطوق است و وجود آن در خارج به واسطه الا و اثبات فرد آن بمفهوم الا است که ذات اقدس الهی باشد به ملازمۀ بینه دلالت می کند بر امتناع غیر ذات اقدس الهی در خارج بجهه آنکه ضروری است که اگر ممتنع نبود باید وجود پیدا کند در خارج چون از افراد واجب الوجود است.

و حاصل آنکه خبر که محذوف است چه ممکن باشد و چه موجود هر دو صحیح است و اما اگر ممکن را تقدیر گرفتیم پس امکان واجب الوجود بالامکان عام مستلزم است وجود آن را کما آنکه عدم وجود آن در خارج مستلزم است امتناع آن را البته بعد از آنکه ثابت کردیم به ادله که وجود ذات اقدس الهی ضروری

ثم ان الظاهر ان دلاله الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم و انه لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلت عليها الجمله الاستثنائيه.

نعم لو كانت الدلاله فى طرفه بنفس الاستثناء لا بتلک الجمله كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد و ان كان تعيين ذلک لا يكاد يفيد.

از كلمات دال بر مفهوم كلمه انما و بل است

و مما يدل على الحصر و الاختصاص انما و ذلک لتصريح اهل اللغه بذلک و تبادره منها قطعا عند اهل العرف و المحاوره.

است و شريک آن در خارج محال و ممتنع است و ممكن است اصلا بگوئيم لا نفى للجنس در مثل اين موارد خبر نمى خواهد نظير كان تامه و ليس تامه و قول نحويين كه مى گويند خبر محذوف است يعنى احتياجى بآن نداريم.

قوله ثم ان الظاهر ان دلاله استثناء الخ:

ظاهر آنست كه جملۀ استثنائيه در طرف مستثنى بمفهوم جمله است نه بمنطوق و آنكه مستثنى لازمه خصوصيت حكم است در جانب مستثنى منه يعنى اگر گفتيم جاءنى القوم الا زيدا لازمه آمدن قوم آنست كه زيد نيامده است و اين خصوصيتى است كه جمله استثنائيه برآن دلالت مى كند بمفهوم است بله اگر دلالت در طرف مستثنى بنفس ادات استثناء باشد نه به جملۀ استثنائيه البته دلالت بر مستثنى ايضا منطوق مى باشد و بعيد نيست همين طور باشد اگر كه تعينى مستثنى بمنطوق يا بمفهوم فايدۀ فقهيه ندارد كما لا يخفى.

قوله و مما يدل على الحصر الخ از كلماتى كه دال بر حصر است و مفهوم دارد كلمه انما است چون تصريح اهل لغت بر اين معنى نموده اند علاوه بر اين ها تبادر حصر است از كلمه انما در نزد عرف و محاوره.

و دعوی ان الانصاف انه لا سبیل لنا الی ذلک فان موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه و لا یعلم بما هو مرادف لها فی عرفنا حتی یستکشف منها ما هو المتبادر منها غیر مسموعه فان السبیل الی التبادر لا ینحصر بالانسباق الی اذهاننا فان الانسباق الی اذهان اهل العرف أیضا سبیل.

و ربما یعد مما دل علی الحصر کلمه بل الاضرابیه و التحقیق ان الاضراب علی انحاء منها ما کان لأجل ان المضرب عنه انما اتی به غفله او سبقه به لسانه فیضرب بها عنه الی ما قصد بیانه فلا دلاله له علی الحصر اصلا فکانه اتی بالمضرب الیه ابتداء کما لا یخفی.

و منها ما کان لأجل التأکید فیکون ذکر المضرب عنه کالتوطئه و التمهید لذکر المضرب الیه فلا دلاله له علیه ایضا و منها ما کان فی مقام الردع و ابطال ما اثبت اولا فیدل علیه و هو واضح.

قوله و دعوی ان الانصاف الخ کما نقل شده از تقریرات اگر کسی اشکال و ادعا کند که ما راهی باین تبادر و تصریح اهل لغت نداریم چون موارد استعمالات کلمه انما مختلف است و از طرف دیگر در عرف ما که زبان فارسی می باشد لفظی که مرادف آن معنی باشد نداریم تا کشف بنمائیم از آن تبادر را این اشکال و دعوی غیر مسموع است بجهت آنکه طریق بتبادر منحصر نیست که آن معنی بذهن ما که زبان فارسی است بیاید بجهتی که انسباق و تبادر باذهان اهل عرف عرب ایضا راهی است بر ایما وقتی سؤال کردیم از معنی آن علم بر ایما حاصل می شود و این معنی تبادر را قبلا در جلد اول مفصلا بیان نمودیم.

قوله و ربما یعد مما دل علی الحصر الخ از کلماتی که دال بر حصر و مفهوم بیان نموده اند کلمه بل اضرابیه است تحقیق

و مما یفیده الحصر علی ما قیل تعریف المسند الیه باللام و التحقیق انه لا یفید الا فیما اقتضاه المقام لأن الاصل فی اللام أن تکون لتعریف الجنس کما ان الاصل فی الحمل فی القضایا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذی ملاکه مجرد الاتحاد فی الوجود فانه الشائع فیها لا الحمل الذاتی الذی ملاکه الاتحاد بحسب المفهوم کما لا یخفی.

و حمل شیء علی جنس و ماهیه کک لا یقتضی اختصاص تلک الماهیه به و حصرها علیه.

آنست که اضراب بر اقسام و انواعی است اول آنکه بجهت آوردن بل است چون مطلب قبلی را غفله آورده است یا بزبان متکلم سبقت گرفته است پس دست از کلمه اولی برمی دارد و قصد به دوم می نماید در این مورد دلالت بر حصر ندارد اصلا و مثل آنست که ابتداء شروع کرده است بکلام دوم

مثلا اگر گفت جاءنی زید و غفلت کرد که بگوید جاءنی عمرو بعد از آن گفت بل عمرو در این مورد مثل آنست که از اول گفته است جاءنی عمر و چون زید را که آورده از روی غفلت بوده است.

قسم دوم آنست که بل را برای تأکید می آورند و مضروب عنه که در کلام آورده می شود برای توطئه و تمهید و مقدمه برای اسم بعدی است نظیر آنکه می گوید حبیبی قمر بل شمس در این قسم هم دلالت بر مفهوم ندارد ایضا.

قسم سوم آنجائی است که در مقام ردع و باطل کردن آن مطلب اولی است و اثبات مطلب دوم نظیر آنکه بگوید زید قائم بل قاعد آیه شریفه وَ قٰالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَداً سُبْحٰانَهُ بَلْ عِبٰادٌ مُکْرَمُونَ در این قسم سوم دلالت بر مفهوم و حصر دارد بل اضرابیه کما اینکه این مطلب واضح است.

قوله و مما یفید الحصر علی ما قیل الخ:

از کلماتی که نقل شده که دال بر حصر است تعریف مسند الیه است بالالف

نعم لو قامت قرینه علی ان اللام للاستغراق أو ان مدخوله أخذ بنحو الارسال و الاطلاق أو علی ان الحمل علیه کان ذاتیا لا یفید حصر مدخوله علی محموله و اختصاصه به و قد انقدح بذلک الخلل فی کثیر من کلمات الاعلام فی المقام و ما وقع منهم من النقض و الابرام و لا نطیل بذکرها فانه بلا طائل کما یظهر للمتأمل فتأمل جیدا.

و اللام یعنی مبتدأ مثل الضارب زید و الحمد للّه رب العالمین انه فاعل مثل ضرب الضارب و تحقیق در این مطلب آنست که اصل الف و لام برای تعریف جنس است یعنی انسان و بقر و حجر و غیره هرکدام ماهیاتی هستند ممیز از دیگری ولی بعد از آنکه الف و لام بر سر آنها درآوردی در ذهن عهد ذهنی پیدا می کنند و معهود ذهنی می شود و این معنی دال بر حصر نیست یقینا کما آنکه اصل در حمل قضایا متعارفه یعنی اکثر قضایا حمل شایع صناعی است که ملاک آن اتحاد موضوع و محمول است در خارج چه مساوی باشند و یا احدهما اخص یا اعم باشد و این معنی ایضا دال بر حصر نیست یقینا چون نظر در این حمل فقط اتحاد موضوع و محمول است خارجا و اما حمل ذاتی که ملاک آن اتحاد مفهومی است نظیر الانسان حیوان ناطق و امثال آن اگرچه حصر را می رساند ولی بیان نمودیم که قضایای متعارفه حمل ذاتی نیست اکثرا بلکه حمل شایعی صناعی است.

قوله نعم قامت قرینه الخ بله اگر قرینه باشد که الف و لام در تمام موارد یا اکثر موارد برای استغراق است و یا مدخول آن بنحو ارسال و اطلاق اراده شده است یا آنکه حمل ذاتی است که به یکی از این سه طریق اگر ثابت بشود حصر را می رساند و کلام مفهوم دارد ولی دانستی که اکثر قضایای خارجیه خلاف آن می باشد و به واسطه بیان ما ظاهر شد خلل و اشکال در کثیری از کلمات اعلام در این مقام و آنچه

عدد و لقب دلالت بر مفهوم ندارد

فصل لا دلاله للقب و لا للعدد على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما اصلا و قد عرفت ان انتفاء شخصه ليس بمفهوم.

كما ان قضيه التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه كه واقع شده است از آنها از نقض و ابرام و ما طول نمى دهيم كلام را بذكر آنها چون طول آن بلا طائل است و فائدۀ ندارد كما آنكه ظاهر مى شود براى متأمل فتأمل جيدا.

قوله فصل لا دلاله للقب و لا للعدد على المفهوم الخ در اين فصل دو بحث است اول آنكه آيا لقب مفهوم دارد يا نه و مراد از لقب نه علم باشد كه اسم علمى بر سه قسم است لقب و كنيه و غير آنها كه در محل خودش ثابت است بلكه مراد از لقب در ما نحن فيه آن كلمه ايست كه يک طرف كلام واقع بشود چه فاعل باشد و چه مفعول و چه حال و چه تميز يا ظرف غير شرط و وصف و استثناء كه هركدام از آنها بحث على حده اى داشتند در اين موارد دلالت بر مفهوم ندارد.

مثلا اگر مولا فرمود اكرم زيدا راكبا يوم الجمعه دلالت ندارد بر اينكه جايز نيست اكرام عمر و يا اكرام زيد در غير حال ركوب يا غير جمعه و انتفاء شخص حكم قبلا گذشت كه آن را مفهوم نمى نامند مثلا در مثال قبلى موضوع اكرام سه قيد دارد زيد بودن آن و راكب بودنش و روز جمعه هريک از اين قيدها اگر منتفى شود موضوع اكرام تحقق پيدا نكرده است منطوقا نه آنكه مفهوم داشته باشد كما آنكه قبلا در باب وصف گذشت.

قوله كما ان قضيه التقييد بالعدد الخ بحث دوم اگر حكمى را مقيد بعدد نمودند جايز نيست امتثال آن به كمتر

لانه لیس بذاک الخاص و المقید و اما الزیاده فکالنقیصه اذا کان التقیید به للتحدید بالاضافه الی کلا طرفیه.

نعم لو کان لمجرد التحدید بالنظر الی طرفه الاقل لما کان فی الزیاده ضیر اصلا بل ربما کان فیها فضیله و زیاده کما لا یخفی و کیف کان فلیس عدم الاجتزاء بغیره من جهه دلالته علی المفهوم بل انما یکون لاجل عدم الموافقه مع ما أخذ فی المنطوق کما هو معلوم.

از عدد مثلا در باب عادت زنانه که حیض باشد اقل آن سه روز است یا اقل قصد اقامه ده روز است و امثال آن در این موارد اگر کمتر از آن محقق بشود موضوع حکم منطوقا در خارج محقق نشده است بجهت آنکه نه عدد یا ده عدد دو موضوعند این از طرف نقیصه و اما از طرف زیاده هم چنین است که در بعض موارد دو طرف اقل و اکثر اراده شده است و متعلق حکم است مثل آنکه امر فرموده است در ماه مبارک رمضان بروزه گرفتن یک ماه که طرف اقل و اکثر هر دو ملاحظه شده است.

قوله نعم لو کان لمجرد التحدید الخ بله اگر تحدید نسبت بطرف اقل عدد باشد و از طرف کثرت تحدیدی در او نباشد در این موارد زیاده مانعی ندارد نظیر اقل اقامه که ده روز است و اقل مسافرت که هشت فرسخ است و اقل حیض که سه روز است و امثال آنها که زیاده از اقل مضر نیست بلکه در بعض موارد فضیلت هم دارد نظیر اقل ذکر رکوع یا سجود که زیادتر برآن فضیلت دارد کما لا یخفی و علی کل حال عدم اکتفا در مرتبه اقل کما آنکه ذکر نمودیم نه به واسطه دلالت بر مفهوم است بلکه بجهت عدم موافقت با آنچه که در منطوق است یعنی مثلا اگر شرط قصر صلاه هشت فرسخ می باشد اگر هفت فرسخ را مسافرت کرد نه دلالت بر مفهوم است که نمازش قصر

المقصد الرابع فی العام و الخاص

اشاره

فصل قد عرف العام بتعاریف و قد وقع من الاعلام فیها النقض بعدم الاطراد تاره و الانعکاس اخری بما لا یلیق بالمقام فانها تعاریف لفظیه تقع فی جواب السؤال عنه بالماء الشارحه لا واقعه فی جواب السؤال عنه بالماء الحقیقیه کیف و کان المعنی المرکوز منه فی الاذهان اوضح مما عرف به مفهوما و مصداقا.

و لذا یجعل صدق ذاک المعنی علی فرد و عدم صدقه المقیاس فی الاشکال علیها بعدم الاطراد او الانعکاس بلا ریب فیه و لا شبهه تعتریه من أحد و التعریف لا بد ان یکون بالاجلی کما هو واضح من ان یخفی.

نیست بلکه منطوق هشت فرسخ است و موضوع حکم محقق نشده است کما هو معلوم.

قوله المقصد الرابع فی العام و الخاص فصل قد عرف العام الخ تعریف شده است برای لفظ عام و خاص به تعاریفی و واقع شده از علمای اعلام نقض بعدم اطراد و انعکاس برآن تعاریف یعنی جامع و مانع نیست مثلا تعریف شده عام بانه اللفظ المستغرق لما یصلح له اشکال شده برآن که لفظ مشترک مثل عین اگر یکی از معانی اراده شود مثل ذهب در این حال صلاحیت بر تمام معانی دیگر آن دارد که هفتاد دو معنی معروف است.

و همچنین شامل جمع معرف بالف و لام نمی شود چون صلاحیت بر فرد را ندارد و اقل جمع سه عدد است با این حال یکی از عمومات مسلم جمع بالف و لام است تفاصیل آنها رجوع بفصول شود و لذا مصنف می فرماید این تعاریف لایق بمقام ما که مبادی تصوریه موضوع علم اصول است نیست چون این تعاریف

فالظاهر ان الغرض من تعریفه انما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعا بین ما لا شبهه فی انها أفراد العام لیشار به الیه فی مقام اثبات ما له من الاحکام لا بیان ما هو حقیقته و ماهیته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الکلام بحسب الاحکام من افراده و مصادیقه حیث لا یکون بمفهومه العام محلا لحکم من الاحکام.

لفظیه است و تعاریف لفظیه اگر اعم و یا اخص باشد مانعی ندارد.

مثل آنکه بیان می کنند سعدانه چیست جواب آنکه نبت است که این تعریف اعم است و تعریف لفظی آن تعریفی است در جواب سؤال از ماء شارحه واقع می شود و سؤال از مفهوم و معنی لفظ واقع می شود نه سؤال از حقیقت خارجی شیء باشد که آن را ماء حقیقه می نامند بلکه کرارا گذشته که حقیقت خارجی اشیاء ممکن نیست تعریف آنها چون درک آنها ممکن نیست و آن معنی عامی که در ذهن علماء می باشد واضح تر و معلوم تر است مفهوما و مصداقا از تعریفات از این جهت نقض بر دیگری می کنند بعدم اطراد یا بعدم انعکاس و بلا اشکال تعریف و معرف باید اجلی و اوضح باشد از معرف بالفتح از این جهت که معنی در ذهن علماء اجلی و واضح می باشد اشکال بر یکدیگر می کنند و حال آنکه معرف باید بعکس باشد.

قوله فالظاهر ان الغرض الخ.

ظاهر غرض از تعریف تمام آنست که بیان مفهوم آن جامعی که بین افراد عام می باشد بیان آن جامع است باعتبار آن افراد تا اشاره بشود بافراد آن عام و نفس مفهوم عام و حقیقت آن متعلق غرض و حکمی نیست مگر به واسطه افراد و مصادیق آن و الا در احکام شرعیه عام بما هو عام مورد حکمی از احکام شرعیه نمی باشد کما لا یخفی.

در اقسام سه گانه عام استغراقی و مجموعه و بدلی است

ثم الظاهر ان ما ذکر له من الاقسام من الاستغراقی و المجموعی و البدلی انما هو باختلاف کیفیه تعلق الاحکام به و الا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه.

غایه الامر ان تعلق الحکم به تاره بنحو یکون کل فرد موضوعا علی حده للحکم و اخری بنحو یکون الجمیع موضوعا واحدا بحیث لو اخل باکرام واحد فی اکرم کل فقیه مثلا لما امتثل اصلا بخلاف الصوره الاولی فانه اطاع و عصی و ثالثه بنحو یکون کل واحد موضوعا علی البدل بحیث لو اکرم واحدا منهم لقد اطاع و امتثل کما یظهر لمن امعن النظر و تامل.

قوله ثم الظاهر ان ما ذکر له الخ.

ظاهر آنست که آنچه که ذکر شده است برای عام که سه قسمت بیان نموده اند عام استغراقی عام مجموعی عام بدلی این اقسام باعتبار کیفیت تعلق حکم است بافراد و الا عموم در جمیع این اقسام ثلاثه بمعنی واحد است که آن معنی شمول مفهوم عام است برای جمیع آنچه عام صلاحیت برآن دارد و عام منطبق برآن می شود

غایه الامر حکمی که متعلق بافراد است سه قسمت تصور می شود قسم اول آنکه هر فردی از افراد عام موضوع است برای حکم عام هرکدام از آن افراد اطاعت و معصیتی دارند نظیر اکرم کل عالم که هرکدام از افراد علماء حکم علی حده برآن ثابت می شود که این قسم از عام را استغراقی می نامند.

قسم دوم آنست که حکم روی مجموع من حیث المجموع رفته است که در این مورد حکم یکی است ولی به قسمی است که اگر یکی از این ها عمل نشود امتثال آن حکم نشده است نظیر تروک وارده در روزه که ترک تمام این ها امتثال حکم می شود و اگر یکی از آنها را مخالفت کرد حکم امتثال نشده است یا نظیر اکرم کل فقیه که اگر یکی از فقهاء را مخالفت کرد امتثال نشده است بخلاف قسم اول که بیان نمودیم

و قد انقدح ان مثل شمول عشره و غیرها لآحادها المندرجه تحتها لیس من العموم لعدم صلاحیتها بمفهومها للانطباق علی کل واحد منها فافهم.

هر موضوعی حکمی دارد و اطاعت و عصیانی دارد.

قسم سوم از عام آنست که موضوع واحد است از افراد عام و یک حکم بیشتر نیست مثل اکرم رجلا ولی این حکم علی البدل تمام افراد رجل را می گیرد و اگر یکی از آنها را امتثال کرد اطاعت نموده است و حکم ساقط می شود کما آنکه ظاهر می شود این مطالب ما برای کسی که دقت در نظر داشته باشد فتامل و هرکدام از این اقسام به واسطه قرائن معلوم می شود.

قوله و قد انقدح ان مثل الی آخر.

از بیان سابق ما که معنی عام را بیان نمودیم معلوم شد که مثل عشره و مائه و الف و غیره از اعداد آنها عام نیستند چون صلاحیت بر انطباق بر افراد خود ندارند بلکه افراد عشره و غیره اجزاء موضوع له العشره می باشند نه افراد آن نظیر لفظ زید می ماند که وضع شده بر هیکل زید بله عشرات و الوف دال برده ها می کند و هزارها فافهم.

مخفی نماند بر آنکه عام بدلی دو قسم داریم قسمی است که بوضع است لغه مثل آنکه مولا به عبدش بگوید قدری گوشت بخر از هر قصابی باشد ایّ قصاب.

و قسم دیگر عام بدلی بمقدمات اطلاق است نظیر آنکه بگوید اکرم رجلا که بمقدمات حکمت اثبات می کنیم که هر رجلی را اکرام کرد کافی است.

کما آنکه عام استغراقی هم دو قسم داریم.

قسمی است که وضعی است نظیر آنکه بگوید اکرم جمیع العلماء و امثال آن و قسم دیگر بمقدمات حکمت ثابت می شود نظیر احل اللّه البیع که بمقدمات حکمت اثبات می کنیم که هر بیعی حلال و صحیح است و کذا قوله صلی اللّه علیه و آله

فصل لا شبهه فی ان للعموم صیغه تخصه لغه و شرعا کالخصوص کما یکون ما یشترک بینهما و یعمهما ضروره ان مثل لفظ کل و ما یرادفه فی ای لغه کان یخصه و لا یخص الخصوص و لا یعمه و لا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایه بادعاء انه العموم او بعلاقه العموم و الخصوص.

خلق اللّه الماء طهورا که در این مورد مطلق ماء طاهر است و اما اگر شک کردیم که آیا عام استغراقی است یا عام مجموعی حمل بر استغراقی می کنیم چون عام مجموعی لازمه آن آنست که امور کثیره را یک شیء واحد قرار دهیم و حکم روی موضوع واحد باشد و اصل عدم آن است و تفصیل آن را بعض اعلام بیان نموده اند با جواب اشکالات فراجع.

قوله فصل لا شبهه فی ان للعموم صیغه الخ.

در این فصل بیان می شود که عموم و خصوص هرکدام صیغه دارند که دال بر آنها می کند بلکه الفاظ مشترک بین عموم و خصوص داریم مثل نکره در سیاق نفی و اثبات و یا مثل اسم جنسی که الف و لام درآید که ممکن است عهد ذهنی یا حضوری یا استغراقی باشد با قرینه.

پس مثل لفظ کل و آن لفظی که مرادف کل است در هر لغتی باشد مثل لفظ همه و هر انسان در لغت فارسی این ها دال بر عموم می باشد و مخصوص بخاص نمی باشند و نه آنکه هم دلالت بر عام کنند و هم دلالت بر خاص بلکه دال بر عمومند و منافات ندارد که این الفاظ وضعا و لغه حقیقت باشد بر عموم ولی استعمال بشود این الفاظ در خصوص عنایتا و مجازا بادعاء آنکه این خاص عام است در استعاره نظیر آنکه بگوئی جاءنی کل الرجل یا به علاقه خصوص و عموم کما آنکه این معنی در تمام حقیقت لغویه هست که در غیر معنی لغوی خودش مجازا استعمال می شود بنابراین کسانی که منکر الفاظ عموم می باشند نظر به آنها نمی شود چون بعد از ضرورت که در هر لغتی لفظ عموم داریم و ابطال ادله آنها جای شک نیست.

و معه لا یصغی الی ان اراده الخصوص متیقنه و لو فی ضمنه بخلافه و جعل اللفظ حقیقه فی المتیقن اولی و لا الی ان التخصیص قد اشتهر و شاع حتی قیل ما من عام الا و قد خص و الظاهر یقتضی کونه حقیقه لما هو الغالب تقلیلا للمجاز.

مع ان تیقن ارادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع کون العموم کثیرا ما یراد و اشتهار التخصیص لا یوجب کثره المجاز لعدم الملازمه بین التخصیص و المجازیه کما یأتی توضیحه و لو سلم فلا محذور فیه اصلا اذا کان بالقرینه کما لا یخفی.

قوله و معه لا یصغی الخ.

کسانی که منکر الفاظ عمومند دو دلیل دارند.

اول آنکه ارادۀ دو عدد خصوص یقینی است و متیقن است و لو این خصوصی در ضمن عموم باشد یعنی چه خاص اراده شود و چه عام خاص یقینی است بخلاف اراده عموم که مشکوک است و لفظی را در معنی متیقن وضع بشود اولی است بر معنی مشکوک وضع شود.

دوم از ادله آنها آنست که تخصیص این قدر زیاد است که مشهور و شیاع دارد حتی آنکه گفته شده ما من عام الا و قد خص و ظاهر اقتضاء دارد که لفظ حقیقت باشد در آن معنی که غالب است در خارج و آن معنی خصوص است بجهت آنکه اگر وضع شود لفظ برای عموم و عام هم اکثرا تخصیص خورده و تخصیص هم مجاز است و برای قلت مجاز لفظ وضع شده برای خصوص تا حقیقت باشد و مجاز کمتر باشد.

قوله مع ان تیقن ارادته الخ جواب آنکه یقینی بودن ارادۀ خاص از عام سبب نمی شود که اختصاص بدهیم وضع را بخصوص خاص و لفظ را برای خاص وضع کنیم علاوه بر اینکه عموم

فصل ربما عد من الالفاظ الداله على العموم النكره فى سياق النفى او النهى و دلالتها عليه لا ينبغى ان ينكر عقلا لضروره انه لا يكاد يكون طبيعه معدومه الا اذا لم يكن فرد منها بموجود و الا كانت موجوده لكن لا يخفى انها تفيده.

زياد استعمال می شود اضافه بر اینکه افراد خصوص متفاوت است و مختلف است مثلا اگر عموم ما هزار باشد و تخصیص بخورد یک صد آن را خارج بکنیم نهصد آن مختلف است یقینی بودن آنها چون ممکن است سیصد چهارصد پانصد ششصد هرکدام از آنها یقینی باشد پس ارادۀ خاص هم مختلف است و یقینی نیست کما لا یخفی.

و جواب از دلیل دوم مشهور بودن تخصیص عموم سبب نمی شود که مجاز کثیر باشد و زیاد بجهت آنکه ملازمه بین تخصیص و مجاز نیست یعنی لازمه ای ندارد که هرکجا تخصیص باشد مجاز باشد بلکه بعدا بیان می کنیم که هرکجا عام تخصیص خورد چه بمخصص متصل و چه مخصص منفصل در هر دو عام حقیقت است و باقیمانده مجاز نیست کما آنکه همین مطلب در بابت مطلق و مقید می آید.

و برفرض لازمۀ تخصیص عام مجاز باشد محظوری در آن نیست اصلا چون مجازیت آن با قرینه است و با قرینه بودن مجاز مانعی ندارد کما آنکه این مطلب را در باب واجبات بیان نمودیم که واجبات کمتر از مستحباتند بااین حال امر حقیقت در وجوبست کما لا یخفی.

قوله فصل ربما عد من الالفاظ الخ.

از الفاظ عموم قرار دادند نکره در سیاق نفی یا نهی را مثل لا تضرب أحدا و دلالت نکرده بر عموم در سیاق نفی یا نهی سزاوار نیست کسی شک کند عقلا چون ضروری است که طبیعت نیست و معدوم نمی شود در خارج مگر آنکه معدوم شود تمام افراد آن طبیعت که اگر یک فرد آن طبیعت موجود باشد آن طبیعت معدوم نیست

اذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقیید و الا فسلبها لا یقتضی الا استیعاب السلب لما ارید منها یقینا لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من افرادها

و هذا لا ینافی کون دلالتها علیه عقلیه فانها بالاضافه الی افراد ما یراد منها لا الافراد التی تصلح لانطباقها علیها.

قوله اذا اخذت مرسله لا مبهمه الخ.

مخفی نماند بر آنکه الفاظ وضع شده اند از برای آن طبیعت مبهمه که جامع بین مطلق و مقید است و جامع بین تمام عوارضات آن طبیعت است مثلا لفظ زید وضع شده برای آن خصوصیت زیدی که در نظر گرفته شده مثل بودن آن پسر عمرو مادر آن و غیره و بعد از وضع آنچه که عوارض بر زید وارد می شود از کوچکی و بزرگی لاغری و چاقی بلکه از حیات و ممات تماما زید برآن صادق است لذا زید مرده یا زنده است و در تمام این حالات حقیقت است لفظ زید بر ذات آن و مجاز نیست پس نکره در سیاق نفی یا نهی باید اطلاق و مرسل بودن آن بمقدمات حکمت ثابت شود و الا مجرد سلب آن یا بنفی یا نهی اقتضاء ندارد مگر سلب آن طبیعت مبهمه که در قوه سالبه جزئیه است.

حاصل آنکه حرف سلب نه دلالت بر اطلاق و نه دلالت بر تقیید می کند و هرکدام از آنها از خارج باید ثابت شود بلکه بعد از مقدمات حکمت عقلا باید هیچ فردی از افراد طبیعت وجود خارجی نداشته باشد تا طبیعت وجود نداشته باشد

قوله و هذا لا ینافی کون دلالتها عقلیه الخ.

این معنی که بیان نمودیم منافات ندارد که دلالت نفی یا نهی بر افرادی که اراده شده است عقلی باشد چه آنکه اراده شده است مبهم باشد که در قوه سالبۀ جزئیه است و چه آنکه مرسل اراده شده باشد که تمام افراد اراده شده باشد کما لا یخفی.

ص:219

کما لا ینافی دلاله مثل لفظ کل علی العموم وضعا کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بقیود کثیره.

نعم لا یبعد ان یکون ظاهرا عند اطلاقها فی استیعاب جمیع افرادها.

و هذا هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان او مفردا بناء علی افادته للعموم و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بالوصف و غیره و اطلاق التخصیص علی تقییده لیس الا من قبیل ضیق فم الرکیه لکن دلالته علی العموم وضعا محل منع بل انما یفیده فیما اذا اقتضته الحکمه او قرینه اخری و ذلک لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمرکب منهما کما لا یخفی و ربما یأتی فی المطلق و المقید بعض الکلام مما یناسب المقام.

قوله کما لا ینافی دلاله مثل لفظ کل الخ این معنی که برای نکره در سیاق نفی یا نهی بیان نمودیم عینا همین معنی برای لفظ کل و امثال آن می باشد و در وضع لغوی یعنی لفظ کل ارادۀ عموم می شود از آن وضعا ولی عموم مدخول آن و آن چیزی که لفظ برآن درمی آید که آن چیز مطلق باشد مثل اکرم کل رجل یا مقید باشد مثل اکرم کل رجل عالم و همچنین اگر قید دیگری زیاد کنید مثل عالم هاشمی و غیره که عموم کل بحسب مدخول آن می باشد.

قوله نعم لا یبعد الخ بله فرقی که لفظ کل دارد با نکره در سیاق نفی یا نهی آنست که لفظ کل ظهور در عموم دارد و محتاج بمقدمات حکمت در مدخول آن نیستیم.

قوله و هذا هو الحال فی المحلی الخ همین بیانی که در بابت نکره در سیاق نهی یا نفی و کل امثال داشتیم همین معنی در کلمه ای که الف و لام بر سر آن درآید می باشد چه مفرد باشد و چه جمع

عامی که تخصیص خورده حجت است و رد مانعین

فصل لا شبهه فی ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجه فیما بقی فیما علم عدم دخوله فی المخصص مطلقا و لو کان متصلا و ما احتمل دخوله فیه ایضا.

اذا کان منفصلا کما هو المشهور بین الاصحاب بل لا یناسب(ینسب-خ)الخلاف الا الی بعض اهل الخلاف و ربما فصل بین المخصص المتصل فقیل بحجیته فیه و بین المنفصل فقیل بعدم حجیته.

و احتج النافی بالاجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصیات و تعین الباقی من بینها بلا معین ترجیح بلا مرجح و التحقیق فی الجواب ان یقال انه لا یلزم من التخصیص کون العام مجازا.

اما فی التخصیص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصیص اصلا و ان ادوات العموم قد استعملت فیه و ان کان دائرته سعه و ضیقا تختلف باختلاف ذوی الادوات فلفظه کل فی مثل کل رجل و کل رجل عالم قد استعملت فی یعنی ممکن است مدخول هم مطلق باشد یا مقید بناء بر آنکه افادۀ عموم کند و عموم آن بحسب اراده مدخول آن می باشد و اطلاق تقیید مدخول در این موارد نظیر چاهی می ماند که از اول با دهنه تنگ آن را بکنند که معنی ضیق فم الرکیه همین است رکیه یعنی چاه نه آنکه دهنه از اول گشاد باشد و بعدا آن را تنگ کنند.

ولی دلالت مدخول الف و لام بر عموم محل اشکال است بلکه باید یا بمقدمات حکمت باشد یا قرینه عامه دلالت بر عموم کند چون وضع الف و لام به تنهائی دلالت بر عموم و نه مدخول آن و نه هر دو دال و مدخول هیچ کدام دال بر عموم نمی باشند و ممکن است در باب مطلق و مقید بعضی کلام در آنها بیاید کما لا یخفی.

قوله فصل لا شبهه فی ان العام المخصص الخ در این فصل بیان می شود بر اینکه عامی که تخصیص خورده است چه مخصص منفصل باشد مثل آنکه بفرماید اکرم العلماء و بعدا بفرماید لا تکرم

العموم و ان کان افراد احدهما بالاضافه الی الآخر بل فی نفسها فی غایه القله.

و اما فی المنفصل فلان اراده الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فیه و کون الخاص قرینه علیه بل من الممکن قطعا استعماله معه فی العموم قاعده و کون الخاص مانعا عن حجیه ظهوره تحکیما للنص او الاظهر علی الظاهر لا مصادما لاصل ظهوره و معه لا مجال للمصیر الی انه قد استعمل فیه مجازا کی یلزم الاجمال.

فساق منهم و چه مخصص متصل در این دو مورد عام حجت است در آن مواردی که می دانیم که عام تخصیص نخورده است مطلقا یعنی چه مخصص متصل و چه منفصل باشد.

و همچنین عام حجت است در آن افرادی که احتمال بدهیم که آیا داخل در عام است یا در خاص منفصل که شک در آن از حیث مفهوم باشد نه مصداق کما آنکه می آید و این معنی که بیان نمودیم مشهور بین اصحاب است بلکه نسبت خلاف ندادند به احدی از علمای ما الا ببعض اهل خلاف که اهل تسنن باشند و بعضی ها تفصیل دادند حجیت را بین مخصص متصل که در آنجا قائل به حجیت عام شدند در باقیمانده و بین مخصص منفصل که در آنجا قائل بعدم حجیت شدند

و کسانی که نافی هستند حجیت را در مخصص منفصل دلیل آنها آنست که می گویند بعد از تخصیص عام مجمل می شود چون نمی دانیم تمام باقیمانده حجت است یا بعض باقیمانده و بعض هم مراتب آن مختلف است از این جهت متعدد می شود مجازات حسب مراتب خصوصیات و دلیل بر اینکه باقیمانده بتمام حجت است نداریم و ترجیح بلا مرجح است.

مصنف می فرماید تحقیق در جواب آنها آنست که لازم نمی آید از تخصیص عام که باقیمانده مجاز باشد اما در تخصیص مخصص متصل برای آنکه شناختن آن را

و دانستی که از اول ظهوری در لفظ عام پیدا نمی شود و ادوات عموم مثل کل و غیره استعمال شده است در آن معنی که اراده شده است و لو دایرۀ اراده سعتا و ضیقا مختلف است باختلاف مدخول کل و آن کلمه ای که کل برآن درمی آید.

مثلا لفظ کل در مثل اکرم کل رجل یا کل رجل عالم لفظ کل استعمال شده است حقیقتا در عموم و اگرچه افراد یکی از آنها بالنسبه به دیگری بلکه به نسبت و خودش در غایت قلت است چون رجل عالم نسبت بمطلق رجل بسیار بسیار کم است.

و اما تخصیص عام بمخصص منفصل پس ارادۀ خاص از عام نمودن واقعا لازم ندارد که عام خاص شود و مجاز شود بلکه لفظ عام در عموم خودش استعمال شده قاعده و خاص مانع از حجیت عام می باشد و حجیت آن را می برد نه ظهور عام را ببرد چون خاص نص در معنی خودش یا اظهر می باشد از این جهت مقدم می باشد نه آنکه خاص مصادم ظهور عام باشد و ظهور آن را ببرد کما لا یخفی.

الفاظ سه دلالت دارند تصوریه و تصدیقیه جدیه و غیر جدیه

و تحقیق در این مطلب آنست که الفاظ سه وضع دارند دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه و دلالت تصدیقیه ایضا بر دو وجه است دلالت جدیده و دلالت غیر جدیده اما دلالت تصوریه در جلد اول در باب وضع بیان نمودیم که وضع لغوی نیست بلکه این معنی از انس بلفظ پیدا شده و لذا این معنی یافت می شود و لو متکلم غافل یا نائم باشد بلکه الفاظ وضع شده اند برای تفهیم و تفهم و تفهیم و تفهم فقط در دلالت تصدیقیه است نه تصوریه و دلالت تصدیقیه بر دو قسم است دلالت ارادۀ جدیده و اراده غیر جدیده و چه بسا می شود که متکلم اگر مخصص متصل بیاورد مفسده در آن است یا در تأخیر آن مصلحتی می باشد.

از این جهت بیان نمودیم که دواعی امر جزء معنی برای امر نمی باشد مثل اوامر امتحانیه و تعجیزیه و غیرها که قریب پانزده معنی برای امر بیان نموده اند و دواعی را جزء معنی گرفته اند و یکی از دواعی قاعده کلیه است در عموم برای عبد در مقام

لا یقال هذا مجرد احتمال و لا یرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال فی خصوص مرتبه من مراتبه فانه یقال مجرد الاحتمال استعماله فیه لا یوجب اجماله بعد استقرار ظهوره فی العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجیه تحکیما لما هو الاقوی کما اشرنا الیه آنفا.

و بالجمله الفرق بین المتصل و المنفصل و ان کان بعدم انعقاد الظهور فی الاول الا فی الخصوص و فی الثانی الا فی العموم الا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازا فی واحد منهما اصلا و انما اللازم الالتزام بحجیه الظهور فی الخصوص فی الاول و عدم حجیه ظهوره فی خصوص ما کان الخاص حجه فیه فی الثانی فتفطن.

شک که مصنف ذکر نموده است در اینجا-بلکه متکلم استعمال می کند لفظ را در معنی بدواعی مختلفه کما آنکه گذشت و در این موارد مجاز نیست کما لا یخفی.

قوله لا یقال هذا مجرد احتمال الخ اشکال نشود این حرفی را که شما زدید مجرد احتمال است کما آنکه آن طرف مجرد احتمال است و اجمال معنی لفظ برطرف نمی شود چون احتمال دارد که استعمال شده باشد لفظ عام بر یک مرتبه ای از مراتب خاص جواب آنکه مجرد احتمال سبب نمی شود که لفظ عام مجمل باشد در باقی بعد از آنی که لفظ عام ظهور دارد در عموم و ظواهر الفاظ در بین عقلاء حجت است و رفع ید از آنها جایز نیست مگر حجتی اقوی از آن باشد و آنچه که در ما نحن فیه اقوی است مزاحمت خاص است با عام بحسب حجیت و حجیت خاص اقوی است از حجیت عام کما آنکه اشاره کردیم قبلا.

و حاصل آنکه فرق بین مخصص متصل و مخصص منفصل آنست که در مخصص متصل از اول ظهوری در عموم منعقد نشده است و لفظ عام از اول ظهور در خصوص دارد باین معنی که دائره عموم از اول ضیق و در مخصص منفصل از اول

و قد اجیب عن الاحتجاج بأن الباقی أقرب المجازاه و فیه انه لا اعتبار بالأقربیه بحسب المقدار و انما المدار علی الأقربیه بحسب زیاده الأنس الناشئه من کثره الاستعمال.

و فی تقریرات بحث شیخنا الاستاذ قده فی مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه:

و الأولی ان یجاب بعد تسلیم مجازیه الباقی بأن دلاله العام علی کل فرد من أفراده غیر منوطه بدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو کانت دلاله ظهور در عموم دارد و وجهی ندارد که بگوئیم لفظ عام در هریک از این ها مجاز است و آنچه که لازم می آید و لازم است آن را بگیریم ظهور عام است از اول در خصوص و عدم حجیت عام در مخصص منفصل و آنکه ظهور عام بحال خود می باشد و آنچه که مزاحم عام است حجیت عام است که بواسطهٔ خاص برداشته می شود نه ظهور عام از بین برود فتفطن.

قوله و قد اجیب عن الاحتجاج الخ بعضیها جواب داده اند که باقی مانده عام و لو مجاز باشد اقرب مجازات است و باید آن را بگیریم.

جواب آنکه اقربیت بحسب مقدار اعتبار در مجاز ندارد و آن سبب نمی شود که باقیمانده همه مراد متکلم باشد بلکه آنچه که سبب می شود برای اقرب مجازات زیادی انس است که ناشی از کثرت استعمال است که استعمال لفظ اگر در آن اقربیت زیاد باشد به قسمی که ظهور پیدا بکند آن لفظ در معنی و لو آن معنی مجازی باشد البته متعین است و در غیر آن فایدهٔ ندارد.

قوله و فی تقریرات بحث شیخنا الاستاذ قدس سره الخ در تقریرات مرحوم شیخ انصاری جواب اشکال را باین نحو داده است

مجازیه اذ هی بواسطه عدم شموله للافراد المخصوصه لا بواسطه دخول غیرها فی مدلوله فالمقتضی للحمل علی الباقی موجود و المانع مفقود لان المانع فی مثل المقام انما هو ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفائه بالنسبه الی الباقی لاختصاص المخصص بغیره فلو شک فالاصل عدمه انتهی موضع الحاجه.

قلت لا یخفی ان دلالته علی کل فرد انما کانت لأجل دلالته علی العموم و الشمول فاذا لم یستعمل فیه و استعمل فی الخصوص کما هو المفروض مجازا و کان اراده کل واحد من مراتب الخصوصیات مما جاز انتهاء التخصیص الیه و استعمال العام فیه مجازا ممکنا کان تعین بعضها بلا معین ترجیحا بلا مرجح.

و فرموده است که اولی آن است که جواب داده شود از اشکال بعد از آنی که ما تسلیم کنیم که باقیمانده عام مجاز است به اینکه دلالت عام بر تمام افرادش منوط به دلالت افراد دیگر نیست یعنی ربط به همدیگر ندارند از این جهت هر فردی اطاعت و عصیانی دارد و لو آن افراد باقیمانده عام مجاز باشد به واسطه که خاص شامل این ها نشده از این جهت این ها بجهت عام باقی می باشند پس افراد دیگری هم داخل در عام نشده که مزاحم این افراد باشند.

پس مقتضی برای حمل بکنیم بر باقی مانده موجود است و مانع در افراد باقیمانده مفقود است به حیثی که مانع در مقام آن خاصی است که لفظ عام را منع کرده است از دلالت بر عامش و مفروض ما آنست که باقی مانده عام تخصیص نخورده اند پس در تمام افراد آن مقتضی موجود و مانع مفقود است و اگر شک در مانع کنیم اصل عدم مانع است انتهی موضع الحاجه.

قوله قلت لا یخفی ان دلالته الخ جواب آنکه دلالت عام بر افراد در وقتی که عام بحال خود باقی است

و لا مقتضی لظهوره فیه ضروره ان الظهور اما بالوضع و اما بالقرینه و المفروض انه لیس بموضوع له و لم یکن هناک قرینه و لیس له موجب آخر و دلالته علی کل فرد علی حده حیث کانت فی ضمن دلالته علی العموم لا یوجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم اذا لم تکن هناک قرینه علی تعیینه فالمانع عنه و ان کان مدفوعا بالأصل الا انه لا مقتضی له بعد رفع الید عن الوضع نعم انما یجدی اذا لم یکن مستعملا الا فی العموم کما فیما حققناه فی الجواب فتأمل جیدا.

خاص منفصل مجمل سرایت بعام نمی کند اجمال آن

فصل اذا کان الخاص بحسب المفهوم مجملا بأن کان دائرا بین الأقل و الأکثر و کان منفصلا فلا یسری اجماله الی العام لا حقیقه و لا حکما بل کان العام متبعا فیما لا یتبع فیه الخاص لوضوح انه حجه فیه بلا مزاحم اصلا ضروره ان الخاص انما یزاحمه فیما هو حجه علی خلافه تحکیما للنص او الأظهر علی الظاهر لا فیما لا یکون کذلک کما لا یخفی.

و تخصیص نخورد مقتضی موجود است در افراد و مانع هم مفقود ولی بعد از آنکه عام تخصیص خورد و استعمال در خاص شد مقتضی می رود چون افراد مجاز مختلف است و ممکن است عام در هریک از آنها استعمال شود و تعیین هرکدام بالخصوص ترجیح بلا مرجح است و ظهوری در هیچ کدام ندارد و ظهور هر لفظی که حجت است یا بوضع است یعنی حقیقت لغوی و فرض آنکه مفقود است و یا به قرینه عامه آن هم در بین نیست و موجب دیگری برای ظهور عام در باقی نداریم و دلالت عام بر تمام افراد موجب نمی شود در حال تخصیص هم دلالت موجود باشد و مقتضی بر افراد باشد فتأمل جیدا.

قوله:فصل اذا کان الخاص بحسب المفهوم الخ در این فصل بیان می شود که مخصص چه متصل و چه منفصل یا مجمل است از حیث مفهوم یا از حیث مصداق و این بحث بسیار نافع است در فقه و اجمال

و ان لم یکن کذلک بأن کان دائرا بین المتباینین مطلقا أو بین الأقل و الأکثر فیما کان متصلا فیسری اجماله الیه حکما فی المنفصل المردد بین المتباینین و حقیقه فی غیره.

اما الأول فلان العام علی ما حققناه کان ظاهرا فی عمومه الا انه لا یتبع ظهوره فی واحد من المتباینین الذین علم تخصیصه بأحدهما.

و اما الثانی فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاختفاف الکلام بما یوجب احتماله لکل واحد من الأقل و الأکثر او لکل واحد من المتباینین.

مفهومی یا به قسمی است که تمام افراد خاص و عام هر دو مجمل می شود که هیچ ظهوری ندارند.

نظیر آیه کریمه أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَهُ الْأَنْعٰامِ إِلاّٰ مٰا یُتْلیٰ عَلَیْکُمْ و اکرم العلماء الا بعضهم و یا آنکه اجمال آن ببعض افراد می باشد که خاص دائر است بین اقل و اکثر و خاص منفصل باشد نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء و بعدا بگوید لا تکرم الفساق منهم و معنی فسق مراد باشد بین گناه کبیره فقط یا آنکه گناه صغیره را هم می گیرد و در اینجا مصنف می فرماید اجمال مفهومی مخصص سرایت نمی کند بعام و آن را مجمل کند نه حقیقتا یعنی ظهور عام به خود باقی است و نه حکما یعنی حجیت عام ایضا باقی است و عام حجت است در تمام افراد علماء مگر آنجائی که فاسق به گناه کبیره باشد یقینا و جائی که مرتکب گناه صغیره می باشد داخل در وجوب اکرام است بجهت آنکه ضروری است که خاص مزاحم عام می باشد و مقدم است برآن در جائی که ظهور داشته باشد که ظهور آن یا نص یا اظهر از عام می باشد و اگر خود خاص مجمل باشد در بعض افراد ظهور عام مقدم است کما لا یخفی.

قوله:و ان لم یکن کک:

یعنی اگر مخصص متباین باشد نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء الا زیدا

لکنه حجه فی الأقل لأنه المتیقن فی البین فانقدح بذلک الفرق بین المتصل و المنفصل و کذا فی المجمل بین المتباینین و الأکثر و الأقل فلا تغفل.

و زید مردد باشد بین دو نفر از علماء و زیادتر یا مخصص اقل و اکثر باشد در مخصص متصل پس در این موارد اجمال مخصص سرایت می کند بافراد عام مشکوک و آنها هم مجمل می شوند.

اما اول که مخصص منفصل باشد پس و لو ظهور عام بحال خود باقی است الا آنکه حجیت آن در افراد مشکوک از بین می رود و حکما حجیت ندارد چون علم اجمالی داریم که افراد مشکوک زید تخصیص خورده.

و اما ثانی که مخصص متصل باشد در آنجا اصلا ظهوری برای عام در افراد مشکوک منعقد نمی شود چون محفوف است کلام به چیزی که نمی گذارد ظهور پیدا شود چه مخصص متصل اقل و اکثر باشد و چه متباینین.

قوله:لکنه حجه فی الاقل الخ.

یعنی مرتکب کبیره با صغیره یا یقین دیگر حتما خارج است از عام و لو خاص متصل باشد چون متیقن از عام است خروج آن پس ظاهر شد فرق مخصص متصل و مخصص منفصل با بیانات سابق ما و همچنین فرق متباینین و اقل و اکثر فلا تغفل بعضی قائلند که فرق بین مخصص متصل و منفصل نیست بجهه آنکه مخصص منفصل و لو ظهور عام را نمی برد ولی در واقع معارض با حجیت عام است و حجیت عام در مثل مرتکب صغیره مجمل است نظیر مخصص متصل و هر دو مثل هم می مانند در اجمال عام

جواب ظهور عام حجت است مادامی که علم بخلاف نداشته باشیم و مخصص منفصل در اقل اصلا ظهوری ندارد تا آنکه معارض شود بلکه در اقل که مرتکب صغیره باشد مجمل است کما آنکه گذشت پس تمسک بعام بلا معارض است.

مخفی نماند هرکجا عام مجمل شد رجوع باصول عملیه می شود که آنها

و اما اذا کان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردد بین ان یکون فردا له او باقیا تحت العام فلا کلام فی عدم جواز التمسک بالعام لو کان متصلا به ضروره عدم انعقاد ظهور للکلام الا فی الخصوص کما عرفت.

و اما اذا کان منفصلا عنه ففی جواز التمسک به خلاف و التحقیق عدم جوازه اذ غایه ما یمکن ان یقال فی وجه جوازه ان الخاص انما یزاحم العام فیما کان فعلا حجه و لا یکون حجه فیما اشتبه انه من افراده.

فخطاب لا تکرم فساق العلماء لا یکون دلیلا علی حرمه اکرام من شک فی فسقه من العلماء فلا یزاحم مثل اکرم العلماء و لا یعارضه فانه یکون من قبیل مزاحمه الحجه بغیر الحجه و هو فی غایه الفساد فان الخاص و ان لم یکن دلیلا فی الفرد المشتبه فعلا الا أنه یوجب اختصاص حجیه العام فی غیر عنوانه من الافراد فیکون إکرام العلماء دلیلا و حجه فی العالم الغیر الفاسق فالمصداق المشتبه و ان کان مصداقا للعام بلا کلام الا انه لم یعلم انه من مصادیقه بما هو حجه لاختصاص حجیته بغیر الفاسق.

و بالجمله العام المخصص بالمنفصل و ان کان ظهوره فی العموم کما اذا لم یکن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل کما عرفت الا انه فی عدم الحجیه الا فی غیر عنوان الخاص مثله فحینئذ یکون الفرد المشتبه غیر معلوم الاندراج تحت احدی الحجتین فلا بد من الرجوع الی ما هو الأصل فی البین.

مختلف است کما لا یخفی.

قوله و اما اذا کان مجملا بحسب المصداق الخ.

فرق بین اجمال مفهومی و اجمال مصداقی آنست که اجمال مصداقی معنی معلوم است ولی در خارج نمی دانیم زید فاسق است یا عادل به واسطه امر خارجی

بخلاف اجمال مفهومی که معنای فسق را نمی دانیم آیا مرتکب کبیره است یا با صغیره کما لا یخفی.

در اینجا ایضا مخصص یا متصل است یا منفصل متصل مثل اکرم العلماء إلا الفساق منهم در جائی که معنی فاسق معلوم باشد ولی بواسطۀ امور خارجی مشتبه شود در بعض افراد و در مخصص متصل اشکالی نیست که فرد مشتبه خارج از عام است و باید رجوع باصول عملیه شود،کلام در مخصص منفصل است که آیا جایز است تمسک بعام یا نه.

خلاف است بین علماء تحقیق آنست که جایز نیست تمسک بعام در شبهات مصداقیه بجهت آنکه غایت آن چیزی که ممکن است گفته شود در جواز آنست که خاص مزاحم عام است و مقدم بر عام می شود در جائی که خاص فعلا حجت باشد نه آنجائی که خاص حجیت ندارد در افراد مشتبه خود پس خطاب لا تکرم فساق العلماء که خاص است این دلیل نمی شود بر حرمت اکرام افرادی را که شک داریم در فسق آنها.

و این دلیل خاص مزاحم عموم اکرم العلماء نمی شود بلکه عموم اکرم العلماء مقدم است بر خاص و مورد از قبیل مزاحمت حجت بغیر حجت است چون عام ظهور آن حجت است و خاص در افراد مشکوک اصلا ظهوری ندارد تا معارض با عام بشود.

این در غایت فساد است بجهتی اینکه خاص اگرچه دلیل بر فرد مشتبه خود نمی شود و ظهوری در آن ندارد الا آنکه سبب می شود که حجیت عام در غیر افراد مشکوک باشد پس اکرم العلماء که عموم است دلیل است و حجت است در عالم غیر فاسق و افراد مشتبه اگرچه مصداق برای عامند و ظهور عام شامل آنها می شود بلا کلام الا آنکه در حجیت عام شک داریم که از افراد حجتند یا غیر حجت چون

تمسک بعام در شبهه مصداقیه لبی جایز است

هذا اذا کان المخصص لفظیا و اما اذا کان لبیا فان کان مما یصح ان یتکل علیه المتکلم اذا کان بصدد البیان فی مقام التخاطب فهو کالمتصل حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعام الا فی الخصوص و ان لم یکن کذلک فالظاهر بقاء العام فی المصداق المشتبه علی حجیته کظهوره فیه و السر فی ذلک ان الکلام الملقی من السید حجه لیس الا ما اشتمل علی العام الکاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم یقطع بخلافه.

مثلا اذا قال المولی اکرم جیرانی و قطع بانه لا یرید اکرام من کان عدوا له منهم کان اصاله العموم باقیه علی الحجیه بالنسبه الی من لم یعلم حجیت عام تخصیص خورده است بغیر عالم فاسق.

و حاصل آنکه عامی که تخصیص خورده است بمخصص منفصل اگرچه ظهور در عموم دارد حتی در افراد مشکوک مثل آنکه اگر مخصص اصلا نبود ظهور عام تمام افراد را می گرفت و این معنی بخلاف مخصص متصل است که عام در افراد خودش ظهوری پیدا نمی کند الا آنکه در اینکه افراد مشکوک حجیت ندارند مثل مخصص متصل می شود و در این هنگام فرد مشتبه مصداقی نه داخل در عام است و نه داخل در خاص چون یقین به هیچ کدام از آنها نداریم و هیچ حکمی اثبات موضوع خودش را نمی کند بلکه موضوع آن در خارج باید ثابت شود بدلیل دیگری پس در فرد مشتبه مصداقی باید رجوع باصول عملیه شود کما لا یخفی.

قوله هذا اذا کان المخصص لفظیا الخ.

بیانات سابق در مخصص لفظی بود چه مخصص متصل باشد یا منفصل که تمسک بعام در شبهه مصداقیه جایز نبود مطلقا کما آنکه گذشت و اما اگر مخصص لبّی باشد یعنی قطعی باشد آنهم بر دو قسم است اگر از اموری باشد که صحیح است

بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجه اخرى بدون ذلک على خلافه بخلاف ما اذا كان المخصص لفظيا فان قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلک حقيقه فيما كان الخاص متصلا و القطع بعدم اراده العدو لا يوجب انقطاع حجيه الا فيما قطع انه عدوه لا فيما شک فيه كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته على مخالفته و عدم صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه.

كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمره المألوفه بين العقلاء التى هى ملاک حجيه اصاله الظهور و بالجمله كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبه الى المشتبه هاهنا بخلافه هناک.

و لعله لما اشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين هناک و تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام كانه لم يعمه حكما من رأس و كانه لم يكن بعام بخلافه هاهنا فان الحجه الملقاه ليست الا واحده و القطع بعدم اراده اكرام العدو فى اكرم جيرانى مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجه اقوى على خلافه.

بل يمكن ان يقال ان قضيه عمومه للمشكوک انه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال فى مثل لعن اللّه بنى اميه قاطبه ان فلانا و ان شک فى ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج انه ليس بمؤمن فتامل جيدا.

متكلم تكيه بر او بنمايد در جائى كه بصدد بيان مطالب خود مى باشد.

نظير آنكه مخصص لبى ضرورت باشد يا سيرۀ عقلا يا حكم عقل ضرورى در اين موارد مخصص لبى مثل مخصص متصل لفظى مى باشد كه قرينه همراه آن مى باشد كه

برای عام ظهوری پیدا نمی شود الا در خاص کما آنکه در مخصص متصل گذشت و اگر مخصص لبی این طور نباشد مثل اجماع یا حکم عقلی که نظری باشد در این موارد ظاهر آنست که عام حجت است در شبهات مصداقیه و حجیت آن باقیست حتی در افراد مشکوک همچنانی که ظهور عام هم در آن افراد می باشد.

و سر در این مطلب آنست که کلامی که ملقا می شود از سید و مولا بطرف عبد این کلام حجت است آن اندازه ای که عام ظهور در افراد خودش دارد و این عام کاشف است که تمام افراد عام را حتی مشکوک را مولا اراده کرده است پس باید تابع این ظهور عام باشیم مادامی که قطع بخلاف نداریم مثلا اگر مولا فرمود اکرم جیرانی و یقین داریم که مولا اراده ندارد اکرام کسانی که دشمن او می باشند و لو جیران مولا باشند در این موارد از طرف مولا دو حجت برای عبد رسیده است و در این حال تقدیم مخصص است بر عام.

و مثل اینکه از اول مولا اراده عام را نفرموده است بلکه ارادۀ خاص نموده کما آنکه این مطلب حقیقه همین طور است در خاص متصل.

و حاصل آنکه مخصص متصل لفظی و منفصل لفظی اگرچه با همدیگر فرق دارند که در متصل از اول ظهوری پیدا نمی شود و در منفصل ظهوری هست.

ولی در حجیت هر دو با هم شریکند که تمسک بعام در شبهات مصداقیه ممکن نبود کما آنکه مفصلا گذشت بخلاف مخصص لبی که عبد یقین داشته باشد که مولا ارادۀ اکرام عدو را ندارد در این مخصص لبی حجیت عام در افراد مشکوک از بین نمی رود و بحال خود باقی است و افرادی که یقین داریم که این ها عدو و دشمن مولا می باشند از عام خارجند و باقی دیگر لازم است اکرام آنها.

کما آنکه ظاهر می شود صدق بیان ما از صحت مؤاخذه مولا که اگر افراد مشکوک را اکرام نکرد باحتمال اینکه دشمن مولاست صحیح است مولا مؤاخذه

کند عبد را و عقابش کند بر مخالفت و عذر عبد که شاید این دشمن باشد موجه نیست و قبول نمی شود نزد عقلا کما اینکه این مطلب مخفی نیست بر کسی که رجوع کند طریقهٔ که معروف است نزد عقلا و سیرهٔ مستمرهٔ آنها را چون ملاک حجیت اصاله الظهور است یعنی هرکجا لفظ ظهوری پیدا کرد آن ظهور متبع است و عمل به مقتضای آن می شود مگر آنکه دلیل اقوی از آن داشته باشیم بر خلاف آن.

و حاصل آنکه بنای عقلا بر حجیت اصاله الظهوری است در این مورد در افراد مشکوک بخلاف جائی که مخصص ما لفظی باشد که افراد مشکوک مصداقی در هیچ طرف داخل نیستند نه در عام و نه خاص کما آنکه گذشت و شاید بنای عقلا بر همین بیانی که ذکر نمودیم باشد و تفاوتی که بین آنها هست بجهت آنست که در مخصص لفظی دو حجت القا شده است از طرف مولا و بعد از آنی که حکم بخاص نمودیم و مقدم کردیم خاص را بر عام.

مثل آنست که اصلا عام افراد خاص را شامل نشده است از اول و کأنه مثل اینکه اصلا عامی از اول نبوده است بخلاف مخصص لبّی که در این مورد حجتی که القاء شده است بطرف عبد یک حجت است نهایت آنکه قطع خارجی داریم که بعضی افراد عام را که دشمن مولا می باشند از وجوب اکرام خارج است و این قطع خارجی سبب نمی شود رفع ید کنیم از عموم عام مگر در جائی که یقین بخروج آن داریم و ظهور عام حجت است و مطابق غرض مولا است و لابدیم ما تابع آن باشیم مادامی که دلیل اقوی از آن بر خلاف آن نداشته باشیم بلکه ممکن است بعد از آنی که عموم عام شامل افراد مشکوک می شود آن افراد مشکوک را از تحت خاص بیرون ببریم.

مثلا روایتی که وارد شده است لعن اللّه بنی امیه قاطبه این عموم عام اگر در بعض افراد آن شک کردیم که آیا مؤمن است یا نه چون اگر مسلم مؤمن باشد

ایقاظ لا یخفی ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل او کالاستثناء من المتصل

لما کان غیر معنون بعنوان خاص بل بکل عنوان لم یکن ذاک بعنوان جایز نیست لعن آن در فرد مشکوک می گوییم لعن آن جایز است و هرکسی که لعنش جایز است مؤمن نیست نتیجه گرفته می شود که فرد مشکوک اصلا مؤمن نیست بجهت آنکه لوازمات عقلیه در دلالات لفظیه حجت است فتأمل جیدا.

قوله ایقاظ لا یخفی ان الباقی الخ.

مخفی نماند بر آنکه بیان سابق که جایز نبود تمسک بعام در شبهات مصداقیه در جائی که احراز موضوع ممکن نباشد اثبات آن باصل و اگر ممکن باشد مثل آنکه زید قبلا عادل بوده و فعلا شک در عدالت او داریم استصحاب عدالت او اثبات می کند که زید عادل است تعبدا و یکی از افراد عام می باشد در مخصص منفصل و یا متصل مثل استثناء.

نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء الا الفساق منهم که اگر بعض افراد فساق حاله سابقه فسق دارند و فعلا شک در آن کنیم که باستصحاب فسق او داخل در مخصص می شود تعبدا و اشکال در جائی است که نه حالت سابقه برای عدالت زید است و نه حاله سابقه فسق آیا ممکن است باستصحاب عدم فسق زید داخل در وجوب اکرام علماء باشد چون قبل از آنکه زید وجود پیدا کند نه زید بود و نه فسق او بعد از وجود زید شک در فسق او داریم باستصحاب عدم فسق او موضوع محقق می شود یک جزء آن بالوجدان و جزء دیگر باصل و اثبات این موضوع مرکب در تمام موضوعات مرکبه فقهیه جاری است.

قوله لما کان غیر معنون بعنوان خاص الخ یعنی مخصص استثنائی یا مخصص منفصل عنوان عام را عوض نمی کند

الخاص کان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعی فی غالب الموارد

بیان استصحاب عدم ازلی مثل عدم قرشی و اثبات فرد عام

الا ما شذ ممکنا فبذلک یحکم علیه بحکم العام و ان لم یجز التمسک به بلا کلام ضروره انه قلما لم یوجد عنوان یجری فیه اصل ینقح به انه مما بقی تحته.مثلا اذا شک ان امرأه تکون قرشیه او غیرها فهی و ان کانت اذا وجدت اما قرشیه او غیر قرشیه فلا اصل یحرز به انها قرشیه او غیرها الا ان اصاله عدم تحقق الانتساب بینها و بین القریش تجدی فی تنقیح انها ممن لا تحیض الا الی خمسین لان المرأه التی لا یکون بینها و بین القریش انتساب ایضا باقیه تحت ما دل علی ان المرأه انما تری الحمره الی خمسین و الخارج عن تحته هی القرشیه فتامل تعرف

و همان عنوانی که عام داشته باقی است بخلاف مخصص متصل غیر استثنائی نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء العدول که موضوع اکرام مجرد علماء نیست بلکه علماء عدول می باشند که عنوان عام عوض شده و مقید شده.

قوله الا ما شذ الخ یعنی اکثر موارد تبادل حالتین در مخصص می باشد نظیر عدالت و فسق و غیره بخلاف آنجائی که تبادل ندارد نظیر عجمیت و عربیت که این ها حالتی هستند که غالبا تبادر ندارند و نظیر ما تقدم است در جائی که شک بکنیم که زنی قرشیه است یا غیر قرشی این زن و لو بعد از موجود شدن یا قرشی است یا غیر قرشی است و اصلی که اثبات کند که آن زن قرشی است یا غیر قرشیه است نداریم الا آنکه اصل عدم تحقق انتساب او است بقریش.

و همین اندازه کافی است بر ایما که موضوع شود برای غیر قرشی چون عموم عام که می فرماید ان المرأه انما تری الحمره الی خمسین و آنچه که خارج شده است از این عموم زنی است که نسبت بقریش داشته باشند و این نسبت حالت سابقه دارد و اصل عدم نسبت او است با قریش و از این جهت داخل در عموم می شود و خون دیدن او تا پنجاه سالست و حاصل آنکه قبل از آنی که این زن وجود پیدا کند

نسبت آنهم بقریش نبود و بعد از تحقق خود آن شکی در این نسبت می کنیم و اصل عدم آن نسبت است.

از این جهت این فرد مشکوک داخل در عام می شود که ان المرأه انما تری الحمره الی خمسین و عام در اینجا عنوان خاصی به خود نگرفته و تبدلی در آن نشده کما آنکه گذشت.

اشکال بر استصحاب عدم ازلی و جواب آن

اشکال شده است بر مصنف از بعض اعلام که این استصحاب استصحاب عدم ازلی است و صحیح نیست بجهت آنکه هر مخصص لفظی که پیدا می شود چه متصل باشد و چه منفصل عام را مقید می کند و عنوان عام عوض می شود اگر مخصص امر وجودی باشد عنوان عام مقید بامر عدمی می شود و اگر مخصص امر عدمی باشد عنوان عام مقید بامر وجودی می باشد و در تمام موارد ممکن نیست اثبات آن را یا نفی آن را به اصل مثلا در مخصص مذکور قبلا زنی که متصف است بانها غیر قرشیه خارج شده از عموم عام و استصحاب آن مثبت است که جاری نیست چونکه استصحاب عدم قرشیه بعدم محمولی و لو حالت سابقه دارد ولی اثبات نمی کند که این زن مثلا متصف است بغیر قرشیه مگر باصل مثبت و استصحاب نسبت قرشیه حالت سابقه ندارد چون تحقق نسبت بدون طرفین ممکن نیست.

جواب آنکه اوصاف وجود خارجی آنها محتاج بمحل و موصوف می باشند ولی عدم آنها محتاج بموصوف نمی باشند چون عدم بما هو عدم وصف شیء نمی شود مثلا عدالت و قرشیه در خارج بدون موصوف و بدون محل ممکن نیست قهرا باید مثل زید و امرئه در خارج باشد تا آنها موجود شوند ولی عدم آنها محتاج بموصوف و محل نمی باشد بلکه امر ازلی است که قبل از تحقق خود معدوم بوده و در ما نحن فیه عموم زنی است که نسبت بقریش نداشته باشد تا پنجاه سال خون می بیند و آن زنی که مشکوک است باستصحاب عدم انتساب او بقریش داخل در عموم می شود

و هم و ازاحه ربما یظهر عن بعضهم التمسک بالعمومات فیما اذا شک فی فرد لا من جهه احتمال التخصیص بل من جهه اخری کما اذا شک فی صحه الوضوء او الغسل بمائع مضاف فیستکشف صحته بعموم مثل اوفوا بالنذور فیما اذا وقع متعلقا للنذر بان یقال وجب الاتیان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم و کلما یجب الوفاء به لا محاله یکون صحیحا للقطع بانه لو لا صحته لما وجب الوفاء به و ربما یؤید ذلک بما ورد من صحه الاحرام و الصیام قبل المیقات و فی السفر اذا تعلق بهما النذر کک.

پس آنچه که مانده تحت عام زنی است که نسبت بقریش نداشته باشد نه آن زنی که متصف است بعدم کونها من قریش علی نحو لیس ناقصه فتامل جیدا.

از مواردی که شبهات مصداقی است و باصل احراز موضوع و اثبات آن می شود من جمله روایت معروف المؤمنون عند شروطهم الا ما خالف کتاب اللّه که در این مورد شک در مخالفت کتاب باصل عدم آن اثبات می کنیم این شرط مخالف کتاب نیست و همچنین روایت الصلح جایز الا ما احل حراما او حرم حلالا که شک در این مورد باصل عدم اثبات می کنیم که این صلح جایز است و همچنین حجیت خبر واحد در جائی که شک داشته باشیم که این خبر مخالف کتاب اللّه است یا نه باصل عدم مخالفت حجیت آن خبر را اثبات می کنیم و نظائر آن در فقه زیاد است کما لا یخفی.

قوله وهم و ازاحه الخ ظاهر می شود از بعض از علما که تمسک بعمومات می نمایند در افراد مشکوک در جائی که شبهه نه از جهت تخصیص عام باشد بلکه از جهت دیگری است مثل آنکه شرط موضوع نباشد یا مانع موجود باشد.

مثلا اگر شک کردند در وضوء یا غسل که آیا جایز است به مایعی که مضاف است تمسک بعموم اوفوا بالنذور نمودند در جائی که وضوء و غسل متعلق نذر باشد

و التحقیق ان یقال انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتکفله لاحکام العناوین الثانویه فیما شک من غیر جهه تخصیصها اذا اخذ فی موضوعاتها احد الاحکام المتعلقه بالافعال بعناوینها الاولیه کما هو الحال فی وجوب اطاعه الوالد و الوفاء بالنذر و شبهه فی الامور المباحه او الراجحه ضروره انه معه لا یکاد یتوهم عاقل اذا شک فی رجحان شیء او حلیته جواز التمسک بعموم دلیل وجوب الاطاعه او الوفاء فی رجحانه الا و حلیته.

و بعموم نذر کشف می شود صحت وضوء و غسل بآن مایع مضاف و مدرک این طور قرار دادند که واجب است وضوء به آب مضاف چون وفاء بنذر است و عمل بنذر است و هر کجائی که واجب باشد وفاء بنذر لا محاله آن عمل صحیح است.

چون قطع داریم که اگر صحیح نبود واجب نبود وفاء بآن و برای تأیید مطلب خودشان تمسک کردند به جائی که وارد شده صحت احرام قبل از میقات و صحت روزه در سفر اگر متعلق این ها نذر باشد یعنی بدون نذر قبل از میقات احرام جایز نیست و همچنین روزه در سفر جایز نیست و اگر هرکدام از این ها متعلق نذر شدند صحیح است.

قوله و التحقیق ان یقال الخ مصنف می فرماید جواب آنست که مجالی برای استدلال باین عمومات نیست این عموماتی که متعلق آنها احکام ثانویه می باشد در جائی که شک کنیم و شک یا از غیر جهت تخصیص باشد بلکه از جهت نبودن شرط یا وجود مانع و چون در موضوعات این احکام ثانویه اخذ شده اند افعال بعناوین اولیه آنها کما اینکه در وجوب اطاعت والدین و وفاء بنذر و شبه آنها که عهد و یمین باشد اخذ شده است در موضوعات آنها مباح بودن موضوع در اطاعت والدین و راجح بودن موضوع شرعا در متعلق نذر یا شبه نذر و حاصل آنکه احکام شرعیه

نعم لا بأس بالتمسک به فی جوازه بعد احراز التمکن منه و القدره علیه فیما لم یؤخذ فی موضوعاتها حکم اصلا فاذا شک فی جوازه صح التمسک موضوعات آنها دو قسم است.

یک قسم آنها احکام اولیه است بر عناوین اولیه نظیر ماء و خبز و خمر و تمر و غیره.

قسم دوم عناوین ثانویه است که موضوعات آنها از اول باید مقترن بمانع نباشد نظیر اطاعت والدین در جائی واجب است که فعل حرام نباشد بعناوین اولیه و همچنین نذر و شبه آن در جائی صحیح است که بعناوین اولیه راجح باشد شرعا و اگر جائی از اول رجحانی ندارد اصلا موضوع نذر واقع نمی شود.

و همچنین اطاعت والدین در جائی واجب می شود که موضوع آن فی حد نفسه جایز باشد شرعا و اگر حرام شد مثل آنکه پدر امر کند به فرزند خود که ترک نماز واجب کن در این موارد و اطاعت والدین واجب نیست و ضروری است اگر شک کردیم که اگر موضوعی راجح است شرعا یا نه متعلق نذر واقع نمی شود و تمسک بعموم اوفوا بالنذر صحیح نیست و همچنین اگر شک کردیم که آیا شرعا جایز است این عمل تا تمسک بعموم اطاعت والدین کنیم یا نه در این موارد تمسک بعموم جایز نیست چون از اول احراز نشده و معلوم نشده است که این فعل راجح است شرعا تا متعلق نذر واقع شود یا نه و همچنین شک در اطاعت والدین کما لا یخفی و کرارا گذشت قبلا که هیچ حکمی اثبات موضوع خودش را نمی نماید و احراز موضوع و اثبات آن بدلیل دیگری باید ثابت شود تا تمسک بعموم بنمائیم.

قوله نعم لا بأس بالتمسک به الخ بله اگر متعلق نذر و موضوع آن راجح بودن شرطش نباشد و همچنین اطاعت

بعموم دلیلها فی الحکم بجوازها و اذا کانت محکومه بعناوینها الاولیه بغیر حکمها بعناوینها الثانویه وقع المزاحمه بین المقتضیین و یؤثر الاقوی منهما لو کان فی البین و الا لم یؤثر احدهما و إلا لزم الترجیح بلا مرجح فلیحکم علیه حینئذ بحکم آخر کالاباحه اذا کان احدهما مقتضیا للوجوب و الآخر للحرمه مثلا.

بر سه طریق روزه نذر در سفر و احرام قبل از میقات صحیح است

و اما صحه الصوم فی السفر بنذره فیه بناء علی عدم صحته فیه بدونه و کذا الاحرام قبل المیقات فانما هو لدلیل خاص کاشف عن رجحانهما ذاتا فی السفر و قبل المیقات و انما لم یأمر بهما استحبابا او وجوبا لمانع یرتفع مع النذر.

و اما لصیرورتهما راجحین بتعلق النذر بهما بعد ما لم یکونا کذلک کما ربما یدل علیه ما فی الخبر من کون الاحرام قبل المیقات کالصلاه قبل الوقت.

والدین جایز بودن شرطش نباشد در این موارد بعد از آنی که احراز کردیم که قدرت بر امتثال آنها داریم اگر شک در جواز کردیم تمسک بعموم می کنیم و در این موارد اگر احکام اولیه این موضوعات باحکام ثانویه مزاحمتی پیدا شد بین آنها هرکدام از مقتضیین مقتضی حکم اولی یا حکم ثانوی اگر اقوی شد آن مقتضی مقدم است اگر مقتضی در هر دو باشد و اگر یکی از آنها مقتضی دارد آن مقدم است و اگر هیچ کدام مقتضی ندارند یا مقتضیین هر دو مقابل یکدیگرند و اقوی در بین نباشد حکم به اباحه می کنیم چون حکم به یکی از آنها ترجیح بلا مرجح است کما لا یخفی.

قوله و اما صحه الصوم فی السفر بنذره الخ اما صحیح بودن روزه در مسافرت که اگر نذر بکند در مسافرت که روزه بگیرد صحیح است و اگر نذر نکند باطل است.

بنا بر اینکه روزه در سفر بدون نذر باطل باشد و همچنین احرام قبل از میقات

لا یقال لا یجدی صیرورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما ضروره کون وجوب الوفاء توصلیا لا یعتبر فی سقوطه الا الاتیان بالمنذور بأی داع کان.

فانه یقال عبادیتهما انما تکون لاجل کشف دلیل صحتهما عن عروض عنوان راجح علیهما ملازم لتعلق النذر بهما هذا.

بدون نذر باطل است و در نذر صحیح است این موارد بسه طریق صحیح است اول برای دلیل خاصی است که کشف می کند از رجحان این ها در سفر و قبل از میقات و ذاتا روزه در سفر یا احرام قبل از میقات رجحان شرعی دارند و لکن از طرف دیگر مقترن بمانع می باشد که اگر این مانع وجود نداشت استحباب آنها یا وجوب آنها مطلق بود و بواسطهٔ نذر موانع آنها برداشته می شود.

دوم آنکه راجح بودن متعلق نذر بواسطهٔ نذر پیدا می شود و لو قبل از نذر راجح نباشد کما آنکه دلالت بر این مطلب می کند آن چیزی که می فرماید احرام قبل از میقات مثل صلاه قبل از وقت است یعنی باطل است.

قوله لا یقال لا یجدی صیرورتهما الخ اشکال بر این مطلب ما نشود که مثل احرام قبل از میقات و روزه در سفر به واسطه نذر آنها راجح می شوند و عبادی می شوند ولی وفاء بنذر توصلی است نه عبادی و سقوط منذور و آن فعلی که متعلق نذر است به هر قصدی که مکلف بیاورد نذرش ساقط است.

فانه یقال جواب آنکه عبادیت صوم در سفر و احرام قبل از میقات بجهت کشف کردن دلیلی است که دلالت بر صحت آن می نماید و در وقت نذر عنوان راجحی بر آنها مترتب می شود و این عنوان ملازم متعلق نذر آنها است کما آنکه در عبادت مکروه گذشت در باب اجتماع امر و نهی طریق سوم آنکه قائل بتخصیص بشویم که مصنف بیان می کند.

لو لم نقل بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرجحان فی متعلق النذر بهذا الدلیل و الا امکن ان یقال بکفایه الرجحان الطاری علیهما من قبل النذر فی عبادیتهما بعد تعلق النذر باتیانهما عبادیا و متقربا بهما منه تعالی فانه و ان لم یتمکن من اتیانهما کذلک قبله الا انه یتمکن منه بعده و لا یعتبر فی صحه النذر الا التمکن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جیدا.

بقی شیء و هو انه هل یجوز التمسک باصاله عدم التخصیص فی احراز

قوله لو لم نقل بتخصیص الخ.

این مطلبی که بیان نمودیم در جائی است که قائل بشویم که متعلق نذر قبل از نذر باید راجح باشد و اما اگر تخصیص دادیم و قائل شدیم به اینکه لازم نیست رجحان متعلق نذر قبل از حکم محقق باشد بلکه رجحان نذر که عارض می شود بر موضوع به واسطه نذر مانعی ندارد که بعد از تعلق نذر به آنها،موضوع نذر عبادی می شود و متقربا الی اللّه قرار داده می شود و لو قبل از آنکه نذری به آنها تعلق بگیرد رجحانی ندارد و صحیح نیست آنها را بیاوریم الا آنکه بعد از آنی که نذر متعلق به آنها باشد متمکن است مکلف که آن عمل را که راجح است بیاورد و معتبر نیست در صحت نذر الا تمکن از وفاء بنذر و لو متمکن بودن مکلف بعد از صیغه نذر پیدا شود فتأمل جیدا.

مخفی نماند بر آنکه اشکال بر آنکه متعلق نذر و موضوع آن باید قبل از نذر راجح باشد این اشکال بحال خود باقی است و رجحان موضوع به واسطه نذر و صیغه آن دور واضح است مگر آنکه بگوئیم احرام قبل از میقات و روزه در سفر این دو نذر در آنها لازم نیست که راجح باشد کما در جواب قسم آخر مصنف می باشد.

قوله بقی شیء و هو انه الخ.

در این باقیمانده آنست که آیا جایز است تمسک باصاله العموم و عدم تخصیص

عدم کون ما شک فی انه من مصادیق العام مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه مصداقا له مثل ما اذا علم ان زیدا یحرم اکرامه و شک فی انه عالم فیحکم علیه باصاله عدم تخصیص اکرم العلماء انه لیس بعالم بحیث یحکم علیه بسائر ما لغیر العالم من الاحکام فیه اشکال لاحتمال اختصاص حجیتها بما اذا شک فی کون فرد العام محکوما بحکمه کما هو قضیه عمومه و المثبت من الاصول اللفظیه و ان کان حجه الا انه لا بد من الاقتصار علی ما یساعد علیه الدلیل و لا دلیل هاهنا الا السیره و بناء العقلاء و لم یعلم استقرار بنائهم علی ذلک فلا تغفل.

آن فردی که شک داریم آیا از مصادیق عام است یا نه به اینکه علم داریم که از حکم عام خارج است مصداقا مثلا می دانیم که زید حرام است اکرام آن و شک داریم که آیا عالم است و تخصیص خورده است از اکرام العلماء یا آنکه عالم نیست و جاهل است و تخصص است و در این موارد آنچه که احکام از برای غیر عالم است بر او مترتب شود در این تمسک بعام اشکال است بجهت آنکه احتمال دارد اختصاص داشته باشد حجیت اصالت العموم در فردی که شک در مراد مولا باشد تمسک به اصالت العموم می نماییم.

و آنچه که ثابت است از اصول لفظیه اگرچه لوازمات آنها حجت است لوازمات عقلیه و عرفیه بخلاف اصول عملیه که لوازمات عقلیه و عرفیهٔ آنها حجیت ندارد ولی در اصول لفظیه ما باید اقتصار کنیم برآن مقداری که حجیت عقلا برآن است و استقرار آنها بر آنست و آن حجیت در جائی است که شک در مراد متکلم داشته باشیم و بعد از آنی که مراد معلوم است در غیر این موارد یقین نداریم که بنای عقلاء در آن باشد فلا تغفل.

تمسک بعام قبل از فحص مخصص جایز نیست

فصل هل یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فیه خلاف و ربما نفی الخلاف عن عدم جوازه بل ادعی الاجماع علیه و الذی ینبغی ان یکون محل الکلام فی المقام انه هل یکون اصاله العموم متبعه مطلقا او بعد الفحص عن المخصص و الیاس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فی الجمله من باب الظن النوعی للمشافه و غیره ما لم یعلم بتخصیصه تفصیلا و لم یکن من اطراف ما علم تخصیصه اجمالا.

و علیه فلا مجال لغیر واحد مما استدل به علی عدم جواز الاستدلال به قبل الفحص و الیأس.

قوله فصل هل یجوز العمل بالعام الخ.

در این فصل بیان می شود عمل بعموم عام جایز است قبل از فحص بالمخصص یا نه بعضی ها نفی خلاف کرده اند بر اینکه جایز نیست عمل بعموم عام قبل از فحص بلکه بعض دیگری ادعای اجماع نموده اند بر این مطلب و آنچه که سزاوار است که محل کلام باشد در مقام آنست که آیا جایز است عمل بعموم عام و اصالت العموم متبع است مطلقا حتی قبل از فحص که لازم نباشد فحص از مخصص عام یا نه یا آنکه اصالت عموم بعد از فحص از مخصص حجت است و بعد از آنی که مأیوس بشویم از مخصص این بحث بعد از آنست که فارغ باشیم از اعتبار اصالت العموم حجیت آن من باب ظن نوعی است یا شخصی یا من باب مشافهه یا غیر مشافهه که بحث آن خواهد آمد از طرف دیگر اصالت العموم در جائی که علم داریم تفصیلا یا اجمالا بمخصص در این موارد بلا اشکال حجیت ندارد کما لا یخفی.

قوله و علیه فلا مجال لغیر واحد الخ.

این کلام رد است برای کسانی که قائلند که اصول لفظیه مثل اصالت العموم و اصالت الاطلاق و اصالت الحقیقه حجیت این ها من باب ظن شخصی هستند و ظن

فالتحقیق عدم جواز التمسک به قبل الفحص فیما اذا کان فی معرض التخصیص کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السنه و ذلک لاجل انه لو لا القطع باستقرار سیره العقلاء علی عدم العمل به قبله فلا أقل من الشک کیف و قد ادعی الاجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه و هو کاف فی عدم الجواز کما لا یخفی.

شخصی حاصل نمی شود مگر بعد از فحص،ما جواب دادیم که الفاظ حجیت آنها من باب ظن نوعی است نه ظن شخصی.

و همچنین جواب است برای کسانی که قائلند که عمومات بلکه مطلق ظواهر الفاظ چه ظاهر از خبر باشد یا از ظاهر آیات قرآنی تمام آنها مختص است به مشافهین در آن زمان و به کسانی که مخاطب واقع می شدند و حجیت آنها برای ما من باب ظن مطلق است و این ظن مطلق بعد از فحص و یأس از مخصص است این معنی را نسبت بمحقق مرحوم میرزا قمی داده اند.

و همچنین جواب است برای کسانی که قائلند که اصالت العموم در اطراف علم اجمالی حجیت ندارد مگر بعد از فحص از مخصص و هریک از این ها در محل خودش خواهد آمد و ادله ای که بیان نمودند برای فحص از مخصص بعض از اعلام نقل نموده اند قریب سیزده وجه می شود کما لا یخفی.

قوله فالتحقیق عدم جواز التمسک به الخ.

تحقیق در مطلب آنست که جایز نیست تمسک بعام قبل از فحص از مخصص منفصل در جائی که عام در معرض تخصیص باشد کما آنکه در عمومات کتاب و سنت همین طور است.

دلیل بر این مطلب آنست که قطع و یقین داریم که سیرۀ عقلا بر آنست که در این طور موارد عمل بعام نمی کند و لا اقل شک در این عمل سبب می شود که ما تمسک بعام نکنیم

و اما اذا لم یکن العام کذلک کما هو الحال فی غالب العمومات الواقعه فی السنه اهل المحاورات فلا شبهه فی ان السیره علی العمل به بلا فحص عن مخصص.

و قد ظهر لک بذلک ان مقدار الفحص اللازم ما به یخرج عن العرضیه له کما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التی استدل بها من العلم الاجمالی به او حصول الظن بما هو التکلیف او غیر ذلک رعایتها فیختلف مقداره بحسبها.

و حال آنکه ادعای اجماع شده است که جایز نیست تمسک بعام قبل از فحص بلکه نفی خلاف نموده اند و همین ادعای اجماع و نفی خلاف کافی است در اینکه جایز نباشد تمسک بعام چون این ها سبب شک ما می شود در بنای عقلاء و بنای عقلاء در جائی حجت است که احراز کنیم و بدانیم که آن بنا در آن مورد می باشد و اگر در بعضی موارد شک کردیم که آیا بنای عقلا در اینجا هست یا نه شک در بنای عقلا کافی است که بگوئیم این بناء حجیت ندارد کما لا یخفی.

قوله و اما اذا لم یکن العام کذلک الخ.

و اما اگر عام در معرض تخصیص نباشد کما آنکه غالب عموماتی که واقع است در لسان اهل محاورات و اهل عالم که عمومات آنها در معرض مخصص نیست در این موارد شبهه ای نیست که سیرۀ عقلاء بر عمل بعام است و محتاج بفحص به مخصص نیست کما لا یخفی.

قوله و قد ظهر لک بذلک الخ:

و از بیان ما ظاهر شد برای تو که مقدار فحصی که لازم است آن اندازه فحص لازم است که عام خارج بشود از معرض تخصیص یعنی بقدری تفحص کنیم که احتمال عقلائی بمخصص نرود و فحص در مخصص مختلف می شود

ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان و لم يصل بل حاله حال احتمال قرينه المجاز و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها كما لا يخفى.

باختلاف دليل فحص و اما اگر علم اجمالى بر مخصصات و مقيدات نداشتيم ما هرآينه تمسک بعام و تمسک باطلاقات می نموديم نظير اطلاقات و عمومات غير احكام شرعيه كه خود مصنف بيان نمود و اين علم اجمالى سبب می شود كه ما تفحص كنيم از مخصصات و مقيدات و حق همين است و بعد از تفحص در آنجاهائى كه مظان مخصص و مقيد است اين علم اجمالى ما منحل می شود و از اول علم اجمالى ما بين اقل و اكثر است و بعد از رجوع بمخصصات و مقيدات آن علم اجمالى منحل می شود و باقى ديگر از اطراف علم اجمالى خارج است كما آنكه در تمام موارد اقل و اكثر همين است و اشكال بر اينكه علم اجمالى باقى است جواب آن در مطولات داده شده است فراجع.

و اما اگر دليل فحص ما حصول ظن شخصى باشد تفحص لازم است تا آن اندازه اى كه حصول ظن شخصى بشود و همچنين نسبت به كسانى كه قائلند ظهورات و خطابات قرآنى مخصوص است به مشافهين و كسانى كه در زمان خطاب موجود بودند در محل تخاطب پس مقدار تفحص مختلف می شود به واسطه دليل فحص كما لا يخفى.

قوله ثم ان الظاهر الخ:

ظاهر آنست كه لازم نيست تفحص كردن از مخصص متصل و آن بحثى كه داشتيم كه لازم است تفحص در مخصص منفصل بود و در مخصص متصل حال آن حال قرينه مجاز می باشد مثلا اگر مولا فرمود رأيت اسدا لازم نيست تفحص كنيم كه شايد قرينۀ متصلۀ يرمى در كلام بوده و بما نرسيده پس بايد تفحص كنيم و اين معنى كه لازم نيست تفحص در مخصص متصل و در قرينۀ مجاز اتفاق كلمات

ایقاظ لا یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینه فی الاصول العملیه حیث إنّه هاهنا عما یزاحم الحجیه بخلافه هناک فانه بدونه لا حجه ضروره ان العقل بدونه یستقل باستحقاق المؤاخذه علی المخالفه فلا یکون العقاب بدونه بلا بیان و المؤاخذه علیها من غیر برهان و النقل و ان دل علی البراءه او الاستحباب فی موردهما مطلقا الا ان الاجماع بقسمیه علی تقییده به فافهم.

علماء است بر این مطلب و لو قبل از فحص باشد عمل بعموم عام می نماییم.

مخفی نماند اتفاق علماء در این معنی حجیت ندارد مخصوصا مسئله اصولی مگر آنکه برگردد این اتفاق بر سیرهٔ اهل لسان و اهل لغت و علماء هم اظهر مصادیق اهل لسان می باشند کما لا یخفی.

قوله ایقاظ لا یذهب علیک الخ:

مخفی نماند فرق بین فحص از مخصص منفصل در اینجا و فحص در اصول عملیه فرق آنها آنست که فحص از مخصص فحص از مزاحم و مانع حجت است باین معنی که مقتضی بر عموم عام موجود است و فحص از مخصص بر آنست که آیا مزاحم و مانعی که اظهر از عام باشد آیا وجود دارد یا نه بخلاف اصول عملیه که بدون فحص مقتضی بتمامه وجود ندارد اما دلیل عقلی برائت قبل از فحص عقل حکم می کند باستحقاق مؤاخذه بر مخالفت مولا و عقاب بدون فحص بلا بیان نیست بلکه عقاب با بیان است و مؤاخذه بر مخالفت با برهان می باشد.

حاصل آنکه عقل حکم می کند که بدون تفحص از دلیل جایز نیست برائت و اما ادله نقلیه برای برائت و استصحاب که در محل خودش ان شاءالله تعالی می آید مورد برائت و استصحاب اگرچه مطلق است الا آنکه اجماع داریم بدو قسم آن اجماع منقول و اجماع محصل بر لزوم فحص و اجماع مقید می کند ادلهٔ برائت

خطابات شفاهیه آیا شامل غائبین می شود یا نه

فصل هل الخطابات الشفاهیه مثل یا ایها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب او تعم غیره من الغائبین بل المعدومین فیه خلاف و لا بد قبل الخوض فی تحقیق المقام من بیان ما یمکن ان یکون محلا للنقض و الابرام بین الاعلام.

فاعلم انه یمکن ان یکون النزاع فی ان التکلیف المتکفل له الخطاب هل یصح تعلقه بالمعدومین کما صح تعلقه بالموجودین ام لا او فی صحه المخاطبه معهم بل مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب او بنفس توجیه الکلام الیهم و عدم صحتها او فی عموم الالفاظ الواقعه عقیب اداه الخطاب للغائبین بل المعدومین و عدم عمومها لهما بقرینه تلک الاداه و لا یخفی ان النزاع علی الوجهین الاولین یکون عقلیا و علی الوجه الاخیر لغویا.

و استصحاب را فافهم.

مخفی نماند همان علم اجمالی که در بابت مخصص منفصل بیان نمودیم همان علم اجمالی اقل و اکثر در بابت اصول عملیه جاری است چون بعد از آنی که علم داریم بواجبات شرعیه اجمالا و بمحرمات جایز نیست برائت مگر آنجائی که علم اجمالی منحل شود همچنانی که در بابت فحص از مخصص منفصل بیان نمودیم ایضا و ممکن است دلیل تقیید آیات و اخباری باشد که دال است بر وجوب تفقّه کما آنکه ان شاءالله تعالی می آید در محل خودش.

قوله فصل هل الخطابات الشفاهیه الخ:

در این فصل بیان می شود خطاباتی که در قرآن هست مثل «یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» و ظاهرا یا ایها المؤمنون در قرآن نداشته باشیم که مصنف بیان می کند آیا این خطابات مختص است به کسانی که حاضرند در مجلس تخاطب در زمان پیغمبر صلوات اللّه علیه و آله

اذا عرفت هذا فلا ریب فی عدم صحه تکلیف المعدوم عقلا بمعنی بعثه او زجره فعلا ضروره انه بهذا المعنی یستلزم الطلب منه حقیقه و لا یکاد یکون الطلب کذلک الا من الموجود ضروره نعم هو بمعنی مجرد انشاء الطلب یا عام است و شامل حال کسانی که غایب از آن مجلس می باشند می شود بلکه شامل معدومین هم می شود یا نه در این مسئله خلاف است بین علماء و لا بد قبل از آنکه وارد در تحقیق مقام بشویم لازم است ما بیان کنیم آنچه را که ممکن است محل نقض و ابرام و محل بحث بین علماء باشد پس می گوییم محل نزاع در تکلیفی که در بردارد خطاب را مثل «یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ نٰاراً» امثال این ها آیا صحیح است متعلق باشد این خطابات بمعدومین و کسانی که موجود نیستند عین همان خطابی که متعلق است بموجودین یا صحیح نیست این وجه اول.

وجه دوم خطاب بمعدومین و بغائبین آیا صحیح است به الفاظی که وضع شده است از برای خطاب نظیر یا ایها المؤمنون و قوا انفسکم که ذکر شد یا آنکه توجه بدهیم کلام را به آنها بدون ادات خطاب مثل آنکه در قرآن وارد شده است و للّه علی الناس حج البیت که آیا باین نحوه توجیه کلام صحیح است بغائبین و معدومین یا نه

وجه سوم آنکه الفاظی که واقع است عقب ادات خطاب مثل الذین آمنوا بدون یاء خطاب آیا شامل غائبین و معدومین می شود یا نمی شود که موضوع له آن الفاظ عام باشد یا بخصوص حاضرین در مجلس تخاطب به قرینه ادات خطاب،مخفی نماند نزاع در دو وجه اول نزاع عقلی است که آیا عقلا جایز است خطاب بمعدومین یا نه بخلاف قسم سوم که نزاع برگشت آن به لغوی است که آیا در لغت این الفاظ وضعشان عام است یا خاص مخفی نماند ثمرهٔ این بحث می آید کما لا یخفی.

قوله اذا عرفت هذا فلا ریب الخ بعد از آنی که بیان نمودیم که خطاب سه قسمت تصویر دارد شکی نیست که

بلا بعث و لا زجر لا استحاله فیه اصلا فان الانشاء خفیف المئونه فالحکیم تبارک و تعالی ینشأ علی وفق الحکمه و المصلحه طلب شیء قانونا من الموجود و المعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه الی انشاء آخر فتدبر.

و نظیره من غیر الطلب انشاء التملیک فی الوقف علی البطون فان صحیح نیست خطاب بمکلف معدوم عقلا باین معنی که کسی که وجود ندارد بعث و زجر فعلی داشته باشد بجهت آنکه ضروری است تکلیف فعلی مستلزم است طلب بکنی از مکلف آن فعل را و طلب حقیقی ممکن نیست مگر شخصی که موجود باشد بلکه اگر مکلف موجود حاضر هم باشد ولی التفات ندارد آنهم محال است ضروره.

بله تکلیف بمعنی مجرد انشاء طلب و طلب انشائی بلا بعث و لا زجر حقیقتا علی نحو شرط متأخر که گذشت محال نیست در حق معدوم بجهتی که کرارا گذشته است طلب انشائی خفیف المئونه است پس حکیم تبارک و تعالی انشاء می کند طلب انشائی را بر آنچه که موافق حکمت و مصلحت است و این طلب انشائی قانون کلی می شود برای موجودین از مکلفین و معدومین در حین خطاب و آن مکلفین که که موجودند بعد از آنی که واجد شرایط تکلیف باشند و فاقد موانع در این حال برای آن موجودند این تکلیف فعلی می شود و برای معدومین بتدریج هروقت واجد شرایط تکلیف شدند و موانعی پیش نیامد بر آنها تکلیف فعلی خواهد شد آینده بدون آنکه احتیاج به انشاء دیگری داشته باشیم و به یک انشاء واحد شامل حال مکلفین موجودین و معدومین خواهد شد فتدبر.

قوله و نظیره من غیر الطلب الخ:

نظیر همین طلب انشائی است انشاء تملیک از واقف در وقف بر بطون فعلی

المعدوم منهم یصیر مالکا للعین الموقوفه بعد وجوده بانشائه و یتلقی لها من الواقف بعقده فیؤثر فی حق الموجود منهم الملکیه الفعلیه و لا یؤثر فی حق المعدوم فعلا الا استعدادها لان تصیر ملکا له بعد وجوده هذا اذا انشأ الطلب مطلقا.

و اما اذا انشأ مقیدا بوجود المکلف و وجدانه الشرائط فامکانه بمکان من الامکان.

و کذلک لا ریب فی عدم صحه خطاب المعدوم بل الغائب حقیقه و عدم امکانه ضروره عدم تحقق توجیه الکلام نحو الغیر حقیقه الا اذا کان موجودا و آینده که آن بطون که فعلا وجود ندارند بتدریج مالک می شوند عین موقوفه را بعد از وجود آنها بانشاء واقف مثلا واقف می گوید وقفت داری علی اولادی و اولاد اولادی الی یوم القیمه.

در این موارد یک انشاء از طرف واقف بیشتر نیست و اولادهائی که بعد پیدا می شوند آن عین را تصرف می کنند از طرف خود واقف نه آنکه انشاء از طرف پدران آنها به آنها رسیده باشد پس اثر می کند این تملیک انشاء در موجودین موقوف علیهم که فعلیت در حق آنها پیدا می شود و در حق معدومین از موقوف علیهم عین موقوفه استعداد پیدا می کند که آینده ملک معدومین شود بعد از وجود آنها این مطلبی را که بیان نمودیم در جائی است که مولا طلب انشائی کند طلب مطلق.

و اما اگر طلب انشائی را مقید کرد بوجود مکلفین و دارا بودن آنها شرایط تکلیف را در این موارد اشکالی نیست که این قسم از تکلیف مانعی ندارد مثلا بفرماید یجب الصلاه للعاقل البالغ العالم و نظائر آنکه هر مکلفی واجد این شرایط شد تکلیف برای او فعلی است کما لا یخفی.

قوله و کذلک لا ریب فی عدم الخ:

و همچنین در قسم دوم از اقسام متعلق خطاب صحیح نیست خطاب معدوم

و کان بحیث یتوجه الکلام و یلتفت الیه.

ادوات نداء و استفهام و تمنی و غیره وضع شدن برای طلب ایقاعی

و منه قد انقدح ان ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو کانت موضوعه للخطاب الحقیقی لا وجب استعماله فیه تخصیص ما یقع فی تلوه بالحاضرین کما ان قضیه اراده العموم منه لغیرهم استعماله فی غیره.

لکن الظاهر ان مثل ادوات النداء لم یکن موضوعا لذلک بل للخطاب الایقاعی الانشائی فالمتکلم ربما یوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل یا کوکبا ما کان اقصر عمره او شوقا و نحو ذلک کما یوقعه مخاطبا لمن یناديه حقیقه فلا یوجب استعماله فی معناه الحقیقی حینئذ التخصیص بمن یصح مخاطبته.

نعم لا یبعد دعوی الظهور انصرافا فی الخطاب الحقیقی کما هو الحال فی حروف الاستفهام و الترجی و التمنی و غیرها علی ما حققناه فی بعض المباحث السابقه من کونها موضوعه للایقاع منها بدواع مختلفه مع ظهورها فی الواقعی منها انصرافا اذا لم یکن هناک ما یمنع عنه کما یمکن دعوی وجوده غالبا فی کلام الشارع.

بلکه خطاب غایب بلکه ما بیان نمودیم شخص حاضری که التفات ندارد خطاب به او نظیر خطاب بحجر و بی فایده است و ممکن نیست بجهت آنکه ضروری است که تحقق پیدا نمی کند خطاب فعلی شخص مگر آنکه موجود باشد و ملتفت باشد به قسمی که التفات بکلام مولا پیدا کند و شخص غیر ملتفت ممکن نیست توجیه کلام و خطاب به آن فضلا از آنکه آن شخص غایب باشد بلکه معدوم کما لا یخفی.

قوله و منه قد انقدح انما وضع للخطاب الخ:

از بیانات سابق ما معلوم شد آن کلماتی که وضعشان برای خطاب است مثل ادوات نداء یا ایها الذین آمنوا و یا ایها الذین اگر این الفاظ وضع شده باشد برای خطاب حقیقی

لازمۀ آن آنست که متعلق آنها را مثل الذین یا الناس تخصیص بدهیم بحاضرین چون ادات بنابراین بیان وضع شده است برای خطاب حقیقی پس متعلق آنها هم تخصیص می خورد و شامل غائبین و معدومین نمی شود کما آنکه اگر ارادۀ عموم نمودیم از ادوات ندا و خصوص خطاب حقیقی موضوع له آنها نباشد در این حال شامل هم غائبین و معدومین می شود.

و حاصل آنکه اگر خطاب را حقیقی گرفتیم متعلق حروف نداء قهرا تخصیص می خورد بحاضرین و اگر ادوات نداء را عموم گرفتیم نه خطاب حقیقی در این حال شامل همه می شود لکن ظاهر آنست که مثل ادوات نداء این ها وضعشان برای خطاب حقیقی نیست بلکه وضع شده اند برای خطاب ایقاعی انشائی.

از این جهت است که بعضی موارد متکلم انشاء می کند این ها را و خطاب به آنها می کند ولی داعی آن تحسر و تأسف و حزن است مثل

یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذا تکون کواکب الاسحار

یا شوقا باشد مثل ایّا من لست انساه و امثال این ها کما اینکه بعض موارد متکلم ایقاع انشائی می کند بطلب حقیقی.

پس بنابراین معنی سبب نمی شود استعمال این ادات را در معنی حقیقی و موضوع له آنها خطاب حقیقی باشد بله بعید نیست ادعای ظهور کنیم ظهور انصرافی در خطاب حقیقی یعنی اگر جهات دیگر معلوم نیست حمل بر خطاب حقیقی می شود کما اینکه حال در حروف استفهام و ترجی و تمنی و غیر از این ها مثل عرض و تخصیص این ها هم تماما وضعشان برای انشاء ایقاعی است به دواعی مختلفه کما آنکه ما تحقیق کردیم این مطلب را در مباحث سابقه در جلد اول فراجع.

من باب مثل شخصی یک کیلو برنج می خرد ممکن است داعی و غرض آن برای خود باشد ممکن است برای غیر باشد هدیه ممکن است برای امتحان سنگ بایع باشد و غیر این ها که دواعی مختلف است همین قسم طلب انشائی است یک

ضروره وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل یا أیها الناس اتقوا و یا أیها المؤمنون بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا ارتیاب.

و یشهد لما ذکرنا صحه النداء بالادوات مع اراده العموم من العام الواقع تلوها بلا عنایه و لا للتنزیل و العلاقه رعایه.

انشاء است ولی بدواعی مختلفه-و ادوات نداء و استفهام و غیره بهمین قسم می باشد اگر مانعی در بین نباشد ظهور انصرافی دارد در طلب حقیقی کما آنکه گذشت و این دعوا غالبا در کلام شارع مقدس وجود دارد یعنی حمل آنها را بر طلب حقیقی ممکن نیست مثل استفهام و غیره.

قوله ضروره وضوح عدم الخ این مطلبی را که بیان نمودیم ضروری و واضح است که اختصاص ندارد مثل یا ایها الناس اتقوا و یا ایها المؤمنون به کسانی که حاضر در مجلس خطاب باشند و اگر مختص به آنها باشد لازم است خطاب دیگری برای کسانی که خارج از مسجد بودند و کیف به آنکه اصلا وجود نداشته باشند پس معلوم می شود که خطاب بحاضرین و غائبین بلکه بمعدومین علی نحو حقیقت است بآن بیانی که گذشت.

قوله و یشهد لما ذکرنا الخ.

و شهادت بر این مطلب ما می دهد که صحیح است ندا باین ادوات با ارادۀ عموم متعلق آنها که مثل دو مثال قبلی که الناس و المؤمنون باشد موجودین و غائبین و معدومین می شود بدون اینکه رعایت مجازی بشود و نه آنکه تنزیل کنیم غائب و معدومین از مکلفین را به منزلۀ موجود از مکلفین و نه علاقه بین معنی حقیقی و مجازی باشد تا مجاز شود.

و توهم کونه ارتکازیا یدفعه عدم العلم به مع الالتفات الیه و التفتیش عن حاله مع حصول العلم به بذلک و الا فمن أین یعلم بثبوته کذلک کما هو واضح.

و ان أبیت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقیقی فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهیه بأدوات الخطاب او بنفس توجیه الکلام بدون الأداه کغیرها بالمشافهین فیما لم یکن هناک قرینه علی التعمیم.

قوله و توهم کونه ارتکازیا.

اگر کسی اشکال کند در این مورد که تنزیل یا علاقه بین معنی حقیقی و مجازی این معنی ارتکازی عقلاء است بین کلمات و محتاج به بیان نیست دفع می کند این اشکال را که در حال التفات باین معنی آن تنزیل و علاقه در ذهن نمی آید حتی با تفتیش در این معنی باز در ذهن نمی آید که اگر این معنی مجازی ارتکازی بود باید در حال التفات و تفتیش در ذهن بیاید و چون در حال تفتیش در ذهن نمی آید معلوم می شود حقیقت است استعمال و مجاز نیست کما اینکه این مطلب واضح است.

قوله و ان ابیت الا ان وضع الادوات الخ.

اگر ابا و امتناع نمودید که وضع حروف ندا و استفهام و غیره این ها برای خطاب طلب حقیقی است نه خطاب انشائی در این مورد چاره ای ما نداریم که ملتزم بشویم که این ادوات در وقتی حمل در خطاب حقیقی می شود که قرینه در بین نباشد.

و اما در موردی که قرینهٔ در بین باشد مثل خطابات الهیه چه بادوات خطاب باشد مثل یا ایها الناس و یا ایها المؤمنون یا بغیر ادات خطاب باشد مثل للّه علی الناس حج البیت این خطابات مثل سایر خطابات ملوکانه می باشد که جعل آنها

و توهم الصحه التزام التعمیم فی خطاباته تعالی لغیر الموجودین فضلا عن الغائبین لاحاطته بالموجود فی الحال و الموجود فی الاستقبال فاسد ضروره ان احاطته لا توجب صلاحیه المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحه المخاطبه معهما لقصورهما لا یوجب نقصا فی ناحیته تعالی کما لا یخفی کما ان خطابه اللفظی لکونه تدریجیا و متصرم الوجود کان قاصرا عن ان یکون موجها نحو غیر من کان بمسمع منه ضروره.

شامل موجودین مکلفین که حاضر در مجلس خطابند و غائبین و معدومین شامل حال تمام آنها می شود با قرینه و این قانون در بین عقلا و احکامی که جعل می شود بین آنها و سلاطین آنها مسلم است و هرروزی برای یک دستهٔ مکلفین حکمی جعل نمی کند کما لا یخفی.

قوله و توهم الصحه الالتزام الخ.

بعضیها قائلند که خطاب کتاب مثل یا ایها الذین آمنوا عام است حتی معدومین را می گیرد فضلا از آنی که غایب از مجلس خطاب باشند دلیل آنها آنست که خدای تعالی علم او احاطه دارد به کسانی که حاضرند و غائبند و معدومند که بعدا پیدا می شوند در استقبال این مدرک را مصنف می فرماید فاسد است و صحیح نیست به واسطه آنکه ضروری است احاطهٔ علم خدا سبب نمی شود که معدوم بلکه غایب مورد خطاب واقع شوند و خطاب آنها صحیح باشد بجهت قصور از طرف کسی که در مجلس حاضر خطاب نیست چه غایب باشد و چه معدوم و قصور آنها سبب نمی شود نقصانی در ناحیهٔ علم خدای تعالی.

کما آنکه در بعض روایات نقل شده از امام علیه السلام از قدرت خدای تعالی به چیزهائی که محال است امام علیه السّلام جواب دادند که خدای ما متصف بعجز نمی شود و لکن طرف غیر قابل است و این معنی در علم کلام ثابت است کما آنکه خطاب

هذا لو قلنا بان الخطاب بمثل یا أیها الناس اتقوا فی الکتاب حقیقه الی غیر النبی صلّی اللّه علیه و آله بلسانه.

و اما اذا قیل بأنه المخاطب و الموجه الیه الکلام حقیقه وحیا او الهاما فلا محیص الا عن کون الأداه فی مثله للخطاب الایقاعی و لو مجازا و علیه لا مجال لتوهم اختصاص الحکم المتکفل له الخطاب بالحاضرین بل یعم المعدومین فضلا عن الغائبین.

خدای تعالی خطاب لفظی که تدریجا پیدا می شود و معدوم می شود این خطاب قاصر است که متوجه به کسانی که نمی شنوند باشد و شامل حال کسانی که در مجلس خطاب نیستند نمی شود ضروره.

قوله هذا لو قلنا الخ.

این معنی در وقتی است که ما قائل شویم خطاب بمثل یا ایها الذین اتقوا در قرآن شریف بغیر نبی صلّی اللّه علیه و آله است حقیقتا به لسان نبی صلّی اللّه علیه و آله.

و اما اگر قائل شدیم که خطاب اولا بنفس خود پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله است و متوجه کلام بسوی خود پیغمبر است حقیقتا چه وحیا و چه الهاما از طرف ذات اقدس الهی است و لو خطاب نبی صلّی اللّه علیه و آله برای رسانیدن آن خطاب است بمکلفین و حقیقه پیغمبر مکلف نیست و در این حال مکلفین حاضر نبودن فکیف به آنها معدوم بودن اگر این طور قائل شدیم کما آنکه گفته اند بعضیها.

پس در این حال چارۀ نداریم الا آنکه بگوئیم ادوات خطاب مثل یا ایها الذین آمنوا این ها برای خطاب ایقاعی انشائی است و لو مجازا باشد و بنا بر بیانات سابق ما که چند وجه بیان نمودیم مجالی نیست برای آنکه کسی توهم کند حکمی در بردارد خطاب را این حکم مختص است بحاضرین و شامل غیر آنها نمی شود بلکه با بیانات ما معلوم شد که خطاب شامل معدومین می شود فضلا از آنکه غائب باشند

ثمره عموم خطابات شفاهیه بر معدومین و رد آن

اشاره

فصل ربما قیل إنّه یظهر لعموم الخطابات الشفاهیه للمعدومین ثمرتان:

ثمره اول عموم خطابات

الاولی حجیه ظهور خطابات الکتاب لهم کالمشافهین و فیه انه مبنی علی اختصاص حجیه الظواهر بالمقصودین بالافهام و قد حقق عدم الاختصاص بهم و لو سلم فاختصاص المشافهین بکونهم مقصودین بذلک ممنوع بل الظاهر ان الناس کلهم الی یوم القیمه یکونون کذلک و ان لم یعمهم الخطاب کما یومی الیه غیر واحد من الاخبار.

مخاطبین وجوهی که ذکر شد برای عموم از این قرار است.

اول انشاء حکم علی نحو قضیه حقیقیه که شامل موجودین حاضر در مجلس خطاب و غائبین و معدومین می شود.

دوم آنکه جعل حکم شود بر موضوع مقید مثل آنکه بفرماید یجب الصلاه علی البالغ العاقل و سایر شرائط آن.

سوم آنکه جعل ادوات خطاب برای طلب انشائی است بدواعی مختلفه چهارم آنکه برفرض خطاب مخصوص باشد بحاضرین ولی با قرینه شامل معدومی می شود نظیر جعل احکام سلاطین علاوه بر آنکه ثمره این بحث را متصف رد می کند کما آنکه ظاهر می شود.

قوله فصل ربما قیل إنّه یظهر لعموم الخطابات الخ.

در این فصل بحثی که آیا ادوات خطابات شفاهیه شامل حال معدومین می شود یا نه دو ثمره و دو فایده برآن بیان نمودند.

اول آنکه حجیت ظهور خطابات شامل غائبین و معدومین هم می شود مصنف می فرماید این ثمره برای بحث فایده ندارد چون حجیت ظهور خطابات مبنی بر آنست که ما تخصیص بدهیم حجیت ظواهر را به کسانی که مقصود بافهام می باشد و اگر گفتیم که حجیت ظهور کلام مخصوص

بمقصودین نیست بلکه حجیت آن عام است حتی معدومین را می گیرد فضلا از موجودین که غایب باشند و بناء عقلاء در تمام آنها ثابت است

ص:261

الثانیه صحه التمسک باطلاقات الخطابات القرآنیّه بناء علی التعمیم لثبوت الاحکام لمن وجد و بلغ من المعدومین و ان لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف و عدم صحته علی عدمه لعدم کونها حینئذ متکفله لاحکام غیر المشافهین فلا بد من اثبات اتحاده معهم فی الصنف حتی یحکم بالاشتراک مع المشافهین فی الاحکام حیث لا دلیل علیه حینئذ الا الاجماع و لا اجماع علیه الا فیما اتحد الصنف کما لا یخفی.

و در محل خودش این مطلب تحقیق شده است و اگر ما تسلیم شویم که خطابات کتاب و سنت مخصوص است به مشافهین در زمان خطاب و مقصود به آنها است.

بااین حال می گوییم تمام مردم تا روز قیامت شامل همین خطابات خواهند شد و لو ابتداء خطاب شامل غائبین نمی شود ولی بقرینهٔ خارجیه که اخبار زیاد داریم که قرآن شریف حجت است بر آنها و تمام مکلفین مخاطبند و اخبار آنها را در جلد اول صفحه صد و سی دو بیان نمودیم رجوع شود.

و همچنین دلالت می کند بر عموم خطابات اخباری که وارد شده است از طرفین که رجوع بثقلین شود کتاب اللّه و عترتی.

و همچنین اخبار متعارضین که امام می فرماید رجوع بکتاب کنید که اگر موافق است صحیح است و اگر مخالف کتاب است فاضربوه علی الجدار و غیر ذلک از اخباری که دلالت می کند که قرآن شریف حجت است بر تمام تا روز قیامت پس این ثمره برای این بحث حاصل نشد.

قوله الثانیه صحت التمسک باطلاقات الخ.

دوم از ثمره ای که برای این بحث گرفته اند آنست که صحیح است تمسک باطلاقات خطابات قرآنیه بر معدومین بنا بر تعمیم و عام بودن خطابات که شامل بشود احکام آنها کسانی که واجد بودند زمان حضور را و کسانی که معدوم باشند و لو معدومین

و لا یذهب علیک انه یمکن اثبات الاتحاد و عدم دخل ما کان البالغ الآن فاقدا له مما کان المشافهون واجدین له باطلاق الخطاب الیهم من دون التقیید به و کونهم کذلک لا یوجب صحه الاطلاق مع اراده المقید منه فیما یمکن ان یتطرق الیه الفقدان.

با موجودین در زمان خطاب متحد در صنف نباشند و اگر خطابات مخصوص مشافهین باشد صحیح نیست تمسک معدومین بخطابات و کسانی که بعد پیدا می شوند چون خطابات قرآنیه متکفل است احکام را برای کسانی که حاضر در خطاب هستند و شامل حال غیر مخاطبین نمی شود.

و اگر خواسته باشیم شامل شود باید اثبات کنیم که غائبین و معدومین با مشافهین خطاب اتحاد در صنف دارند و اگر اتحاد در صنف نداشته باشند و شک در بعض خصوصیات کنیم مثل آنکه آیا زمان حضور شرط حکم است یا نه مثل خطاب یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه الخ آیا در این حال تمسک باطلاق ممکن نیست بشود چون دلیل بر اشتراک اجماع و ضرورت است و این دو متیقن آنها در جائی است که غیر مشافهین با مشافهین متحد باشند در صنف و اگر اختلاف در صنف باشد تمسک باطلاقات ممکن نیست مثلا حایض و جنب و مسافر و حاضر هرکدام این ها حکمی دارند بغیر دیگری چون اصناف آنها مختلف است.

قوله و لا یذهب علیک انه یمکن الخ.

مصنف می فرماید ممکن است اثبات اتحاد کنیم باین معنی که معدومین از مکلفین با موجودین زمان خطاب متحدند در تکلیف و دخالت ندارد چیزی را که بالغ الآن فاقد است آن شیء را مثل زمان حضور که بالغین فعلا فاقدند زمان حضور را و لو مشافهین خطاب واجد زمان حضور بودند و چون خطاب مثل یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه الخ این خطاب مطلق است و مقید نشده به کسانی که حاضر مجلس

و ان صح فیما لا یتطرق الیه ذلک.

و لیس المراد بالاتحاد فی الصنف الا الاتحاد فیما اعتبر قیدا فی الاحکام لا الاتحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بین الانام بل فی شخص واحد بمرور الدهور و الایام و الا لما ثبت بقاعده الاشتراک للغائبین فضلا عن المعدومین حکم من الاحکام.

و دلیل الاشتراک انما یجدی فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص خطاب هستند و اگر خطاب مقید بود بحضور زمان خطاب لازم بود اطلاق خطاب مقید شود بحضور زمان خطاب چون اطلاق مقید نشده است و ممکن بود این قید را مولا بیاورد و نیاورده اطلاق خطاب شامل موجودین زمان خطاب و معدومین می شود.

قوله و ان صح فی ما لا یتطرق الیه الخ بله اگر موجودین در زمان خطاب صفاتی داشتند که دائمی بود با آنها و ممکن نبود جدا شود از آنها نظیر هاشمی و قرشی و امثال آن در این حال اطلاقات خطاب مقید بآن قید می شود چون قرینه متصله است در کلام ولی در جائی که قرینه متصله نیست مثل زمان حضور چون مولا مقید نفرموده است اطلاق را بآن از این جهت معلوم می شود قید حضور دخیل در حکم نیست و حکم شامل موجودین و غائبین تماما می شود.

مخفی نماند بر آنکه قید حضور نظیر قید هاشمی می باشد که ممکن نیست از کسانی که واجد شرایط خطاب بودن جدا شود پس نظیر قرینه متصله در کلام می شود که ممکن نیست تمسک باطلاق کما لا یخفی.

قوله و لیس المراد بالاتحاد فی الصنف الخ مراد از اتحادی که غائبین و معدومین باید داشته باشند با کسانی که زمان حضور

المشافهین فیما لم یکونوا مختصین بخصوص عنوان لو لم یکونوا معنونین به لشک فی شمولها لهم ایضا.

فلو لا الاطلاق و اثبات عدم دخل ذاک العنوان فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک و معه کان الحکم یعم غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جیدا.

بودند این اتحاد نیست مگر در آنجاهائی که قید در احکام ممکن است باشد.

نظیر حضور در مجلس خطاب که در آن زمان برای حاضرین بوده است و غائبین و معدومین واجد آن حضور نبودند نه اتحاد در تمام خصوصیات مکلفین و تفاوتی که بین مردم هست بلکه در شخص واحد بمرور دهور و ایام بر این شخص واحد حالات مختلفه ای پیدا می شود از پیری جوانی غنی و فقیر غیر ذلک که این ها دخیل در حکم نمی باشد که اگر این ها را در نظر گرفتیم ممکن نیست قاعدهٔ اشتراک ثابت کند حکمی را از احکام شرعیه برای غائبین فضلا از کسانی که معدومند و دلیل اشتراک فائده دارد در جائی که اختصاص نداشته باشد تکالیف باشخاص مشافهین که در زمان حضور بودند در جائی که اگر آنها واجد یک خصوصیاتی شدند که احتمال بدهیم که این خصوصیت موجب می شود که حکم مخصوص آنها باشد و اگر در یک عنوان شک کردیم که آیا این عنوان و خصوصیت سبب می شود که شامل آنها اطلاق نشود.

مثلا در اول عمر یک حالتی داشتند و در آخر عمر حالت دیگر و عنوان دیگر همین طور که بیان نمودیم که اگر اطلاق نباشد در این مورد و بواسطهٔ اطلاق رفع آن قید و عنوان بنمائیم دلیل اشتراک فایده ای نداشت و با این اطلاق حکم می کنیم که خطابات شامل غیر مشافهین از غائبین و معدومین می شود و لو قائل بشویم که اختصاص دارد خطابات بحاضرین مجلس خطاب فتأمل جیدا.

فتخلص انه لا یکاد تظهر الثمره الا علی القول باختصاص حجیه الظواهر لمن قصد افهامه مع کون غیر المشافهین غیر مقصودین بالافهام و قد حقق عدم الاختصاص به فی غیر المقام و اشیر الی منع کونهم غیر مقصودین به فی خطاباته تبارک و تعالی فی المقام.

فصل هل تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده یوجب تخصیصه

قوله فتلخص الخ ملخص کلام ما آن شد که ثمرۀ در این بحث نیست مگر کسی که قائل بشود که اختصاص دارد حجیت ظواهر برای کسانی که قصد افهام به آنها شده است و غیر مشافهین مقصود بافهام کلام نمی باشند و ما تحقیق کردیم و ثابت نمودیم این مطلب را که حجیت ظواهر مخصوص به کسانیست که قصد افهام به آنها می باشد نیست و حجیت آنها عام است.

علاوه بر آنکه اشاره کردیم و منع کردیم که غائبین و معدومین خطاب به آنها نباشد بلکه خطابات الهیه تبارک و تعالی شامل تمام موجودین در زمان خطاب غائبین و معدومین الی یوم القیامه می باشد با آن وجوهی که قبلا ذکر شد کما لا یخفی.

قوله فصل هل تعقب العام بضمیر الخ در این فصل بیان می شود عام یا مطلقی که بعد از آنها ضمیری می آید و آن ضمیر رجوع می کند ببعض افراد عام آیا سبب می شود تخصیص عام را یا تقیید آن مطلق را یا نه در این مسئله خلاف است بین اعلام نسبت داده اند بمرحوم علامه و جمعی که ضمیر تخصیص می دهد عام را و شیخ طوسی اعلی اللّه مقامه الشریف انکار این مطلب را نموده و مرحوم محقق توقف نموده است و باید محل خلاف در جائی باشد که دو تا کلام مستقل باشند یا کلامی مستقل باشد ضمیری بآن برگردد آنجائی که دو کلام مستقل است.

به او لا فیه خلاف بین الاعلام و لیکن محل الخلاف ما اذا وقعا فی کلامین او فی کلام واحد مع استقلال العام بما حکم علیه فی الکلام کما فی قوله تبارک و تعالی و المطلقات یتربصن الی قوله و بعولتهن أحق بردهن.

و اما ما اذا کان مثل و المطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا شبهه فی تخصیصه به.

و التحقیق ان یقال انه حیث دار الامر بین التصرف فی العام باراده خصوص ما ارید من الضمیر الراجع الیه او التصرف فی ناحیه الضمیر اما بارجاعه الی بعض ما هو المراد من مرجعه او الی تمامه مع التوسع فی الاسناد باسناد الحکم المسند الی البعض حقیقه الی الکل توسعا و تجوزا کانت اصاله الظهور فی طرف العام سالمه عنها فی جانب الضمیر.

و ذلک لان المتیقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فی تعیین المراد لا فی تعیین کیفیه الاستعمال و انه علی نحو الحقیقه او المجاز فی الکلمه او الاسناد مع القطع بما یراد کما هو الحال فی ناحیه الضمیر.

و بالجمله اصاله الظهور انما تکون حجه فیما اذا شک فیما ارید لا فیما اذا شک فی انه کیف ارید فافهم.

نظیر قوله تبارک و تعالی و المطلقات یتربصن الی قوله تبارک و تعالی و بعولتهن احق بردّهن در این دو آیه مطلقات عام است شامل طلاقهای بائن و رجعی می شود و لکن ضمیر بعولتهن مختص بطلاق رجعی است که می تواند زوج رجوع کند و طلاق بائن زوج حق رجوع ندارد آیا ضمیر بعولتهن تحصیص می دهد مطلقات را یا نه.

و اما کلامی که تام باشد مثل آنکه بفرماید اکرم العلماء الا واحدا منهم که کلام تام است.

و اما اگر یک کلام باشد نظیر آیه شریفه وَ الْمُطَلَّقٰاتُ... بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ که ازواجهن بدل از مطلقات است در این مورد شبهۀ نیست که تخصیص می دهد ضمیر مرجع را.

تحقیق در این مطلب آنست که گفته شود چون امر دائر است بین تصرف در عام و از عام اراده خصوص بنمائیم به واسطه ضمیری که بعض آن برمی گردد یا تصرف در ناحیۀ ضمیر کنیم و ضمیر را برگردانیم ببعض از عام که مراد است و آنها طلاق رجعی می باشد یا آنکه ضمیر را بتمام عام برگردانیم من باب توسع در اسناد که چون اسناد ببعض افراد عام حقیقت است و بباقی افراد مجاز است که البته مجاز بدو قسم می شود مجاز لغوی و مجاز در کلمه مثل رأیت اسدا یرمی یا مجاز در اسناد و مجاز عقلی نظیر انبت الربیع البقل که نسبت انبات را که باید به خدای تعالی بدهیم حقیقتا بر بیع داده ایم مجازا و کلمه انبت و الربیع و البقل هر سه حقیقت لغوی است و مجاز عقلی و این مطلب در جلد اول گذشت.

و در موردی که اسناد ضمیر را بتمام مرجع دادیم مجاز است بلا اشکال یا مجاز لغوی و یا مجاز عقلی مصنف می فرماید اصالت الظهور در طرف عام سالم می ماند از اصالت الظهور در جانب ضمیر یعنی تصرف در ضمیر می نمائیم بجهت آنکه آنچه که متیقن است از بنای عقلا آن اتباع ظهور است در تعیین مراد که اگر شک در مراد متکلم نمودیم ظهور کلام متکلم حجت است و تبعیت آن لازم است

و اما آنجائی که مراد معلوم است مثل ما نحن فیه که بلا اشکال ضمیر بعولتهن برمی گردد بطلاق رجعی و آنجائی که جایز است رجوع کردن طلاق رجعی است نه طلاق بائن و مراد معلوم و بنای عقلا در تعیین استعمال لفظ نداریم که بیان کند این لفظ در این معنی آیا حقیقت است یا مجاز و مجاز هم مجاز در کلمه است یا مجاز در

لکنه اذا عقد للکلام ظهور فی العموم بأن لا یعد ما اشتمل علی الضمیر مما یکتنف به عرفا و الا فیحکم علیه بالاجمال و یرجع الی ما یقتضیه الاصول الا ان یقال باعتبار اصاله الحقیقه تعبدا حتی فیما اذا احتف بالکلام ما لا یکون ظاهرا معه فی معناه الحقیقی کما عن بعض الفحول.

اسناد در جائی که قطع بمراد متکلم داریم و شک در آن نداریم کما آنکه حال در ناحیه ضمیر همین طور است و بیان نمودیم که مرجع ضمیر مسلم طلاق رجعی می باشد و بالجمله اصالت الظهور در جائی حجت است که شک در مراد متکلم باشد نه در جائی که شک در کیفیت ارادۀ متکلم باشد فافهم.

قوله لکنه اذا عقد للکلام ظهور الخ بیان سابق در جائی است که برای عام ظهوری منعقد شود باین نحو که جملۀ بعدی که بعولتهن احق بردهن این ها ظهور عام را از بین نبرد و اگر عام از بین برود و کلام در جائی واقع شود که ظهور کلام بعدی نگذارد از برای عام ظهوری واقع شود در این موارد حکم باجمال عام می کنیم چون قرینه بعدی نمی گذارد برای عام ظهوری پیدا شود و رجوع می کنیم به آنچه را که اصول عملیه اقتضا دارد الا آنکه گفته شود که اصاله الحقیقه در عام تعبدا حجت است حتی در جائی که عام محفوف است به قرینه و جائی که ظهور در معنی حقیقی ندارد در آنجا هم حجت باشد کما آنکه این مطلب نقل از بعض فحول علماء شده است کما لا یخفی.

مخفی نماند که در خارج به ادله دیگر ثابت شده است که تمام مطلقات جایز نیست رجوع به آنها مگر طلاق رجعی باشد کما آنکه در محل خودش ثابت است پس بنابراین و المطلقات یتربصن تا آخر آیه ظهور در عموم دارد کما آنکه آیه دیگر و بعولتهن احق بردهن آنهم بعموم خودش باقی است و هر دو جملۀ اولی و دومی ظهور در عام دارند و آنچه که تخصیص خورده است تخصیص در حجیت

فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق علی قولین و قد استدل لکل منهما بما لا یخلو عن قصور.

و تحقیق المقام انه اذا ورد العام و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین و لکن علی نحو یصلح ان یکون کل منهما قرینه متصله للتصرف فی الآخر و دار الامر بین تخصیص العموم او الغاء المفهوم فالدلاله علی کل منهما ان کانت بالاطلاق بمعونه مقدمات الحکمه او بالوضع فلا یکون هناک عموم و لا مفهوم لعدم تمامیه مقدمات الحکمه فی واحد منهما لاجل المزاحمه کما فی مزاحمه ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر کذلک فلا بد من العمل بالاصول العملیه فیما دار فیه بین العموم و المفهوم.

ظهور است کما آنکه در مخصص منفصل قبلا گذشت که مخصص منفصل ظهور عام را از بین نمی برد و ظهور آن بحال خود باقی است غایه الامر حجیت ظهور تخصیص می خورد و ما نحن فیه همین طور است دو جمله در ظهور خود باقی است غایه الامر در خارج بدلیل منفصل می دانیم هر دو تخصیص خورده است تخصیص در حجیت نه در ظهور و از این بیان ما ظاهر می شود اشکال در کلام مصنف کما لا یخفی.

قوله فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص الخ.

اختلاف کرده اند علماء در تخصیص عام بمفهوم مخالف با اینکه اتفاق دارند که جایز است تخصیص بدهیم عام را بمفهوم موافق مخفی نماند قبلا گذشت که مفهوم بر دو قسم است مفهوم موافق و مفهوم مخالف مفهوم موافق ایضا بر دو قسم است موافق در سلب و نفی نظیر آیهٔ شریفه فَلا تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ که شتم و ضرب بطریق اولی حرام

است یا مفهوم موافق در ایجاب.

نظیر آنکه مولا بفرماید اکرم جیرانک و ان کان فاسقا که اگر عادل باشد بطریق اولی اکرام لازم است در این دو مورد مفهوم موافق چه سلبی باشد و چه ایجابی به اولویت است و اما مفهوم موافق مساوی بدون اولویت نظیر آنکه مولا بفرماید لا تشرب الخمر لانها مسکر و در این موارد آنچه که موضوع حکم است اسکار بودن است سوای آنکه در خمر باشد یا غیر خمر و بیان خمر من باب آنست که یکی از افراد اسکار می باشد نه آنکه خمر اهمیتی داشته باشد.

و لذا موضوع خمر با اشیاء دیگری که مسکریت دارند تمام مساویند در حرمت بدون اولویت یکی از آنها بر دیگری.

و ایضا فرقی ندارد در این موارد که مولا بفرماید لا تشرب الخمر لانها مسکر یا بفرماید لاسکارها چون در این موارد عرف یک معنی می فهمد که آن واسطهٔ در عروض باشد نه آنکه در دومی که لاسکارها باشد واسطهٔ در ثبوت و از قبیل دواعی جعل حکم بر موضوع و غرض از حکم باشد و اگرچه بعضی از اعلام فرق گذاشته اند بین دو عبارت و لکن نزد عرف یک معنی بیشتر فهمیده نمی شود که آن واسطه در عروض باشد و لو تعبیر مختلف است کما لا یخفی.

و علی کل حال بحث ما در مفهوم مخالف می باشد و معنای آن آنست که در ایجاب و سلب مخالف دیگری باشند نظیر قوله صلّی اللّه علیه و آله که فرموده است فی الغنم زکاه که این عام است در جائی دیگر فرموده است فی الغنم السائمه زکاه یعنی گوسفندی که بچرد در بیابان نه علف دستی به او بدهند آیا مفهوم روایت دومی اولی را تخصیص می دهد یا نه و همچنین روایت دیگر الماء کله طاهر روایت دیگری داریم اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء که مفهوم دومی تخصیص بدهد الماء کله طاهر را و امثال آنکه در فقه زیاد است.

اذا لم یکن مع ذلک احدهما اظهر و الا کان مانعا عن انعقاد الظهور او استقراره فی الآخر.

مصنف می فرماید در این مطلب علماء بر دو قولند که هرکدام از اقول خالی از اشکال و قصور نیست و تحقیق در این مقام آنست که عامی که در این مورد واقع شده است و آن خاصی که مفهوم دارد اگر در یک کلام باشند یا در دو کلام ولی به نحوی باشد که عام یا خاص قرینه متصله بر دیگری ممکن باشد یعنی در دو کلامی که زیاد طولانی نباشد.

در این موارد که ممکن باشد تصرف هرکدام در دیگری و امر دایر باشد بین آنکه عام را تخصیص بدهیم یا مفهوم خاص را القا کنیم و بگوئیم خاص مفهوم ندارد در این موارد با عام و خاص هر دو اطلاق آنها و مفهوم آن بمقدمات حکمت است یا هر دو بوضع لغوی است بدون مقدمات اگر هر دو بمقدمات حکمت است پس در اینجا نه عمومی باقی است بحال خودش و نه مفهومی برای خاص می باشد چون مقدمات حکمت در هیچ کدام از عام و خاص جاری نمی شود بجهت آنکه هرکدام از آنها مزاحم دیگری می باشند و همچنین اگر هر دو ظهور عام و خاص بوضع لغوی باشد در این موارد هم البته اصالت الظهور مزاحم یکدیگری می باشند و کلام در هر دو قسم مجمل می شود و در این موارد لا بد باید عمل باصول عملیه نمائیم در جائی که امر دایر است برای آنکه عموم عام را بگیرد یا مفهوم خاص را.

قوله اذا لم یکن مع ذلک الخ.

بیان سابق در جائی است که یکی از عام یا خاص اظهر از دیگری نباشد و اگر اظهر باشد یکی از آنها مقدم است که اظهر اگر در کلام متصل باشد ظهور بر دیگری منعقد نمی شود و اگر در کلام منفصل باشد استقرار ظهور باقی نیست یعنی حجیت ظهور بواسطهٔ اظهر می رود.

و منه قد انقدح الحال فیما اذا لم یکن بین ما دل علی العموم و ما له المفهوم ذاک الارتباط و الاتصال و انه لا بد ان یعامل مع کل منهما معامله المجمل لو لم یکن فی البین اظهر و الا فهو المعول و القرینه علی التصرف فی الآخر بما لا یخالفه بحسب العمل.

قوله و منه قد انقدح الحال الخ.

یعنی تعارض و تساقط که در کلام متصل در عام و خاص منفصل می باشند و آنجائی که ارتباط و اتصال ندارند با یکدیگر جاری است الا آنکه یکی از آنها اظهر باشد و قرینه در تصرف دیگری بشود به قسمی که مخالف عملی هم نشود عرفا مثل آنکه حمل بر کراهت شود.

و حاصل کلام مصنف آن شد عام و خاص که مخالف دیگری می باشند یا در دو کلام متصل می باشند یا منفصل و در این حال یا هر دو باطلاق مقدمات حکمت می باشند یا بوضع لغوی یا یکی بمقدمات حکمت است و دیگری بوضع لغوی اگر هر دو بمقدمات حکمت باشند یا بوضع لغوی در این دو مورد تعارض و تساقط است مگر آنکه یکی اظهر بر دیگری باشد که آن مقدم است چه عام باشد و چه خاص و اگر یکی از عام یا خاص بوضع لغوی باشد و دیگری بمقدمات حکمت آنکه وضع لغوی دارد و لو عام باشد مقدم است بر دیگری چون ظهور تنجیزی دارد بر ظهور اطلاقی.

و حق در کلام آنست که اگر خاص حکومت داشته باشد بر عام نظیر آیهٔ شریفه نبأ بنا بر اینکه مفهوم داشته باشد در این حال مفهوم آیهٔ شریفه مقدم است و حکومت دارد بر عموم علت آیه دیگر «أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهٰالَهٍ» چون بعد از آنی که خبر واحد شرعا علم است به مقتضای مفهوم آن.

از این جهت عمل بآن عمل به جهالت نیست بلکه عمل بعلم شرعی است و از

استثناء عقب جملات به اخیره برمی گردد یا بتمام آنها

فصل الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده هل الظاهر هو رجوعه الی الکل او خصوص الاخیره او لا ظهور له فی واحد منهما بل لا بد فی التعیین من قرینه اقوال.

و الظاهر انه لا خلاف و لا اشکال فی رجوعه الی الاخیره علی أی حال ضروره ان رجوعه الی غیرها بلا قرینه خارج عن طریقه اهل المحاوره.

و کذا فی صحه رجوعه الی الکل و ان کان المتراءی من کلام صاحب المعالم ره حیث مهد مقدمه لصحه رجوعه الیه انه محل الاشکال و التأمل.

افراد اصابه قوم به جهالت خارج می شود و هر عامی اثبات افراد خودش را یا نفی آن افراد را نمی کند بلکه حکم عام در جائی است که افراد عام بدلیل دیگر ثابت باشند و بعد از آنی که خبر واحد که علم شرعی است از عموم علت خارج شد در این حال خبر واحد حکومت دارد بر عموم علت و اگر آیهٔ شریفه مفهوم نداشته باشد و حکومت نداشته بر علت و عموم علت را بگیریم بدون مفهوم دور لازم می آید چون عموم عام توقف دارد بر عدم مفهوم مخصص که اگر مخصص مفهوم داشته عام را تخصیص می دهد و عدم مفهوم مخصص توقف دارد بر عموم عام و فرقی نیست بین مخصص متصل یا منفصل کما لا یخفی.

قوله فصل الاستثناء الخ در این فصل بیان می شود اگر استثناء عقب جملات متعدده واقع شود نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء و اضف الشعراء و اطعم الفقراء الا الفساق آیا استثناء ظهور دارد در تمام جملات قبلی یا آنکه فقط با خیری برمی گردد یا اصلا ظهوری در هیچ کدام جملات ندارد و هرکدام از جملات اخیره یا تمام با قرینه باید معلوم شود و ظاهر آنست که رجوع استثناء به جملهٔ اخیره یقینی است چه استثناء بتمام برگردد و چه به جملهٔ اخیره برگردد چون ضروری است که استثناء بغیر جمله اخیره برگردد بدون قرینه

و ذلک ضروره ان تعدد المستثنی منه کتعدد المستثنی لا یوجب تفاوتا اصلا فی ناحیه الاداه بحسب المعنی کان الموضوع له فی الحروف عاما أو خاصا و کان المستعمل فیه الاداه فیما کان المستثنی منه متعددا هو المستعمل فیه فیما کان واحدا کما هو الحال فی المستثنی بلا ریب و لا اشکال.

و تعدد المخرج او المخرج عنه خارجا لا یوجب تعدد ما استعمل فیه اداه الاخراج مفهوما و بذلک یظهر انه لا ظهور لها فی الرجوع الی الجمیع او خصوص الاخیره و ان کان الرجوع الیها متیقنا علی کل تقدیر نعم غیر الاخیره أیضا من الجمل لا یکون ظاهرا فی العموم لاکتنافه بما لا یکون معه ظاهرا فیه فلا بد فی مورد الاستثناء فیه من الرجوع الی الاصول.

اللهم الا ان یقال بحجیه اصاله الحقیقه تعبد الا من باب الظهور فیکون المرجع علیه اصاله العموم اذا کان وضعیا لا ما اذا کان بالاطلاق و مقدمات الحکمه فانه لا یکاد یتم تلک المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الی الجمیع فتأمل.

خلاف طریقه اهل لسان است و همچنین صحیح است رجوع استثناء بتمام جملات برگردد با قرینه اگرچه از کلام مرحوم صاحب معالم دیده می شود محل تأمل و اشکال قرار داده رجوع بتمام را بعد از آنکه مقدمهٔ ذکر نموده برای رجوع بتمام

قوله و ذلک ضروره ان تعدد المستثنی منه الخ این بیانی که ذکر شد که ممکن است استثناء بتمام جملات برگردد با قرینه آنست که ضروری است که تعدد مستثنی منه مثل آنکه مولا بفرماید اکرم العلماء و اطعم الفقراء و احسن الشعراء که در این موارد مستثنی منه متعدد است همچنین که اگر نفس مستثنی متعدد باشد.

نظیر آنکه بفرماید در مثال مذکور الا الفساق و البخلاء منهم در این موارد

تفاوتی اصلا در ناحیه ادات استثناء نیست چه ادات استثناء لفظ الا باشد و چه غیر باشد و چه سوای و غیر آنها بحسب معنی که اخراج مستثنی است از مستثنا منه چه مستثنی منه متعدد باشد مثل مثلی که ذکر کردیم و چه متحد باشد و همچنین مستثنی هم چه متحد باشد و چه متعدد و ایضا فرقی ندارد و در این جهت که موضوع له حروف را چه عام بگیریم همچنانی که مصنف در باب حروف قائل است و چه موضوع له حروف را خاص بگیریم همچنانی که ما قائل شدیم در باب وضع حروف و ایضا فرقی ندارد که مستعمل فیه متعدد باشد یا متحد بلا اشکال.

و حاصل آنکه تعدد مخرج که مستثنی باشد یا تعدد مخرج عنه که مستثنی منه باشد سبب نمی شود تعدد مستعمل فیه را که ادات در آن استعمال شده است و تعدد هرکدام از آنها سبب نمی شود که معنای ادات استثنا هم متعدد شود بلکه معنای ادات اخراج است و فرقی در آن نیست بین تعدد مستثنی و مستثنی منه یا نه و استثناء ظهوری برای آنکه برگردد بتمام جملات قبلی یا خصوص جملۀ اخیره ندارد و اگرچه رجوعش بجمله اخیره یقینی است ولی نه من باب ظهور است بلکه من باب علم خارجی است از طرف دیگر جمله های غیر از اخیره آنها ظهور در عموم ندارند بجهت آنکه مقترنند به قرینه ای که آن قرینه متصل است بآن عموم و عموم آنها بحال خود باقی نیست و لذا آنها مجمل می شود پس باید رجوع کنیم در مورد استثناء در آنها به اصول عملیه مگر آنکه گفته شود که اصالت الحقیقه و اصاله العموم تعبدا باید عمل بآن بشود نه من باب ظهور نوعی کما آنکه در باب خود خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

در این حال که حجیت اصالت الحقیقه را تعبدا قبول کردیم مرجع اصاله العموم است و رجوع بعموم عام می کنیم در جائی که عموم عام بوضع لغوی باشد مثل اکرم جمیع العلماء و امثال آن و اگر عموم عام بمقدمات حکمت باشد مثل آنکه

تخصیص کتاب بخبر واحد و ادله آن

فصل الحق جواز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص کما جاز بالکتاب او بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرینه القطعیه من الخبر الواحد بلا ارتیاب لما هو الواضح من سیره الاصحاب علی العمل بالاخبار الآحاد فی قبال عمومات الکتاب الی زمن الائمه علیهم السّلام.

و احتمال ان یکون ذلک بواسطه القرینه واضح البطلان مع أنّه لولاه لزم الغاء الخبر بالمره او ما بحکمه ضروره ندره خبر لم یکن علی خلافه عموم الکتاب لو سلم وجود ما لم یکن کذلک.

و کون العام الکتابی قطعیا صدورا و الخبر الواحد ظنیا سندا لا یمنع عن التصرف فی دلالته الغیر القطعیه قطعا و الا لما جاز تخصیص المتواتر به أیضا مع أنّه جائز جزما و السر ان الدوران فی الحقیقه بین اصاله العموم و دلیل سنده الخبر مع ان الخبر بدلالته و سند صالح للقرینه علی التصرف مولا بفرماید لا تضرب احدا الا الفساق که نکره ای در سیاق نهی عموم آن بمقدمات حکمت است و مقدمات حکمت در جائی که قرینه باشد جاری نمی شود چون استثنا صلاحیت دارد که منع مقدمات حکمت کند از این جهت مقدمات حکمت جاری نیست فتأمل جیدا.

مخفی نماند بر آنکه استثناء که عقب جملات مستثنی منه واقع می شود اقسامی دارد ممکن است تعدد موضوعات باشد با یک محمول ممکن است تعدد محمولات باشد با یک موضوع و ممکن است تعدد در موضوع و محمول هر دو باشد که از کلام مصنف استفاده می شود و تفصیل آنها رجوع بمطولات شود کما لا یخفی.

قوله فصل الحق جواز تخصیص الخ:

در این فصل بیان می شود که جایز است تخصیص عمومات آیات قرآنی را

فیها بخلافها فانها غیر صالحه لرفع الید عن دلیل اعتباره.

و لا ینحصر الدلیل علی الخبر بالاجماع کی یقال بأنه فیما لا یوجد علی خلافه دلاله و مع وجود دلاله القرآنیه یسقط وجوب العمل به کیف و قد عرفت ان سیرتهم مستمره علی العمل به فی قبال العمومات الکتابیه.

و الاخبار الداله علی ان الاخبار المخالفه للقرآن یجب طرحها او ضربها علی الجدار او انها زخرف او انها مما لم یقل بها الامام علیه السّلام و ان کانت کثیره جدا.

و صریحه الدلاله علی طرح المخالف الا انه لا محیص عن ان یکون المراد من المخالفه فی هذه الاخبار غیر مخالفه العموم ان لم نقل بأنها لیست من المخالفه عرفا کیف و صدور الاخبار المخالفه للکتاب بهذه المخالفه منهم علیهم السّلام کثیره جدا مع قوه احتمال ان یکون المراد انهم لا یقولون بغیر ما هو قول اللّه تبارک و تعالی واقعا و ان کان هو علی خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالی و بیانا لمراده من کلامه فافهم.

بخبر واحد قوله بالخصوص یعنی بخبری که بخصوص دلیل برآن داریم و انفتاحی باشیم کما آنکه حق همین است مقابل انسدادی ها که خبر واحد را من باب عموم عمل بالظن عمل می کنند علی کل حال جایز است تخصیص کتاب بخبر واحد کما آنکه جایز است تخصیص کتاب بکتاب و بآیات دیگر از قرآن شریف که مخصص یا مقید عمومات آیات است.

و ایضا جایز است تخصیص کتاب باخبار متواتره و باخبار آحادی که قرینهٔ قطعیه بر صدر آنها داریم در این موارد مذکوره شک در آن نیست و اما تخصیص عمومات بخبر واحد این مطلب واضح است از سیره و اجماع عملی علماء از صدور اسلام تا زمان ائمه علیهم السلام و این مطلب در بین علماء شیعه رضوان اللّه تعالی

علیهم اختلافی نیست کما قیل و اختلاف از طرف اهل تسنن است و ادله آنها وجوهی است.

اول آنکه ممکن است تخصیص کتاب بخبر واحد با قرینه قطعیه باشد کما آنکه گذشت جواب آنکه تمام اخبار مقترن به قرینه قطعیه نیست کما لا یخفی.

جواب دوم آنکه اگر تخصیص ندهیم عمومات کتاب را بخبر واحد لازمه ان الغاء خبر واحد است بالمره و یا بحکم الغاء می باشد چون بسیار نادر است خبری که خلاف آن عموم کتابی نداشته باشد پس لازم می آید معظم اخبار عمل به آنها نشود اگر قبول کنیم خبری را که مخالف آن عموم کتابی نباشد.

دوم آنکه گفته اند عام کتابی قطعی الصدور می باشد و خبر واحد ظنی الصدور است و ممکن نیست رفع ید از قطعی به واسطه ظنی.

جواب آنکه قطعی بودن سند کتاب منافات ندارد که تصرف در دلالت عموم کتاب شود که ظنی است با اینکه اگر ممکن نباشد تصرف در عموم ظنی به آنکه سند آن قطعی است همین ملاک در خبر متواتر قطعی می آید و بلا اشکال تخصیص خبر متواتر بخبر واحد جایز است و سر آن آنست که تعارض و دوران در حقیقت بین اصاله العموم و دلیل سند خبر واحد است با اینکه خبر واحد دلالت آن و سند آن صلاحیت دارد برای قرینه بودن در تصرف عمومات بخلاف عمومات کتاب که آنها صلاحیت ندارد برای رفع ید از دلیل اعتبار خبر واحد.

و حاصل آنکه تعارض بین عمومات کتاب است که آن عمومات ظنی الدلاله است و بین سند خبر واحد است که آن سند قطعی است و در این موارد بلا اشکال سند خبر که قطعی است مقدم است بر دلالت عموم عام کما لا یخفی.

وجه سوم گفته اند دلیل بر سند خبر واحد اجماع است و اجماع در آنجائی داریم که خبر واحد مخالف کتاب نباشد و اگر خبر واحد مخالف کتاب شد دلیل بر حجیت

آن نداریم و ساقط می شود وجوب عمل بآن.

جواب آنکه دلیل حجیت خبر واحد منحصر باجماع نیست بلکه عمدۀ دلیل حجت اخبار و ظواهر آیات قرآنی بناء عقلا است و سیرۀ عقلاء در حجیت آن کما آنکه در محل خودش ذکر می شود ان شاءالله تعالی و بتحقیق شناختی که سیرۀ علماء مستمر است از صدر اسلام تا در زمان ائمه علیهم السلام عمل بخبر واحد می کردند در قبال عمومات کتاب کما لا یخفی.

رد چهار دلیل بر آنکه جائز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد

وجه چهارم دلیل آن کسانی که می گویند جایز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد آنست که وارد شده است از ائمه اطهار علیهم السلام اخباری که مخالف قرآن شریف هست واجب است طرح آنها یا در بعضی از اخبار است اضربوها علی الجدار او انّها زخرف او انها مما لم یقل بها الامام علیه السّلام و امثال آنها که معلوم می شود از این اخبار اخباری که مخالف قرآن است جایز نیست عمل به آنها و حجیت ندارد.

جواب از این اخبار آنکه این اخبار و لو زیاد است جدا و صریح الدلاله است که اخباری که مخالف قرآن است لازم است طرح آنها الا آنکه چارۀ نداریم به آنکه بگوئیم مراد از مخالفت مخالفت تباینی است و خبری که مباین است با قرآن شریف آن خبر را باید طرحش کرد و عمل بآن جایز نیست نه خبری که مخالف عموم کتاب است عموم مطلق یا عموم من وجه که در این موارد چون یقین داریم و قبلا ذکر شد که سیرۀ علماء عمل به همچنین اخباری است که مخالف عمومات است اگر نگوئیم که در این موارد اصلا مخالفتی نیست عرفا و در بین عقلا اگر عامی وارد شود چه عام کتابی باشد یا اخباری و خاصی هم وارد شود عمل بخاص می نماید و اصلا عام و خاص را مخالف یکدیگر نمی بینند کما لا یخفی.

و بعد از اینکه یقین داریم که صادر شده است اخباری که مخالف کتاب است

و الملازمه بین جواز التخصیص و جواز النسخ به ممنوعه و ان کان مقتضی القاعده جوازهما لاختصاص النسخ بالاجماع علی المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعی الی ضبطه و لذا قل الخلاف فی تعیین موارده بخلاف التخصیص.

مخالف عام و خاص بعد از این یقین جای تردید نیست و حال آنکه آن اخبار مخالف کتاب زیاد است علاوه بر اینکه احتمال دارد مراد از اینکه فرموده اند ما نگفته ایم مراد آنست که ما هرچه بگوئیم و آنچه که از ائمه علیهم السلام صادر می شود تمام مطابق قول اللّه تبارک و تعالی است واقعا و اگرچه در ظاهر خلاف ظاهر آیت است ولی در واقع قول ائمه اطهار شرح است برای مرامه تعالی و بیان است از برای مراد کلام خدای تعالی و ممکن است از مخالفت اخبار با قرآن شریف آن اخباری باشد که غیر شیعه جعل کردند در مقابل ائمه ما در مقابل اخباری که از آنها صادر می شد مراد از مخالفت آنها باشد فافهم.

قوله الملازمه بین جواز التخصیص الخ.

وجه پنجم دلیل آن کسانی که قائلند که جایز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد آنست که می گویند اگر جایز باشد تخصیص کتاب بخبر واحد باید جائز باشد نسخ کتاب بخبر واحد چون نسخ تخصیص در ازمان است کما آنکه تخصیص در عام تخصیص در افراد است و فرقی با هم ندارند جواب آنکه و لو قاعدهٔ اقتضا می کند که جائز باشد نسخ مثل تخصیص ولی اجماع داریم که نسخ بخبر واحد جائز نیست بدون تخصیص علاوه بر آنکه واضح است فرق بین آنها چون دواعی زیاد دارند علماء بر ضبط و جمع نمودند موارد نسخ در کتاب شریف را بخبر واحد بااین حال بسیار کم است اختلاف در نسخ ولی در تخصیص کتاب بخبر واحد خلاف زیاد است پس در این حال وثوق و اطمینان بنسخ نداریم.

عام و خاصی که مختلفند ممکن است عام ناسخ باشد یا بالعکس

فصل لا یخفی ان الخاص و العام المتخالفین یختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا فیکون الخاص مخصصا تاره و ناسخا مره و منسوخا اخری و ذلک لان الخاص ان کان مقارنا مع العام او واردا بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محیص عن کونه مخصصا و بیانا له و ان کان بعد حضوره کان ناسخا لا مخصصا لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجه فیما اذا کان العام واردا لبیان الحکم الواقعی و الا لکان الخاص أیضا مخصصا له کما هو الحال فی غالب العمومات و الخصوصات فی الآیات و الروایات.

قوله فصل لا یخفی الخ.

عام و خاصی که مخالف یکدیگر باشند نظیر اکرم العلماء و لا تکرم فساقهم حالات آنها مختلف است از حیث ناسخ بودن یا مخصص و یا منسوخ بودن چون خاص بعض موارد مخصص است و بعض موارد ناسخ یا منسوخ است بجهت آنکه اگر خاص مقارن عام وارد شود یا بعد از عام بیاید چه از یک نفر ائمه علیهم السّلام وارد شود و چه متعدد و وقت حضور عمل بعام نرسیده باشد نظیر آنکه بفرماید صوموا فی ایام شهر رمضان و بعدا تخصیص وارد بشود که در مسافرت روزه واجب نیست در این دو مورد چارۀ نیست که خاص مخصص عام است و مبین آن می شود و اما اگر خاص بعد از حضور عمل عام وارد بشود در این مورد خاص ناسخ عام می شود نه مخصص عام چون اگر مخصص عام بشود لازم می آید تأخیر بیان از وقت حاجت و آنهم قبیح است این موردی که خاص ناسخ عام می شود در جائی است که بدانیم عام وارد شده است برای بیان حکم واقعی و اگر ندانیم که عام برای حکم واقعی است بلکه جعل حکم برای قاعده و حکم ظاهری است در این موارد ایضا خاص مخصص است و ناسخ عام نیست.

کما آنکه این مطلب در غالب عمومات و خصوصات در آیات شریفه و روایات

و ان کان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فکما یحتمل ان یکون الخاص مخصصا للعام یحتمل ان یکون العام ناسخا له.

و ان کان الاظهر ان یکون الخاص مخصصا لکثره التخصیص حتی اشتهر ما من عام الا و قد خص مع قله النسخ فی الاحکام جدا و بذلک یصیر وارد از ائمه علیهم السّلام این چنین است مخفی نماند بر آنکه تأخیر بیان از وقت حاجت اگر برای مصلحتی باشد کما آنکه عمومات در صدر اسلام همین قسم بوده مانعی ندارد و مخصصات آنها در زمان بعد از عمل وارد می شده چون تأخیر بیان از وقت حاجت نظیر کذب می ماند که بعضی موارد جائز است کما لا یخفی.

قوله و ان کان العام واردا بعد حضور الخ.

و اگر عام وارد شود بعد حضور وقت عمل بخاص چون موارد قبلی در آن سه مورد که ذکر نمودیم در جائی بود که وقت عمل بخاص نرسیده بود و لو در بعض موارد آنها وقت عمل بعام رسیده بود علی کل در جائی که وقت عمل بخاص رسیده است پس همچنانی که احتمال دارد که خاص مخصص باشد برای عام همچنین احتمال دارد که عام ناسخ خاص باشد چون شرط نسخ که وقت حضور عمل باشد موجود است.

و از این جهت ممکن است عام ناسخ خاص باشد چون شرط نسخ که وقت حضور عمل باشد موجود است و از این جهت ممکن است عام ناسخ خاص باشد مثلا اگر مولی امر نمود باکرام زید و بعد از عمل نهی آمد لا تکرم الفساق و زید فاسق بود اگر عموم لا تکرم الفساق ناسخ باشد حرام است اکرام زید و اگر مخصص باشد واجب است اکرام او.

قوله و ان کان الاظهر الخ.

و اگرچه اظهر آنست که خاص مخصص عام باشد برای کثرت تخصیص در

ظهور الخاص فی الدوام و لو کان بالاطلاق اقوی من ظهور العام و لو کان بالوضع کما لا یخفی.

هذا فیما علم تاریخهما و اما لو جهل و تردد بین ان یکون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع الی الاصول العملیه.

و کثره التخصیص و ندره النسخ هاهنا و ان کانا یوجبان الظن بالتخصیص ایضا و انه واجد لشرطه الحاقا له بالغالب الا انه لا دلیل علی اعتباره و انما یوجبان الحمل علیه فیما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصیروره الخاص بذلک فی الدوام اظهر من العام کما اشیر الیه فتدبر جیدا.

عمومات حتی آنکه مشهور است ما من عام الا و قد خص علاوه بر اینکه نسخ در احکام بسیار قلیل و کم است و باین بیان ما ظهور پیدا می کند خاص در دوام و لو آن ظهور باطلاق باشد و این ظهور خاص اقوی می باشد از ظهور عام و لو ظهور عام بوضع لغوی باشد کما لا یخفی.

این بیانات سابق ما در جائی است که تاریخ تقدم عام یا خاص در وقت حضور عمل به آنها معلوم باشد.

و اما اگر مجهول باشد و مردد باشد بین آنکه خاص بعد از حضور وقت عمل بعام باشد یا قبل از حضور باشد در این موارد رجوع به اصول عملیه از استصحاب و غیره می شود.

قوله و کثره التخصیص و ندره النسخ الخ:

و اما اگر کسی در این موارد مجهول اشکال کند و دلیل بیاورد که کثرت تخصیص و ندره نسخ همچنانی که بیان شد این دو سبب می شوند که ظن به تخصیص پیدا شود و در مورد مجهول التاریخ حمل بتخصیص کنیم که در موارد نادره را الحاق بغالب بنمائیم که غالب تخصیص است.

ثم ان تعین الخاص للتخصیص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام او ورد العام قبل حضور وقت العمل به انما یکون مبنیا علی عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و الا فلا یتعین له بل یدور بین کونه مخصصا و ناسخا فی الاول و مخصصا و منسوخا فی الثانی الا ان الاظهر کونه مخصصا و ان کان ظهور العام فی عموم الافراد اقوی من ظهور الخاص فی الخصوص لما اشیر الیه من تعارف التخصیص و شیوعه و ندره النسخ جدا فی الاحکام.

جواب از این اشکال و از این دلیل آنست که دلیل بر اعتبار همچو ظنی که مستند بظن خارجی است نداریم و آن ظنی که حجیت دارد در جائی است که از ظهور الفاظ پیدا شود کما آنکه گذشت کثرت تخصیص و نادر بودن نسخ سبب شدند که اگر عام وارد شود بعد از حضور وقت عمل بخاص این خاص که ظهور لفظی اطلاقی دارد در دوام اظهر باشد از عام کما آنکه اشاره شد بآن فتدبر جیدا.

قوله ثم ان تعین الخاص الخ در مواردی که خاص مخصص عام می شد در جائی که قبل از حضور وقت عمل بعام وارد می شد خاص یا ورود عام قبل از حضور وقت بعمل خاص یا مقارن با هم باشند که در این موارد بیان نمودیم که خاص مخصص است و ناسخ عام نیست و این مطلب مبنی است بر اینکه جایز نیست نسخ قبل از حضور وقت عمل و هر کجائی که قائل بنسخ شدیم لازم است وقت عمل بمنسوخ رسیده باشد و اگر این شرط را قبول نکردیم و قائل شدیم که لازم نیست در نسخ عمل بآن شده باشد در این موارد مردد است که خاص مخصص باشد یا ناسخ در جائی که خاص وارد شده باشد قبل از حضور عمل بعام در اول و مخصص باشد و یا منسوخ در ثانی که آنجائی است که وارد شده باشد عام قبل از حضور عمل بخاص.

و لا بأس لصرف الکلام الی ما هو نخبه القول فی النسخ.

فاعلم ان النسخ و ان کان رفع الحکم الثابت اثباتا الا انه فی الحقیقه دفع الحکم ثبوتا و انما اقتضت الحکمه اظهار دوام الحکم و استمراره او اصل انشائه و اقراره مع أنّه بحسب الواقع لیس له قرارا و لیس له دوام و استمرار.

ولی بااین حال اظهر آنست که خاص مخصص باشد و لو ظهور عام در افراد خودش اقوی باشد از ظهور خاص در افراد خودش بجهت آنکه قبلا گذشت تخصیص عام و شیوع آن و ندره نسخ این دو سبب می شوند که تخصیص مقدم باشد بر نسخ و از بیانات سابقه ما معلوم شد که خاص مطلقا مخصص است چه قبل از عمل بعام باشد و چه بعد از عمل چون عمومات کتاب و اخبار صدر اسلام بلا اشکال مخصصات آنها بعد از عمل بعمومات بوده و ممکن نیست قائل بنسخ شویم در این موارد چون لازمۀ آن کثرت نسخ است در احکام شرعیه.

و کسی اشکال نکند که نسخ بعد از زمان نبی صلّی اللّه علیه و آله ممکن نیست چون وحی منقطع شده جواب آنکه ممکن است نسخ شده باشد ولی اظهار آن ببیان ائمه علیه السّلام باشد و از بیان ما معلوم شد که موارد جهل بتقدم و تأخر عام و خاص ایضا خاص مخصص است نه آنکه رجوع باصول عملیه شود کما آنکه مصنف بیان نمود و اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در جائی که خاص بعد از عمل بعام وارد شود.

جواب آنکه گذشت که برای مصلحت تأخیر مانعی ندارد کما آنکه در صدر اسلام احکام بتدریج بیان می شد و بلکه بعضی مخصصات آنها باقی است تا ظهور ولی عصر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف.

قوله و لا بأس لصرف الکلام الی ما هو الخ مختصر کلام در نسخ است مخفی نماند که نسخ اگرچه رفع حکم ثابت

و ذلک لان النبی الصادع صلّی اللّه علیه و آله للشرع ربما یلهم او یوحی الیه ان یظهر الحکم او استمراره مع اطلاعه علی حقیقه الحال و انه ینسخ فی الاستقبال او مع عدم اطلاعه علی ذلک لعدم احاطته بتمام ما جری فی علمه تبارک و تعالی و من هذا القبیل لعله یکون امر ابراهیم بذبح اسماعیل و حیث عرفت ان النسخ بحسب الحقیقه یکون دفعا و ان کان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال فی حقه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغیر ارادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتا وجهه.

است در تشریعیات در مقام اثبات نظیر قبله مسلمانها که بطرف بیت المقدس مدتی بوده و بعدا نسخ آن حکم شد و رفع آن شد ولی در حقیقت نسخ دفع حکم است ثبوتا باین معنی که از اولی که مسلمانها مأمور شدند بطرف بیت المقدس نماز بخوانند از اول معین بود چند مدتی نه آنکه تا آخر این طور باشد ولی حکمت و مصلحت اقتضاء می کرد که اظهار آن حکم را بدوام و استقرار برای مسلمانان باشد یا آنکه اصل انشاء آن و اقرار به دوامش بنا بر اینکه در نسخ لازم نیست عمل بآن بلکه با تخصیص فرقی ندارند کما آنکه گذشت با اینکه در این موارد در واقع قرار و دوام استمراری نداشته است.

و این معنائی را که برای نسخ نمودیم برای آنست که نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله که صادع شرع مقدس است بعضی موارد الهام می شد بآن حضرت یا وحی به آن حضرت می رسید که اظهار کند حکم را یا استمرار حکم را با آنکه آن حضرت مطلع بر حقیقت حال بود به آنکه می دانست که این حکم نسخ می شود در آینده یا ممکن است مطلع نبوده است آن حضرت بر نسخ آن بجهت آنکه احاطه نداشته است پیغمبر اکرم بتمام آنچه را که جاری می شود در علم خدای تبارک و تعالی و ممکن نیست تمام آنچه را که خدای تعالی می داند آن را پیغمبرش بداند کما آنکه در اخبار آن خواهد آمد

و إلا لزم امتناع النسخ او الحکم المنسوخ فان الفعل ان کان مشتملا علی مصلحه موجبه للامر به امتنع النهی عنه و الا امتنع الامر به و ذلک لان الفعل او دوامه لم یکن متعلقا لارادته فلا یستلزم نسخ امر بالنهی تغییر و از همین قبیل شاید باشد امر حضرت ابراهیم علیه السّلام بذبح اسماعیل فرزند آن پس بنابراین بیان ما دانستی که نسخ بحسب حقیقت و واقعا دفع است نه رفع و اگرچه بحسب ظاهر رفع بنظر می رسد.

پس بنابراین مانعی ندارد که قائل بنسخ بشویم و لو آنکه نسخ قبل از حضور وقت عمل باشد کما آنکه گذشت چون باین معنی که ما بیان کردیم لازم نمی آید بدائی که محال است در حق خدای تبارک و تعالی چون اشکال نموده اند کسانی که قائل بنسخ نیستند به آنکه اگر فعل مثل شرب خمر ذاتا وجهه متحد باشد و مختلف نباشد مثل آنکه متخلف می شود در حال اضطرار و نسیان و غیره و هیچ جهت اختلافی در فعل نباشد و بااین حال حرمت شرب خمر برداشته شود این خلاف حکمت الهی است چون با مفسده ای که داشته بعضی موارد حرام و بعضی موارد جواز ممکن نیست در احکام الهیه و اگر مثل شرب خمر تبدیل شود مفسدۀ آن به مصلحت لازم می آید تغییر اراده اللّه و جهل خدای تعالی،تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا.

جواب آنکه فعل به واسطه خصوصیات زمانیه و مکانیه بلکه نفس زمان نظیر صلاه و صیام و حج و غیره مختلف می شود مصلحت و مفسدۀ آن و ممکن است فعل در بعضی ازمان مصلحت داشته دون بعض و گذشت که نسخ دفع حکم است و تمام شدن امد حکم نه دفع حکم بله اگر رفع حکم ثابت باشد اشکال لازم می آید.

قوله و إلا لزم امتناع النسخ الخ.

یعنی اگر نسخ به معنای رفع باشد نه دفع لازم می آید امتناع نسخ یا امتناع

ارادته و لم یکن الامر بالفعل من جهه کونه مشتملا علی مصلحه و انما کان انشاء الامر به او اظهار دوامه عن حکمه و مصلحه.

معنای نسخ در تشریعیات و در تکوینیات

و اما البداء فی التکوینیات بغیر ذاک المعنی فهو مما دل علیه الروایات المتواترات کما لا یخفی و مجمله ان اللّه تبارک و تعالی اذا تعلقت مشیته تعالی باظهار ثبوت ما یمحوه لحکمه داعیه الی اظهاره الهم او اوحی الی نبیه او ولیه ان یخبر به مع علمه بأنه یمحوه او مع عدم علمه به لما اشیر الیه من عدم الاحاطه بتمام ما جری فی علمه و انما یخبر به لانه حال الوحی او الالهام لارتقاء نفسه الزکیه و اتصاله بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع علی ثبوته و لم یطلع علی کونه معلقا علی امر غیر واقع او عدم الموانع قال اللّه تبارک و تعالی یمحوا اللّه ما یشاء و یثبت الآیه.

نعم من شملته العنایه الالهیه و اتصلت نفسه الزکیه بعالم لوح المحفوظ حکم منسوخ بجهت آنکه اگر فعل مثل صلاه مشتمل بر مصلحت باشد آن مصلحتی که سبب امر بآن فعل می شود در این حال ممتنع است نهی از آن فعل پس نسخ آن فعل ممکن نیست و اگر دارای مصلحت نباشد امر بآن فعل محال است و حکم منسوخ جایز نیست بجهت آنکه در جائی که امر می شود بفعل و قبل از عمل آن فعل نسخ می شود یا بعد از عمل بآن فعل دوام آن نسخ می شود و استمرار آن در این دو مورد اصل فعل و دوام فعل متعلق ارادۀ الهی نبوده است واقعا،پس در این حال لازم نمی آید نسخ امر آن به نهی تغیر ارادۀ تبارک و تعالی و در آن موردی که نسخ قبل از عمل است امر بفعل نه از جهت آنست که فعل دارای مصلحت است بلکه انشاء امر بآن فعل یا اظهار دوام بآن فعل و استمرار آن از روی حکمت و مصلحتی است کما لا یخفی.

قوله و اما البداء فی التکوینیات الخ و اما البداء در تکوینیات بغیر آن معانی که برای نسخ گذشت نظیر خبر دادن

الذی هو من أعظم العوالم الربوبیه و هو ام الکتاب ینکشف عنده الواقعیات علی ما هی علیها کما ربما یتفق لخاتم الانبیاء و لبعض الاوصیاء و کان عارفا علی الکائنات کما کانت و تکون.

خدای تعالی بر آمدن عذاب برای قوم یونس و بعد آن را برداشت و امثال آن و بداء در تکوینیات به معنای ابداء و اظهار است و چیزی را که خلاف آن واقع می شود اظهار کنند لمصلحه و بداء در تکوینیات از چیزهائی است که دلالت می کند برآن معنای روایات متواتره از ائمه علیهم السلام مثل قوله علیه السّلام ما عظم اللّه بمثل البداء و انه ما عبد اللّه بشیء مثل البداء و انه ما بعث اللّه نبیا حتی یقرّ بالبداء و حتی یأخذ علیه ثلاث خصال الاقرار بالعبودیه و خلع الاندار و ان اللّه یقدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء و غیر ذلک من الاخبار مذکوره فی البداء فی بابه.

و مجمل بداء در تکوینیات آنست که خدای تبارک و تعالی زمانی که مشیت او و ارادهٔ متعلق بشود باظهار ثبوت چیزی که بعدا آن را محوش می گذرد تبدیل می کند آن را به شیء دیگری اظهار ثبوت و دائمی آن برای حکمتی و مصلحتی است که این ها سبب می شوند برای اظهار آن شیء.

و در این حال خدای تعالی الهام می فرماید یا وحی می نماید به نبی خودش یا ولی خودش و این مطلب را و اظهار آن را خبر می دهد به آنها با آنکه ذات اقدس الهی می داند که این شیء را بعدا محوش می کند و ممکن است در این حال آن شیء یا ولی عالم باشد که آن شیء محو می شود و ممکن است که عالم نباشد بجهت آنکه قبلا اشاره شد به آنچه در علم خدای تعالی می کند و لازم نیست تمام آن را نبیّ او یا ولی او بداند در این حال خدای تعالی خبر می دهد بآن شیء در حال وحی یا در حال الهام و چون نبیّ او ارتقاء نفس دارد و مرتبه عالیه دارد و نظر بلوح محو و اثبات می نماید مطلع می شود بر ثبوت آن شیء ولی مطلع نیست که آن شیء معلق است بر امری که آن امر واقع نمی شود یا معلق است بر عدم مانع.قال اللّه تبارک و تعالی یَمْحُوا اللّٰهُ مٰا یَشٰاءُ

نعم مع ذلک ربما یوحی الیه حکم من الاحکام تاره بما یکون ظاهرا فی الاستمرار و الدوام مع أنّه فی الواقع له غایه و حد یعینها بخطاب آخر و اخری بما یکون ظاهرا فی الجد مع أنّه لا یکون واقعا بجد بل لمجرد الاختبار و الابتلاء کما انه یؤمر وحیا او الهاما بالاخبار بوقوع عذاب او غیره مما لا یقع لاجل حکمه فی هذا الاخبار او ذاک الاظهار فبدا له تعالی بمعنی انه یظهر ما امر نبیه او ولیه بعدم اظهاره اولا و یبدی ما خفی ثانیا.

اخبار قضاء و قدر و بداء و سه قسمت آنها

و انما نسب الیه تعالی البداء مع أنّه فی الحقیقه الابداء لکمال شباهه ابدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره و فیما ذکرنا کفایه فیما هو المهم فی باب النسخ و لا داعی الی ذکر تمام ما ذکروه فی ذاک الباب کما لا یخفی علی اولی الالباب.

وَ یُثْبِتُ الآیه.

بله کسی که شامل شده باشد آن را عنایت الهیه و متصل باشد نفس زکیه آن بعالم محفوظ آن عالم لوح محفوظی که اعظم عوالم ربوبیه می باشد و آن لوح محفوظ ام الکتاب است در این حال کشف می شود برای آن شخص واقعیات علی ما هی علیها کما آنکه اتفاق افتاده است و رسیده است بآن خاتم انبیاء و اوصیاء آن حضرت صلوات اللّه علیهم اجمعین و این ها عارف بر کائنات کما کانت و تکون می باشند.

قوله نعم مع ذلک الخ بله بااین حال بعض موارد خدای تعالی وحی می نماید به نبی خود حکمی از احکام را که ظاهر آن حکم دوام و استمرار است با آنکه در واقع آن حکم غایت و حدی دارد بدون دوام و استمرار است و حد و غایت حکم بخطاب دیگری می باشد.

و ممکن است عکس حکم اول بیان شود باین معنی که ظاهر حکم در جد و ارادۀ واقعی است با آنکه واقعا ارادۀ واقعی بآن حکم نشده است بلکه فقط برای

مجرد اختبار و امتحان بوده کما آنکه امر فرموده خدای تعالی وحیا او الهاما بنبی خود بوقوع عذاب نظیر عذاب قوم یونس یا غیر عذاب نظیر امر ابراهیم بذبح اسماعیل از چیزهائی که واقعا اراده واقعی نشده است و این اخبار و اظهار دوام حکم برای حکمت و مصلحتی بوده.

پس بداء در این موارد که خدای تعالی بیان نموده به معنای اظهار است و چیزی که در ظاهر دوام داشته یا ظهور در ارادۀ جدی داشته خلاف آن را خدای تعالی بیان نموده برای نبی خود و یا ولیش پس بداء در تشریعیات و در تکوینیات بمعنی واحد است که آن معنی اظهار ما لیس کذلک است برای مصلحت و حکمتی و در موارد مذکوره نسبت بداء را داده اند به خدای تعالی با آنکه بداء در آن موارد به معنای ابداء و اظهار است همچنان که ذکر شد بجهت شباهت بداء بابداء و اظهار مجازا و در آنچه که ذکر شد کافی است در باب نسخ و ادعی بتمام آنچه که ذکر نموده اند در این باب نیست کما لا یخفی علی اولی الالباب.

مخفی نماند برای توضیح مطالب مصنف مختصری در باب بداء ما ذکر می کنیم بنا بر آنچه که بعض اعلام ذکر نموده اند اولا شیعه ملتزم ببداء هستند و اهل تسنن و عامه مخالف آن می باشند و قائلند بر آنکه بداء در حق خدای تعالی مستلزم جهل است در ذات اقدس الهی تعالی اللّه عن ذلک.

و از این جهت نسبت داده اند به شیعه چیزی که آنها بری هستند از آن و لکن نفهمیدند معنای بدائی که شیعه قائلند و برای توضیح این مطلب می گوییم این عالم بتمام اشکال آن و تمام موجودات آن بید قدرت ذات اقدس الهی است و علم حضرت باری بتمام آن می باشد در ازل و تمام آنها معلومات حضرت باری تعالی می باشد.

و در جلد اول شرح در باب جبر و تفویض گذشت که علم خدای تعالی بتمام ممکنات در ازل سبب نمی شود که قدرت تعالی سلب شود از ممکنات بلکه

قدرت ازلیه آن باقی است و اختیار تمام ممکنات بید قدرت او است چون علم کشف واقع است و هر موجودی به واسطه علم بآن تغییری نمی کند و علت ایجاد آن غیر از علم بآن می باشد و تعین جمیع ممکنات در علم ازلی الهی که آن را تقدیر اللّه و قضائه می نامند سبب نمی شود سلب قدرت خدای تعالی از آنها و همچنین سلب قدرت بندگان از افعال آنها نمی شود کما آنکه گذشت در جلد اول مفصلا علی کل قضاء و قدر الهی که آن را باسم بداء نامیده شده بر سه قسم است.

اول آن مواردی است که علم خدای تعالی بآن تعلق گرفته و به هیچ کس خبر نداده حتی به نبینا محمد صلّی اللّه علیه و آله و دلالت بر این قسم می کند روایاتی که در این باب نقل شده منها ما رواه الشیخ الصدوق باسناده الآتی ان الرضا سلام اللّه علیه قال لسلیمان المروزی رویت عن ابی عبد اللّه علیه السّلام ان للّه عز و جل علمین علما مخزونا مکنونا لا یعلمه الا هو من ذلک یکون البداء و علما علمه ملائکته و رسله فالعلماء من اهل بیت نبیک یعلمونه.

و منها ما رواه فی بصائر الدرجات باسناده الی ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السلام انه قال ان للّه علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو من ذلک یقع البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه و نحن نعلمه.

مخفی بماند بر آنکه بداء از این قسم علم خدای تعالی پیدا می شود کما آنکه در روایات مذکور است.

قسم دوم قضاء و قدر و بدائی است که خدای تعالی خبر داده آن را بنبی خود و به ملائکه بوقوع آن در خارج حتما و این قسم از بداء حتما واقع می شود در خارج و کذب در آن واقع نمی شود همچنان که روایات آینده دلالت برآن می کند.

منها و قد روی الشیخ الصدوق باسناده عن الحسین بن محمد النوفلی انه قال الرضا علیه السّلام فیما قاله لسلیمان ان علیا علیه السّلام کان یقول العلم علمان فعلم علمه اللّه تعالی و ملائکته

و رسله فانه یکون و لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر ما یشاء یمحو و یثبت ما یشاء.

و روی العیاشی عن الفضیل قال سمعت ابا جعفر علیه السّلام یقول من الامور امور محتومه جائیه لا محاله و من الامور امور موقوفه الی ان قال فاما ما جاءت به الرسل فهی کائنه لا یکذب نفسه و لا نبیه و لا ملائکته.

قسم سوم قضاء و قدر و بدائی است که خدای تعالی خبر بوقوع آن داده بانبیاء و رسل علیهم السّلام موقوفا بمشیته تعالی و این قسم قضا و قدری است که بداء در آن واقع می شود کما آنکه اخبار آینده دلالت برآن می کند.

منها فی تفسیر علی بن ابراهیم باسناده عن ابن مسکان عن ابی جعفر و ابی عبد اللّه و ابی الحسن سلام اللّه علیهم فی تفسیر قوله تعالی فیها یفرق کل امر حکیم ای یقدر اللّه کل امر من الحق و الباطل و ما یکون تلک السنه و له فی فیه البداء و المشیه یقدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء من الآجال و الارزاق و البلایا و الاعراض و الامراض و یزید فیها ما یشاء و ینقص ما یشاء و یلقیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله الی امیر المؤمنین و یلقیه امیر المؤمنین الی الائمه علیهم السّلام حتی ینتهی ذلک الی صاحب الزمان و یشترط له فیه البداء و المشیه و التقدم و التأخر.

و منها ما فی الاحتجاج عن امیر المؤمنین علیه السّلام انه قال لو لا آیه فی کتاب اللّه لاخبرتکم بما کان و بما یکون و بما هو کائن الی یوم القیمه و هی هذه الآیه یمحو اللّه ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب و نظائر این روایت در امالی صدوق ره و توحید و غیره زیاد ذکر شده که دال بر بداء و مشیه اللّه در امور آینده می باشد و از آثار اعتقاد ببداء توجه عبد است به خدای تعالی در شدائد و گرفتاریها و دعا و تضرع و طلب حاجت از خدای تعالی و توفیق اطاعت و ترک معصیت از او.

و اگر بداء نباشد لازمهٔ آن جبر در افعال بندگان بلکه در تمام افعال ذات

ثمره بین تخصیص و نسخ در عام و خاص

ثم لا یخفی ثبوت الثمره بین التخصیص و النسخ ضروره انه علی التخصیص یبنی علی خروج الخاص عن حکم العام رأسا و علی النسخ علی ارتفاع حکمه عنه من حینه فیما دار الامر بینهما و المخصص و اما اذا اراد بینهما فی الخاص و العام فالخاص علی التخصیص غیر محکوم بحکم العام اصلا و علی النسخ کان محکوما به من حین صدور دلیله کما لا یخفی.

اقدس الهی تعالی اللّه عن ذلک کما آنکه مفصلا در جلد اول در طلب و اراده گذشت.

قوله ثم لا یخفی ثبوت الثمره الخ.

ثمره بین تخصیص و نسخ بعد از عمل بعام آنست که مثل اکرم العلماء و مخصص آن یا ناسخ لا تکرم فساقهم در تخصیص از اول حکم خارج بوده از عام ولی چون بعد از عمل در عام بوده و تأخیر بیان برای مصلحتی بوده بنابراین اگر علماء فساق را اکرام نکرده عصیانا لازم نیست اکرام ولی تجری نموده.

و بنا بر نسخ باید اکرام کند یا قضاء آن عمل که فوت شده اگر قضا دارد و اما بنا بر نسخ حین ورود ناسخ حکم عام تخصیص خورده و اما اگر عام بعد از عمل بخاص وارد شود احتمال دارد که خاص مخصص شود و لو مقدم و بعد از عمل بخاص بوده پس فساق علماء واجب نبوده اکرام آنها ولی لمصلحه وارد شده و بنا بر نسخ محکوم بحکم عام می باشد از حین صدور عام پس واجب است اکرام علماء مطلقا چه عدول و چه غیر عدول کما لا یخفی.

ص:295

المقصد الخامس فی المطلق و المقید و المجمل و المبین

اشاره

فصل عرف المطلق بانه ما دل علی شایع فی جنسه و قد اشکل علیه بعض الاعلام بعدم الاطراد او الانعکاس و اطال الکلام فی النقض و الابرام و قد نبهنا فی غیر مقام علی انه مثله شرح الاسم و هو مما یجوز ان لا یکون بمطرد و لا بمنعکس فالاولی الاعراض عن ذلک ببیان ما وضع له بعض الالفاظ التی یطلق علیها المطلق او غیرها مما یناسب المقام.

فمنها اسم الجنس کانسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض الی غیر ذلک من اسماء الکلیات من الجواهر و الاعراض بل العرضیات.

قوله المقصد الخامس الخ مقصد پنجم در مطلق و مقید و مجمل و مبین است تعریف نموده اند مطلق را به آنکه لفظی است که شایع و منتشر در جنس خود باشد نظیر رجل که شامل افراد جنس خود می شود مثل زید و عمرو و بکر و غیره و مخصوص ببعض نیست و اشکال شده برآن به آنکه شامل اسماء اجناس نمی شود چون رجل وضع شده برای طبیعت من حیث هی هی نه آنکه وضع شده باشد برای طبیعت شایعه علاوه بر آنکه شامل من و ما استفهامیه می شود و حال آنکه آنها عام می باشند نه مطلق پس اطراد و جامع نیست و ایضا انعکاس و مانع نیست چون شامل رجل عادل می شود چون شایع در افراد خود می باشد.

و لذا مصنف می فرماید و لو علماء رضوان اللّه تعالی علیهم طول دادند کلام را در نقض و ابرام ولی ما در غیر این مقام بیان نمودیم که مثل این تعاریف شرح الاسم است لازم نیست مطرد و منعکس باشد نظیر سعدانه نبت که عام است یا تعریف انسان بانه عاقل که شامل دیوانه نمی شود و خاص است و اولی اعراض

و لا ریب انها موضوعه لمفاهیمها بما هی هی مبهمه مهمله بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتی لحاظ انها کذلک.

و بالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء اصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذاک الشیء هو الارسال و العموم البدلی و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیه اللابشرط القسمی.

و ذلک لوضوح صدقها بما لها من المعنی بلا عنایه التجرید عما هو قضیه از آنها است و بیان آن الفاظی که وضع شده اند برای مطلق یا غیر مطلق ذکر شود بعضی از آنها اسم جنس است مثل انسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض الی غیر ذلک در جواهر و اعراض بلکه عرضیات نظیر آن اعراضی که وجود خارجی ندارند مثل ملکیت و رقیت و فوقیت و زوجیت.

قوله و لا ریب انها موضوعه الخ.

اسماء اجناس مثل انسان و رجل و فرس و غیره که گذشت موضوع له آنها آن مفاهیم و معانی مبهمۀ مهمله لا بشرط مقسمی است و حتی قید مبهمه مهمله-در آن معانی لحاظ نشده و نفس معنی موضوع له آنها می باشد و هیچ قیدی در آن معانی لحاظ نشده که اگر قید در آن گرفته شود در غیر آن استعمال باید مجاز باشد و حال آنکه در تمام موارد حقیقت است و صرف مفهوم موضوع له آنها است که اگر قیدی در آنها لحاظ شود حتی قید ارسال و عموم بدلی در این حال مشروط بشیء می شود و همچنین ملاحظه نشده با آن معانی عدم شیء دیگر که اگر ملاحظه بشود با آنها عدم بشیء دیگر در این حال معنی ماهیت لا بشرط قسمی می شود.

قوله و ذلک لوضوح الخ.

معلوم شد که موضوع له جنس مثل انسان و رجل و غیر نفس ماهیت می باشد

الاشتراط و التقیید فیها کما لا یخفی.

مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الافراد و ان کان یعم کل واحد منها بدلا او استیعابا و کذا المفهوم اللابشرط القسمی فانه کلی عقلی لا موطن له الا الذهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها بداهه ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن ان یتحد معها مالا وجود له الا ذهنا.

که اگر قید ارسال و عموم در آن باشد باید صدق بر فرد نکند و مجاز باشد چون بدیهی است که اگر قید ارسال و عموم گرفته شده باشد در معنی باید بر فرد صدق نکند و لو اطلاق بدلی یا عمومی شامل این افراد می شود نظیر رجال که جمع است که صدق بر یک رجل نمی کند بلکه باید اقلا سه رجل باشد و حال آنکه صدق اسم جنس مثل انسان و حیوان بر فرد حقیقت است مثل آنکه بگوئی زید انسان و حیوان و ضاحک و همچنین اگر قید عدم به شیئی در معنی گرفته شده باشد لحاظ که صورت ذهنیه است جزء معنی می شود لازمه آن آنست که صدق بر خارج نکند و کلی عقلی می شود که جای آن فقط در ذهن است و ممکن نیست صدق آن بر خارج چون مناط حمل اتحاد خارجی است و چیزی که جای آن فقط در ذهن است چگونه اتحاد خارجی دارد.

و حاصل آنکه هر ماهیتی چهار اعتبار در آن می شود.

اول لا بشرط مقسمی.

دوم لا بشرط قسمی.

سوم بشرط شیء

چهارم بشرط لا و موضوع له اجناس

قسم اول لا بشرط مقسمی است نه غیره.

و منها علم الجنس کاسامه و المشهور بین اهل العربه انه موضوع للطبیعه لا بما هی هی بل بما هی متعینه بالتعین الذهنی و لذا یعامل معه معامله المعرفه بدون اداه التعریف لکن التحقیق انه موضوع لصرف المعنی بلا لحاظ شیء معه اصلا کاسم الجنس و التعریف فیه لفظی کما هو الحال فی التأنیث اللفظی.

و الا لما صح حمله علی الافراد بلا تصرف و تأویل لانه علی المشهور کلی عقلی و قد عرفت انه لا یکاد صدقه علیها مع صحه حمله علیها بدون ذلک کما لا یخفی.

قوله منها علم الجنس الخ.

علم جنس مثل اسامه که وضع شده برای اسد و ام عریط که برای عقرب وضع شده و غیر این ها را مشهور از الفاظ مطلق بیان نموده اند و گفته اند آنها موضوع از برای طبیعت بما هی هی نیست بلکه برای طبیعت معینه معلومه عند الذهن است و لذا معامله معرفه با آنها می شود یعنی الف و لام بر آنها داخل نمی شود و مضاف نمی شود و غیر آنها از احکام معرفه لکن تحقیق آنست که علم جنس هم مثل اسم جنس می ماند و برای صرف معنی وضع شده اند و تعریف آنها لفظی است مثل تانیث لفظی در لفظ ید و رجل و اذن و عین و غیره می باشد و فقط معامله معرفه لفظی با آنها می شود مثل تأنیث لفظی ولی در معنی با نکره و اسم جنس هیچ فرقی ندارد.

قوله و الا لما صح حمله الخ.

یعنی اگر تعین ذهنی جزء معنی باشد علی المشهور این ها کلی عقلی می شوند و کلی عقلی ممکن نیست صدق آن بر خارج چون یک جزء معنی صورت ذهنی می باشد و صور ذهنیه ممکن نیست در خارج تحقق شود و بالعکس با آنکه بلا اشکال علم جنس بر افراد خارجیه صادق است.

ضروره ان التصرف فی المحمول باراده نفس المعنی بدون قیده تعسف لا یکاد یکون بناء القضایا المتعارفه علیه مع ان وضعه لخصوص معنی یحتاج الی تجریده عن خصوصیته عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحکیم.

در مفرد معرف بالف و لام و هشت معنی برآن

و منها المفرد المعرف باللام و المشهور انه علی اقسام المعرف بلام الجنس او الاستغراق او العهد بأقسامه علی نحو الاشتراک بینها لفظا أو معنی.

و الظاهر ان الخصوصیه فی کل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام او من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال و المدلول لا باستعمال المدخول لیلزم فیه المجاز او الاشتراک فکان المدخول علی کل حال مستعملا فیما یستعمل فیه الغیر المدخول.

قوله ضروره الخ.

و اگر کسی بگوید که در حال حمل خارجی نفس معنی حمل می شود بدون قید آنکه صورت ذهنیه است جواب آنکه این معنی تعسف است و قضایای متعارفه بر این قسم نیست و اگر کسی بگوید در وقت حمل قید ذهنی از آن برداشته می شود جواب آنکه معنائی که هیچ وقت استعمال در معنای حقیقی نمی شود و همیشه باید مجاز استعمال شود این قسم موضوع له از جاهل صادر نمی شود فضلا از واضع حکیم

قوله و منها المفرد المعرف باللام الخ.

بعض از افراد مطلق مفرد محلی به الف و لام را بیان نموده اند به الف و لام جنس مثل الرجل مشهور برای اسمی که الف و لام بر سر او دربیاید اقسامی ذکر کرده اند.

اول برای استغراق افراد جنس که اگر کل را جای الف و لام بگذاریم بر نحو حقیقت صدق بکند نظیر الف و لام الحمد للّه رب العالمین.

دوم برای استغراق صفات افراد اگر جای آن الف و لام کل را بگذاریم

صدق آن علی سبیل مجاز باشد نظیر جاءنی الرجل ای جاءنی کل الرجل.

سوم از برای بیان حقیقت و ماهیت و جنس است نظیر الرجل خیر من المرأه که حقیقت و ماهیت جنس رجل بهتر از مرئه است و لو بعضی افراد مرئه افضل باشند از رجال.

چهارم الف و لام عهد ذهنی نظیر آنکه بگوید ادخل السوق در جائی که معهود باشد بین متکلم و مخاطب سوق.

پنجم عهد ذکری نظیر آیه شریفه فَعَصیٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ چون قبل از این ذکر رسولی شده در آیه شریفه.

ششم عهد حضوری نظیر لا تشتم الرجل برای کسی که رجل حاضر را فحش می دهد.

هفتم از معانی الف و لام زایده و زینت است نظیر الحسن و الحسین علیهما السّلام.

هشتم الف و لام موصول است که فقط بر سر اسم فاعل و مفعول می باشد و علی کل معانی ای برای الف و لام ذکر کرده اند این معانی یا علی نحو اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی است فرق بین اشتراک لفظی و معنوی زیاد است من جمله آنکه اشتراک معنوی یک وضع دارد بخلاف اشتراک لفظی که وضع آن متعدد است نظیر لفظ عین که می گویند هفتاد و دو معنی دارد و همچنین فرق بین اشتراک لفظی و معنوی آنست که اشتراک لفظی قرینه مانعه می خواهد بخلاف اشتراک معنوی که قرینهٔ معینه می خواهد و لو هر دو احتیاج به قرینه می باشند و علی کل حال ظاهر آنست که خصوصیتی که از برای معانی الف و لام ذکر شده است یا از خود الف و لام فهمیده می شود یا از قبل قرائن خارجیه من باب تعدد دال و مدلول نه باستعمال مدخول که رجل باشد.

مثلا الرجل لفظ رجل در ماهیت خودش حقیقتا ذکر شده است نه آنکه

در آنکه الف و لام مطلقا برای زینت است

اشاره

و المعروف ان اللام تکون موضوعه للتعریف و مفیده للتعیین فی غیر العهد الذهنی و انت خبیر بأنه لا تعین فی تعریف الجنس الا الاشاره الی المعنی المتمیز بنفسه من بین المعانی ذهنا و لازمه ان لا یصح حمل المعرف باللام بما هو معرف علی الافراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن الا بالتجرید و معه لا فائده فی التقیید مع ان التأویل و التصرف فی القضایا المتداوله فی العرف غیر خال عن التعسف.

هذا مضافا الی ان الوضع لما لا حاجه الیه بل لا بد من التجرید عنه و الغائه فی الاستعمالات المتعارفه المشتمله علی حمل المعرف باللام او الحمل علیه کان لغوا کما اشرنا الیه.

بواسطهٔ الف و لام که معانی مذکوره ذکر شده است لفظ رجل در معنای خودش مجاز می باشد یا اشتراک پس لفظ مدخول که رجل باشد در معنی حقیقی خودش استعمال شده است و معانی دیگر از الف و لام به واسطه تعدد دال و مدلول می باشد و الرجل مثل آنست که در غیر الف و لام ذکر شده باشد.

قوله و المعروف ان اللام تکون الخ.

معروف بین علماء نحوی آنست که الف و لام موضوع است برای تعریف یعنی لام تنها مفید است برای تعیین مدخول خودش در غیر عهد ذهنی و تو دانائی در اینکه الف و لام تعیین و تعریفی در آن نیست الا اشاره بآن جنسی که این الف و لام برآن در می آیند و آن جنس متمیز ذهنی می شود به واسطه الف و لام در بین معانی.

بنابراین اشارهٔ ذهنیه جزء موضوع له معنی می شود و لازمهٔ آن آنست که صحیح نباشد حمل محلی به الف و لام را بر افراد خارجیه مثلا باید صحیح نباشد بگو زید هو الانسان او الحیوان و غیر این ها از مواردی که جنس حمل می شود بر افراد برای آنکه قبلا دانستی معنائی که جزء آن معنی اشارهٔ ذهنیه است ممکن نیست حمل آن معنی

فالظاهر ان اللام مطلقا تكون للتزيين كما فى لفظ الحسن و الحسين و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعينها على كل حال و لو قيل بافاده اللام للاشاره الى المعنى و مع الدلاله عليه بتلك الخصوصيات لا حاجه الى تلك الاشاره لو لم تكن مخله و قد عرفت اخلالها فتأمل جيدا.

را بر افراد خارجيه مگر آنكه آن معنى مجرد شود و صورت ذهنيه از آن معنى گرفته شود كه در آن حال صحيح است حمل آن معناى جنس بر افراد خارجيه و بااين حال كه صورت ذهنيه از معنى گرفته شود فايده در تقييد نيست.

علاوه بر اين ها تأويل و تصرف در قضايای متعارفه خالى از تعسف نيست و ممكن نيست در تمام اين قضايا تأويل و تصرفى كنيم اضافه بر اينكه اين معنى موضوع له كه برای جنس بيان نموديم حاجتى بآن نيست بلكه لابديم مجرد كنيم آن معنى را از صورت ذهنيه و القاء كنيم آن را در استعمالات متعارفه كه مشتمل است بر حمل معرف باللام بر افراد مثل زيد الرجل يا بالعكس مثل الرجل زيد و در اين موارد تماما اين طور وضعى بايد لغو باشد و بى فايده چون معناى موضوع له كه جنس با صورت ذهنيه باشد در خارج هيچ وقت استعمال حقيقتا نمى شود مگر القاء صورت ذهنيه از آن معنى و اين حقيقتى است كه استعمال در معناى خودش در خارج نمى شود الا مجازا كما آنكه قبلا اشاره بآن شد در علم جنس.

قوله فالظاهر ان اللام مطلقا الخ.

بنا بر بيانات سابق الف و لام مطلقا و در تمام موارد آن برای زينت است مثل الحسن و الحسين عليه السّلام بنابراين الرجل كه الف و لام جنس بر او مى باشد و رجل بدون الف و لام هر دو به يک معنى مى باشند كه دال بر جنس اند و الف و لام برای زينت است و استفادۀ خصوصيات و اقسام آن هشت قسمى كه برای الف و لام ذكر نموديم

و اما دلاله الجمع المعرف باللام علی العموم مع عدم دلاله المدخول علیه فلا دلاله فیها علی انها تکون لاجل دلاله اللام علی التعیین حیث لا تعین الا للمرتبه المستغرقه لجمیع الافراد و ذلک لتعین المرتبه الاخری و هی اقل مراتب الجمع کما لا یخفی.

فلا بد ان یکون دلالته علیه مستنده الی وضعه کذلک لذلک لا الی دلاله اللام علی الاشاره الی المعین لیکون به التعریف و ان ابیت الا عن استناد الدلاله علیه الیه فلا محیص عن دلالته علی الاستغراق بلا توسیط الدلاله علی التعیین فلا یکون بسببه تعریف الا لفظا فتأمل جیدا.

هرکدام از آن خصوصیات بقرائن خارجیه است و ربطی بالف و لام ندارد و لابدیم از آن قرائن که تعیین یکی از آنها را بنماید برای ما چه الف و لام زینت باشد یا برای غیر زینت و لو قائل بغیر زینت هم باشیم برای الف و لام.

بااین حال آن خصوصیات و آن معانی مختلفه از قرائن خارجیه غیر الف و لام باید معلوم شود و بعد از آنی که این معانی مختلفه و این خصوصیات که از قرائن خارجیه معلوم می شود محتاج بآن نیستیم که بگوئیم الف و لام دلالت برآن معانی و اشارۀ به آنهاست اگر نگوئیم آن معانی را که برای الف و لام ذکر نموده اند مخل است و بتحقیق اخلال آن را و عدم فایده آنها را شناختی و بیان نمودیم ما فتأمل جیدا

قوله و اما دلاله الجمع المعرف باللام الخ و همچنین دلالت الف و لامی که بر سر جمع دربیاید نظیر العلماء آنهم برای زینت است و معانی عموم از قرائن خارجیه معلوم می شود با اینکه مدخول الف و لام مثل علماء بدون الف و لام دال بر عموم نیست بلا اشکال و بنابراین الف و لامی که بر سر او دربیاید دال بر تعیین افراد عام نمی کند در جائی که بگوئیم مراتب افراد مختلف است و الف و لام دلالت بر تعیین آنها نمی کند مگر که دال بر استغراق

رد مصنف که الف و لام مطلقا برای زینت است

جمیع افراد باشد کما آنکه این معنی را نسبت بصاحب فصول«ره»داده اند بجهت آنکه غیر از مرتبهٔ استغراق مرتبهٔ دیگری است که جمع را حمل برآن معنی کنیم که آن اقل مراتب جمع است کما لا یخفی.

و در این هنگام الف و لامی که بر سر جمع درمی آید دلالتش بر استغراق باید مستند بوضع آن باشد نه به دلالت الف و لام تنها و اگر این معنی را قبول نکردیم پس می گوییم معنی استغراق فقد بواسطهٔ الف و لام است نه به واسطه آنکه الف و لام دلالت بر تعیین مراتب کند و بعد از آن دلالت بر استغراق باشد پس بنابراین دلالت الف و لام بر جمع برای تعریف حقیقی نیست بلکه برای تعریف لفظی است کما آنکه در علم جنس بیان نمودیم فتأمل جیدا.

مخفی نماند بر آنکه اقل مرتبه جمع ایضا مختلف است و غیر معین است مثلا سه عدد ممکن است سه عدد طلاب باشد یا کسبه یا تجار و غیره و آن عددی که اختلاف ندارد فقط استغراق و تمام افراد است کما لا یخفی مخفی نماند بر آنکه مصنف الف را در تمام موارد الف و لام زینت قرار داد این مطلب صحیح نیست بجهه آنکه الف و لام مثل اسماء اشاره و ضمائر است پس همچنان که اسم اشاره موضوع است برای تعریف مدخول خودش و تعیین آن معنی همچنین الف و لام.

مثلا بعض موارد اشاره می شود بموجود خارجی می گویی هذا زید مثل آنکه بگوئی اکرم الرجل و بعضی موارد اشاره بکلی می شود مثل آنکه بگوئی هذا الکلی یعنی کلی انسان یا حیوان و غیره.

و حاصل آنکه اسماء اشاره و ضمائر همچنان که اشاره می شود به آنها بامور ذهنیه و خارجیه و تعیین آنها همچنین اشاره می شود بالف و لام بامور ذهنیه و خارجیه و تعیین آنها چه جنس باشد و چه استغراق و غیره بله عهد ذهنی بود و نبود آن مساوی است مثلا اگر گفتی مررت بلئیم او باللئیم فرقی ندارد و تعیین خارجی

اقسام چهارگانه نکره که دال است بر مطلق

و منها النکره مثل رجل فی و جاء رجل من أقصی المدینه او فی جئنی برجل و لا اشکال ان المفهوم منها فی الاول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعین فی الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق علی غیر واحد من افراد الرجل کما انه فی الثانی هی الطبیعه المأخوذه مع قید الوحده فیکون حصه من الرجل و یکون کلیا ینطبق علی کثیرین لا فردا مرددا بین الافراد.

و بالجمله النکره ای ما بالحمل الشائع یکون نکره عندهم اما هو فرد معین فی الواقع غیر معین للمخاطب او حصه کلیه لا الفرد المردد بین الافراد و ذلک لبداهه کون لفظ رجل فی جئنی برجل نکره مع أنّه یصدق علی کل من جیء به من الافراد و لا یکاد یکون واحد منها هذا او غیره کما هو قضیه الفرد المردد لو کان هو المراد منها ضروره ان کل واحد هو هو لا هو او غیره فلا بد أن تکون النکره الواقعه فی متعلق الامر هو الطبیعی المقید بمثل مفهوم الوحده فیکون کلیا قابلا للانطباق فتأمل جیدا.

ندارد در هیچ کدام پس دلالت الف و لام بر تعریف و تعیین متعلق آنها است کما لا یخفی.

قوله و منها النکره الخ.

بعضی از الفاظ مطلق نکره را ذکر کرده اند و نکره چند قسم است.

اول آنکه معلوم نباشد نذر متکلم و مخاطب و لو در واقع معلوم باشد کما آنکه بدانیم انسانی آمد خبر می دهی شخصی آمد.

دوم آنکه فی الواقع و نذر متکلم معلوم است بدون مخاطب مثل آیهٔ شریفه وَ جٰاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدِینَهِ.

سوم آنکه اصلا معلوم نیست مثل آنکه بگوید جئنی برجل.

چهارم آنکه معلوم باشد نذر مخاطب بدون متکلم مثل آنکه بگوید ای رجل جاءک.

و لا اشکال در آنکه مفهوم از نکره در اول یعنی قسم دوم که در آیه ذکر شد آن فرد معینی است در واقع و مجهول است نذر مخاطب قوله بتعدد دال یعنی نفس اسم جنس که رجل باشد دال بر طبیعت رجل است و تنوین دال بر فرد غیر معینی می کند چون تنوین بر پنج قسم است یک قسم آن دال بر نکره است و در این حال آن نکره احتمال انطباق و صدق بر غیر واحد از افراد رجل می کند کما آنکه نکره در ثانی یعنی در قسم سوم که ذکر کردیم مثل جئنی برجل این نکره دال بر طبیعتی است که با قید وحدت است پس این قسم از نکره دال بر حصه از جنس رجل می کند و در این حال کلی می باشد که منطبق بر کثیرین است نه آنکه معنای نکره فرد مردد بین افراد باشد.

و بالجمله نکره آن چیزی است که بحمل شایع نکره باشد چون دو حمل داریم حمل ذاتی اولی که حمل مفهوم بر مفهوم است نظیر الانسان حیوان ناطق دوم حمل شایع صناعی که حمل افراد بر مفهوم است.

نظیر حمل زید و عمرو بر انسان که بگوئی الانسان زید و عمر و پس آن نکره یا فرد معین در واقع است که غیر معین است برای مخاطب کما آنکه در آیه شریفه ذکر شد یا حصه کلی است با قید وحدت که از تنوین معلوم می شد نه آنکه فرد مردد بین افراد باشد نکره کما آنکه این معنی را نسبت بصاحب فصول رحمه اللّه علیه داده اند.

برای آنکه بدیهی است در لفظ رجل که می گویی جئنی برجل این لفظ رجل نکره ایست که صادق است بر هرکسی که آورده شود از افراد رجل و نه آنست که این لفظ رجل صادق باشد بر خود رجل یا غیر رجل کما آنکه این معنی

اذا عرفت ذلک فالظاهر صحه اطلاق المطلق عندهم حقیقه علی اسم الجنس و النکره بالمعنی الثانی کما یصح لغه و غیر بعید ان یکون جریهم فی هذا الاطلاق علی وفق اللغه من دون ان یکون لهم فیه اصطلاح علی خلافها کما لا یخفی.

نعم لو صح ما نسب الی المشهور من کون المطلق عندهم موضوعا لما قید بالارسال و الشمول البدلی لما کان ما ارید منه الجنس او الحصه عندهم بمطلق الا ان الکلام فی صدق النسبه.

و لا یخفی ان المطلق بهذا المعنی لطرو التقیید غیر قابل فان ما له من الخصوصیه ینافیه و یعانده و هذا بخلافه بالمعنیین فان کلا منهما له قابل معنای فرد مردد است اگر این معنی مراد باشد از نکره بجهت آنکه ضروری است هر فردی خود او است نه خود او و غیر او باشد.

مثلا زیدی که در خارج است لفظ آن دال برآن فرد خارجی است که زید باشد نه دال بر زید یا عمرو پس بنابراین نکره ای که واقع می شود در متعلق امر آن طبیعی است که مقید به وحدت است و این معنا کلی است که قابل انطباق بر افراد غیر معین می شود فتأمل جیدا.

قوله اذا عرفت ذلک فالظاهر الخ.

بعد از بیانات ما ظاهر آنست که اطلاق مطلق و استعمال آن بر اسم جنس و نکره به معنای ثانی حقیقت است نه مجاز کما آنکه صحیح است لغه این معنا و بعید نیست جری علماء در این اطلاق و استعمالات آنها بر وفق لغت باشد بدون آنکه اصطلاحی خلاف لغت داشته باشند کما لا یخفی.

قوله نعم لو صح ما نسب الخ.

بله اگر صحیح باشد آنچه را که نسبت بمشهور داده اند که گفته اند مطلق

لعدم انثلامهما بسببه اصلا کما لا یخفی و علیه لا یستلزم التقیید تجوزا فی المطلق لا مکان اراده معنی لفظه منه و اراده قیده من قرینه حال او مقال و انما استلزمه لو کان بذلک المعنی.

نعم لو ارید من لفظه المعنی المقید کان مجازا مطلقا کان التقیید بمتصل او منفصل.

نزد آنها آن معنائی است که بقید ارسال باشد و شمول بدلی جزء موضوع له باشد علی نحو لا بشرط قسمی نه لا بشرط مقسمی اگر این معنائی که نسبت بمشهور دادند معنای مطلق باشد اسم جنس و نکره ای که ما بیان کردیم در این حال این ها مطلق نیستند چون قید ارسال و شمول در آنها جزء معنا گرفته نشده است الا کلام در صدق نسبت است بمشهور که آیا این نسبت صحیح است یا نه.

و مخفی نماند مطلق بآن معنای مشهور قابل تقیید نیست و اگر مقیدش کردیم مثل رقبه مؤمنه در این حال مجاز است بجهت آنکه آن خصوصیتی که جزء معنا گرفته شده است که ارسال باشد این خصوصیت منافات و معاند تقیید است و ضد او می باشد بخلاف آن معنای نکره که ما بیان نمودیم در دو معنا یعنی یکی از آنها اسم جنس و دیگری نکره که طبیعت مقید به وحدت است که این دو معنا اگر مقید شدند مجاز نمی شوند چون اصل معنا لا بشرط مقسمی بود که آن جمع می شود با هزار شرط بنابراین نکره اگر مقید شد بنا بر قول ما حقیقت است و بتعدد دال و مدلول می باشد که از اصل طبیعت ارادۀ اصل معنی شده است و قید آن از قرینه حالیه یا مقالیه اراده شده است بخلاف معنای مشهور که اگر مقید نمودیم آن را مجاز می شود.

قوله نعم لو ارید الخ.

بله اگر از لفظ مطلق مقید اراده بشود به یک دال مثل آنکه اراده بشود از رقبه مؤمنه بخصوص این حال مجاز است چه قول مشهور باشد چه قول ما چون بنا بر قول

اطلاق هر کلامی احتیاج بسه مقدمه دارد

فصل قد ظهر لک انه لا دلاله لمثل رجل الا علی الماهیه المبهمه وضعا و ان الشیاع و السریان کسائر الطواری یکون خارجا عما وضع له فلا بد فی الدلاله علیه من قرینه حال او مقال او حکمه و هی تتوقف علی مقدمات.

إحداها کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد لا الاهمال او الاجمال.

ثانیتها انتفاء ما یوجب التعیین.

ثالثتها انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب و لو کان المتیقن بملاحظه الخارج عن ذاک المقام فی البین فانه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالغرض لو کان بصدد البیان کما هو الفرض.

ما مطلق در معنای اطلاق خودش استعمال نشده که طبیعت باشد بلکه بر معنای مقید استعمال شده است و مجاز است چه قید متصل باشد یا منفصل کما لا یخفی.

قوله فصل قد ظهر لک الخ.

ظاهر شد برای تو که در مثل رجل که اسم جنس یا نکره است دلالت ندارد مگر بر معنای ماهیت مبهمه وضعا که هیچ قیدی در آن گرفته نشده است که معنای لا بشرط مقسمی همین است و شیاع و سریان در معنای مطلق مثل باقی عوارض دیگر خارج از موضوع له است که هرکدام از آنها را متکلم خواسته باشد اراده کند باید نصب قرینه کند چه قرینه حالیه باشد یا قرینه مقالیه یا قرینه عقلیه یا مقدمات حکمت که آنهم توقف دارد بر چند مقدمهٔ:

اول آنکه متکلم در مقام بیان تمام مرادش باشد و ممکن است متکلم در مقام تمام مراد نباشد بلکه در مقام اهمال کلام و اجمال آن باشد و در مقام اصل تشریع احکام باشد نه در خصوصیات و تمام مراد.

مثلا اگر شخصی نزد طبیب رفت و طبیب امر کرد باید دوا بخوری تمسک بکلام طبیب و اطلاق آن ممکن نیست در این موارد که هر دوائی پیدا شد لازم است خوردن آن

فانه فیما تحققت لو لم یرد الشیاع لاخل بغرضه حیث إنّه لم ینبه مع أنّه بصدده.

بلکه در این موارد طبیب دستور می دهد که اصل دوا لازم است خوردن آن اما کمیت و کیفیت آن و خصوصیات دیگر محتاج است بکلام دیگر و بیان دیگر و اکثر آیات قرآنی و بعض اخبار در اصل تشریع است نه در خصوصیات آن واجب نظیر اقیموا الصلاه و آتوا الزکاه و غیره.

دوم از مقدمات چیزی در کلام نباشد از قرینه حالیه یا مقالیه یا عقلیه که مراد مولا را مقید کند که اگر قرینه ای باشد که مراد مولا مقید است اطلاق ندارد این کلام مثل آنکه قرینه باشد که مراد از اعتق رقبه رقبهٔ مؤمنه است البته در خصوص این قید کلام مقید است ولی در باقی جهات مطلق است مثل آنکه رقبه مؤمنه سیده باشد یا عام باشد یا غیره از این جهات دیگر مطلق است کلام مولا.

سوم از مقدمات قدر متیقن تخاطب بین متکلم و مخاطب نباشد که اگر قدر متیقن در بین باشد در این موارد کلام مولا اطلاق ندارد نظیر آنکه متکلم با مخاطب در رقبه مؤمنه تکلم می نمودند و در حال بگوید مولا اعتق رقبه که حمل بر مؤمنه می شود نه مطلق رقبه بله اگر قدر متیقن خارجی باشد از افراد مطلق در این طور موارد مؤثر نیست و اخلال بغرض مولا نیست و کلام مولا باطلاق خود باقی است اگر در مقام بیان تمام مراد باشد کما آنکه فرق همین است چون اکثر مطلقات قدر متیقن دارد و اگر همه نباشد مثل رقبهٔ مؤمنه سیده عالمه.

قوله فانه فیما تحققت الخ.

در این سه مقدمهٔ که بیان نمودیم بعد از تحقیق آنها اگر مولا اراده نکرده باشد شیاع را و اطلاق لفظ را در این حال اخلال بغرض خود نموده است و ضرر بغرض خود زده است اگر اراده مطلق نفرموده باشد چون بیان نکرده است خصوصیت و قیدی

رد مصنف در مقدمه قدر متیقن تخاطب

و بدونها لا تکاد یکون هناک اخلال به حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال او الاجمال و مع انتفاء الثانیه کان البیان بالقرینه و مع انتفاء الثالثه لا اخلال بالغرض لو کان المتیقن تمام مراده فان الفرض انه بصدد بیان تمامه و قد بینه.

لا بصدد بیان انه تمامه کی اخل ببیانه فافهم.

را که اراده کرده است با اینکه ظاهر اطلاق کلام او در صدد بیان تمام مراد خود بوده است کما لا یخفی.

قوله و بدونها لا تکاد الخ.

و بدون تحقق مقدمات ثلاث اخلال بغرض خود نزده است در جائی که مقدمه اول منتفی بوده است و بلکه مولا در بیان اهمال یا اجمال کلام بوده است و همچنین با انتفاء مقدمه ثانیه در این حال بیان با قرینه است و آنچه که قرینه دلالت دارد و دال بر مقید است عمل بآن لازم است و کلام از این جهت اطلاق ندارد و همچنین انتفاء مقدمه سوم که قدر متیقن باشد در مقام تخاطب که اگر این مقدمه منتفی باشد و قدر متیقن در کلام باشد اخلالی بغرض مولا نیست و کلام مولا اطلاق ندارد از این جهت.

قوله لا بصدد بیان انه الخ.

اگر مراد مولا غیر از مورد متیقن باشد لازم است که قرینه نصب کند و الا اخلال ببیان خود نموده چون مراد آن مطلق است و قرینه متیقن جلو اطلاق را می گیرد کما لا یخفی.

مخفی نماند قدر متیقن که مصنف یکی از مقدمات حکمت قرار داد این مقدمه را دلیل برآن نداریم چونکه بسیار کم مورد واقع می شود که قدر متیقن بین متکلم و مخاطب نباشد و اکثر اطلاقات بهمین قسم است علاوه بر این اقل قدر متیقن مورد روایت است و این مورد روایت که روایت در آن وارد شده است اظهر موارد قدر متیقن

ثم لا یخفی علیک ان المراد بکونه فی مقام بیان تمام مراده مجرد بیان ذلک و اظهاره و افهامه و لو لم یکن عن جد بل قاعده و قانونا لتکون حجه فیما لم تکن حجه أقوی علی خلافه لا البیان فی قاعده قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجه فلا یکون الظفر بالمقید و لو کان مخالفا کاشفا عن عدم کون المتکلم فی مقام البیان و لذا لا ینثلم به اطلاقه و صحه التمسک به اصلا فتأمل جیدا.

در مقام تخاطب است و از خود مصنف هم نقل شده است که در تمام موارد عمل بآن ننموده است بلکه اطلاق مطلق را گرفته است علاوه بر اینکه اگر قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از اطلاق باشد هرآینه لازمۀ آن آنست که قدر متیقن خارجی هم مثل آن باشد و دلیلی ما نداریم که قدر متیقن خارجی مقید نیست ولی قدر متیقن تخاطب مقید است کما لا یخفی.

قوله ثم لا یخفی علیک الخ.

مراد از آنکه گفتیم متکلم در مقام بیان باشد مراد بیان مقصودش باشد و اظهار آن لفظ را بنماید و لو مولا ارادۀ جدی حقیقی از معنای آن لفظ نداشته باشد بلکه اظهار آن لفظ را برای قاعده و قانونا بیان نموده است و این را اراده استعمالی می نامند مقابل اراده جدی تا آنکه این بیان حجت باشد در جائی که حجت بر اقوی خلاف آن نباشد نه آنکه مراد بیان قاعدۀ قبح تأخیر بیان از وقت حاجت باشد که اگر این معنی مراد باشد معنی مراد جدی است و بعدا اگر مقیدی پیدا شد قهرا تعارض پیدا می کند که در باب نسخ گذشت بلکه مراد آنست که اگر ظفر بمقید پیدا کرد و لو این مقید مخالف باشد برای مطلق و این مقید کاشف است از آنکه متکلم در مقام بیان حکم واقعی در مطلق نبوده بلکه بیان مطلق را قاعده و قانونا وضع نموده و از این جهت است که بعد از آنی که مطلق وارد شد اگر مقیدی پیدا شد اطلاق مطلق از

و قد انقدح بما ذکرنا ان النکره فی دلالتها علی الشیاع و السریان ایضا تحتاج فیما لا یکون هناک دلاله حال او مقال الی مقدمات الحکمه فلا تغفل.

بقی شیء و هو انه لا یبعد ان یکون الاصل فیما اذا شک فی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه و ذلک لما جرت علیه سیره اهل المحاورات من التمسک بالاطلاقات فیما اذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها الی جهه خاصه.

و لذا تری ان المشهور لا یزالون یتمسکون بها مع عدم احراز کون مطلقها بصدد البیان و بعد کونه لاجل ذهابهم الی انها موضوعه للشیاع و السریان و ان کان ربما نسب ذلک الیهم.

بین نمی رود و صحیح است تمسک باطلاق چون اراده مطلق اراده استعمالی بوده نه ارادهٔ جدی فتأمل جیدا.

قوله و قد انقدح بما ذکرنا الخ از بیانات سابق ما ظاهر شد که دلالت نکره بر شیاع و سریان و اطلاق محتاج است بمقدمات حکمت در جائی که قرینهٔ حالیه یا مقالیه نباشد و محتاج است به قرینه عامه که آن را مقدمات حکمت می نامند نه آنکه دلالت نکره بر شیاع و سریان و اطلاق از جهت دلالت خود موضوع له باشد برآن کما اینکه آن را نسبت بمشهور داده اند فلا تغفل.

قوله بقی شیء الخ باقیمانده از بحث مطلق و مقید آنست که بعید نیست اصل در جائی که شک کنیم که متکلم در مقام بیان تمام مراد می باشد یا نه اصل آنست که متکلم در مقام این جهت بوده و باید حمل برآن کنیم که متکلم در مقام این جهت هم بوده در جائی که شک در بیان داشته باشیم و اما آنجائی که یقین داریم که متکلم در مقام بیان است محتاج

و لعل وجه النسبه ملاحظه انه لا وجه للتمسک بها بدون الاحراز و الغفله عن وجهه فتأمل جیدا،

ثم إنّه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق علی الاطلاق فیما لم یکن هناک قرینه حالیه او مقالیه علی قرینه الحکمه المتوقفه علی المقدمات المذکوره انه لا اطلاق له فیما کان له الانصراف الی خصوص بعض الافراد بدلیل نمی باشیم و مدرک این قانون و دلیل برآن سیرۀ عقلاء و سیرۀ اهل محاورات است که تمسک باطلاقات می نمایند در جائی که قرینۀ نباشد که معین کند مراد جهت خاصه ایست.

و لذا می بینی که مشهور همیشه تمسک می کند باطلاقات با آنکه احراز نشده است و یقین ندارند که مطلق و متکلم در مقام بیان می باشد یا نه و بعید است که مشهور محتاج بمقدمات حکمت نباشند و قائل باشند به آنکه نکره موضوع است برای شیاع و سریان که این ها جزء موضوع له باشند اگرچه این معنا را نسبت بمشهور داده اند.

قوله و لعل وجه الخ و شاید وجه نسبتی که بمشهور داده اند آن باشد به ملاحظه آنکه وجهی برای تمسک مشهور نیست مگر آنکه بگویند نکره دلالت بر اطلاق خود آنست که اطلاق و شیاع جزء موضوع له است و لذا محتاج بمقدمات حکمت نمی باشند و غافل از آنکه وجه تمسک مشهور باطلاق برای آنست که اصل آنست که بگوئیم متکلم در مقام بیان است مگر علم بخلاف نه آنکه اطلاق و شیاع جزء موضوع له باشد کما لا یخفی.

قوله ثم إنّه قد انقدح الخ بعد از بیانات ما ظاهر شد که توقف دارد حمل مطلق بر اطلاق خود بر مقدمات

او الاصناف لظهوره فيه او كونه متيقنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف كما انه منها ما لا يوجب ذا و لا ذاک بل يكون بدويا زائلا بالتأمل كما انه منها ما يوجب الاشتراک او النقل.

حكمت كه آن قرينه عامه است در جائى كه قرينه حاليه يا مقاليه يا عقليه در كلام نباشد كه مراد متكلم را بيان كند و اين مقدمات حكمت اطلاق حكم را مى رساند در جائى كه انصراف نداشته باشد لفظ بخصوص بعض افراد يا بعض اصناف مثلا روايتى كه وارد شده است لا تصل فيما لا يؤكل لحمه اين كلام انصراف دارد بافراد حيوان غير انسان و انسان را شامل نمى شود و لو انسان هم يكى از اصناف ما لا يؤكل لحمه مى باشد.

از اين جهت علماء فتوى داده اند كه اگر موى انسان ديگرى همراه مصلى باشد مانعى ندارد براى صلاه آن و قسم ديگر انصراف آنست كه متيقن در بعض افراد مى باشد و لو ظهور لفظ در آن بخصوصه نباشد حسب اختلاف مراتب انصراف چون مراتب انصراف مختلف است مثلا لفظ مدينه و لو در لغت وضع شده براى هر شهرى ولى انصراف دارد بدون قرينه به مدينه رسول صلّى اللّه عليه و آله و متيقن در آن مى باشد و بعض از انصرافات نه ظهور در معنى دارد و نه متيقن بلكه انصراف ابتدائى است كه فى الجمله تأمل زايل مى شود.

نظير آنكه اگر شهرى لوله آب داشته باشد و مولا بفرمايد جئنى بماء و قرينه اى بر خصوص آب لوله نباشد در اين حال لفظ آب منصرف است به آب لوله و ابتداء شامل آبهاى ديگر كه آب چاه باشد يا آب مكينه نمى شود ولى اين انصراف بدوى است كه بقدرى از تأمل زايل مى شود و شامل همهٔ آبها مى شود و بعضى از انصرافات آن چيزى است كه موجب اشتراک يا نقل مى شود نظير لفظ صلاه كه اگر حقيقت شرعيه نباشد ممكن است اشتراک يا نقل باشد در اركان مخصوصهٔ شرعيه

لا یقال کیف یکون ذلک و قد تقدم ان التقیید لا یوجب التجوز فی المطلق اصلا.

فانه یقال مضافا الی انه انما قیل لعدم استلزامه له لا عدم امکانه فان استعمال المطلق فی المقید بمکان من الامکان ان کثره اراده المقید لدی اطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له مزیه انس کما فی المجاز المشهور او تعیینا و اختصاصا به کما فی المنقول بالغلبه فافهم.

قوله لا یقال کیف یکون ذلک الخ اگر کسی اشکال کند که این انصرافات که بیان نمودیم که قرائن حالیه یا مقالیه که هرکدام از این ها تقیید مطلق می نماید قبلا بیان شد که این تقییدات سبب نمی شود که مطلق در معنای خودش مجاز باشد.

قوله فانه یقال الخ.

جواب آنکه مضافا بر اینکه قبلا بیان نمودیم تقیید مطلق مستلزم مجاز لفظ در معنای خودش نمی باشد اگر بدو دال و دو مدلول باشد نه آنکه ممکن نیست مطلق استعمال در مقید مجاز نشود بجهت آنکه استعمال لفظ مطلق در مقید ممکن است استعمال آن مجاز باشد مثل آنکه لفظ مطلق را در خصوص معنای مقید استعمال کنیم کما آنکه گذشت علاوه بر این ها.

جواب آنکه کثرت ارادۀ مقید از لفظ مطلق و لو بدال آخری باشد این قدر زیاد است که بسا می شود که مزیت بر مطلق داشته باشد کما آنکه در بابت عام این قدر تخصیص زیاد است که حتی گفته شده است ما من عام الا و قد خص و همچنین در مطلقات همین طور است این قدر تقیید در آنها وارد شده است که گویا مطلق بدون قید نداریم کما آنکه در مجاز مشهور همین طور است که بعض موارد مجاز مشهور مقدم بر حقیقت می شود و یا معین است حتما و اختصاص بآن دارد کما آنکه

لفظ مطلق ممکن است از جهتی مجمل باشد

تنبیه و هو انه یمکن ان یکون للمطلق جهات عدیده کان واردا فی مقام البیان من جهه منها و فی مقام الاهمال او الاجمال من اخری فلا بد فی حمله علی الاطلاق بالنسبه الی جهه من کونه بصدد البیان من تلک الجهه و لا یکفی کونه بصدده من جهه اخری الا اذا کان بینهما ملازمه عقلا او شرعا او عاده کما لا یخفی.

در منقول بالغلبه همین طور است مثلا لفظ صلاه که در لغت به معنای دعا است بعد از اینکه استعمال شد در ارکان مخصوصه در شریعت مقدسه بنابراین که در ارکان مخصوصه حقیقت شرعی نباشد و بتدریج به طوری می شود معنای مجاز مشهور مقدم بر معنای حقیقی می شود در این موارد اگر لفظ صلاتی پیدا شد بدون قرینه حمل بر منقول به غلبه یا مجاز مشهور می شود که ارکان مخصوصه می باشد نه آنکه حمل بر معنای حقیقی لغوی باشد فافهم.

قوله تنبیه و انه هو یمکن الخ در این تنبیه بیان می شود که برای لفظ مطلق جهات عدیده ای است که مولا ممکن است در بعض جهات در مقام بیان باشد و بعض جهات دیگر اهمال یا اجمال باشد و در آن مواردی که مولا در مقام بیان است حمل مطلق بر اطلاق خودش می گذاریم و اطلاق آن را می گیریم و اگر در یک جهتی در مقام بیان نیست و جهت دیگر در مقام بیان است آن جهتی که در مقام بیان است کفایت از آن جهتی که در مقام بیان نیست نمی کند مگر آنکه در بین این دو جهت ملازمۀ عقلی یا شرعی یا عادتا باشد مثل آنکه بیان نمودند در ثوبی که عذرۀ ما لا یؤکل لحمه از جهت نجاست در وقتی که مصلی علم بآن نجاست نداشته باشد صلاه صحیح است ملازمۀ این حکم آنست که اجزاء ما لا یؤکل لحمه اگر در لباس مصلی باشد و علم بآن نداشته باشد ایضا صحیح است چون انفکاک بین این دو صحیح نیست کما لا یخفی.

ص:318

مطلق و مقید یا متنافیین و یا متوافقین می باشد

فصل اذا ورد مطلق او مقید متنافیین فاما یکونان مختلفین فی الاثبات و النفی و اما یکونان متوافقین فان کانا مختلفین مثل اعتق رقبه و لا تعتق رقبه کافره فلا اشکال فی التقیید و ان کانا متوافقین فالمشهور فیهما الحمل و التقیید.

و قد استدل بأنه جمع بین الدلیلین و هو اولی و قد اورد علیه بامکان الجمع علی وجه آخر مثل حمل الامر فی المقید علی الاستحباب و رد علیه بان التقیید لیس تصرفا فی معنی اللفظ و انما هو تصرف فی وجه من وجوه المعنی اقتضاه تجرده عن القید مع تخیل وروده فی مقام بیان تمام المراد و بعد الاطلاع علی ما یصلح للتقیید نعلم وجوده علی وجه الاجمال فلا اطلاق فیه حتی یستلزم تصرفا فلا یعارض ذلک بالتصرف فی المقید بحمل امره علی الاستحباب.

قوله فصل اذا ورد مطلق او مقید الخ.

اگر مطلق و مقیدی وارد بشوند و هر دو منافات با یکدیگر داشته باشند مثل اعتق رقبه و لا تعتق رقبه کافره-در این موارد اشکالی نیست که اعتق رقبه را حمل بر مقید می کنیم و مراد رقبهٔ غیر کافره مأمور به می باشد چون ظهور تقیید اقوی از مطلق است و اگر هر دو متوافقین باشند نظیر اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه.

مشهور در این دو آنست که حمل مطلق را بر مقید می نمایند و استدلال شده برآن باین که حمل مطلق بر مقید جمع بین دلیلین می باشد و جمع بین دلیلین اولی است از طرح یکی از آنها و ایراد و اشکال شده بر این دلیل باین که ممکن است جمع بین دلیلین بر وجه آخری و آن آنست که حمل امر در مقید را بر استحباب کنیم و این هم یک وجهی است برای جمع بین دلیلین باز این دلیل اخیری هم رد شده است باین که تقیید مطلق تصرف در معنای لفظ نیست بخلاف حمل بر استحباب که تصرف در لفظ است که ظهور در وجوب دارد و حمل بر استحباب نمودید قید را بلکه تقیید تصرفی در وجهی از وجوه معنی می نماید که آن معنی اقتضا می کرد

و انت خبیر بان التقیید ایضا یکون تصرفا فی المطلق لما عرفت من ان الظفر بالمقید لا یکون کاشفا عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان بل عن عدم کون الاطلاق الذی هو ظاهره بمعونه الحکمه بمراد جدی.

غایه الامر ان التصرف فیه بذلک لا یوجب التجوز فیه مع ان حمل الامر فی المقید علی الاستحباب لا یوجب تجوزا فیه فانه فی الحقیقه مستعمل فی الایجاب فان المقید اذا کان فیه ملاک الاستحباب کان من افضل افراد الواجب لا مستحبا فعلا ضروره ان ملاکه لا یقتضی استحبابه اذا اجتمع مع ما یقتضی وجوبه.

مجرد بودن آن معنی از قید که قبل از اینکه قید وارد بشود مخاطب خیال می کرد که آن مطلق وارد شده است در بیان تمام مراد متکلم و بعد از اطلاع بر تقیید،ما علم پیدا می کنیم که لفظ مطلق در معنای خودش بر وجه اجمال بوده است و اطلاقی در آن نبوده است تا آنکه مستلزم بشود تصرف در معنای مطلق را پس در این حال تعارضی نیست که تصرف کنیم در مقید و حمل کنیم امر آن را بر استحباب و بر خلاف ظاهر کما لا یخفی

قوله و انت خبیر الخ.

جواب آنکه تقیید ایضا تصرف در مطلق است چونکه مطلق ظهور در اراده جدی دارد و بعد از تقیید آن ظهور می رود کما آنکه حمل بر استحباب همچنین است چون مقید ظهور در وجوب دارد علاوه بر آنکه رسیدن بمقید و حمل مطلق را بر مقید نمودن کشف نمی شود که مولا در مقام بیان نبوده بلکه اطلاقی که به واسطه مقدمات حکمت ظهور در اراده جدی داشت آن ظهور اراده جدی به واسطه مقید می رود ولی ظهور اراده استعمالی باقی است چون قبلا بیان نمودیم که ظهور لفظ در معنای خود دو قسم است ظهور در اراده جدی ظهور در اراده استعمالی و قانونی.

غایت الامر آنست که تصرف در مطلق به واسطه قید سبب نمی شود لفظ مطلق

نعم فیما اذا کان احراز کون المطلق فی مقام البیان بالاصل کان من التوفیق بینهما حمله علی انه سیق فی مقام الاهمال علی خلاف مقتضی الاصل فافهم.

و لعل وجه التقیید کون ظهور اطلاق الصیغه فی الایجاب التعیینی اقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق.

مجاز باشد علاوه بر این ها امر مقید را بر استحباب نمودن ایضا سبب مجاز بودن در آن معنی نمی شود بجهت آنکه امر در مقید در حقیقت استعمال شده است در وجوب بجهت آنکه مقید زمانی که ملاک استحباب در آن باشد آن مقید افضل افراد واجب می شود نه آنکه آن افراد مستحب فعلی باشد مثل سایر مستحبات بجهت آنکه ضروری است ملاک آن امر مقید اقتضا نمی کند استحباب آن را در جائی که جمع بشود با مطلقی که اقتضای وجوب دارد و حاصل آنکه حمل مطلق را بر مقید نمودن سبب مجاز بودن مقید نمی شود علاوه بر آنها اصطلاحی در این مورد نیست بلکه افضل افراد واجب است کما لا یخفی.

قوله نعم فیما اذا کان احراز الخ:

بله در جائی که مقدمات حکمت به واسطه اصل ثابت بشود و شک کنیم که مولا در مقام بیان بوده است یا نه در این موارد حمل بر بیان می شود کما آنکه این اصل قبلا گذشت و اگر مقیدی پیدا شود و حمل مطلق را بر مقید نمودیم کشف می شود که مولا در مقام اهمال یا اجمال بوده است و بر خلاف اصلی که دال بر بیان مولا بوده است فافهم.

قوله و لعل وجه التقیید الخ:

و شاید وجه حمل مطلق بر مقید آن باشد که اطلاق صیغه قید در وجوب تعیینی می باشد و آن وجوب اقوی از ظهور لفظ مطلق است در اطلاق خودش

در مستحبات حمل مطلق بر مقید نمی شود

و ربما یشکل بانه یقتضی التقیید فی باب المستحبات مع ان بناء المشهور علی حمل الامر بالمقید فیها علی تاکد الاستحباب.

اللهم الا ان یکون الغالب فی هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب المراتب المحبوبیه فتامل او انه کان بملاحظه التسامح فی ادله المستحبات و کان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجیء دلیل المقید و حمله علی تأکد استحبابه من التسامح فیها.

چون اگر لفظ مطلق را حمل بر مقید نکردیم لازمهٔ آن آنست که مکلف امتثال بمقید یا بمطلق مساوی باشد بر او و مخیر باشد بین افراد و این معنی خلاف ظهور لفظ قید است در معنای خودش که وجوب تعیینی است این وجه صحیح نیست چون که ظهور صیغه در وجوب بنا بر قول مصنف بمقدمات حکمت است بوضع لغوی پس مطلق و مقید هر دو مساوی می باشند.

و صحیح آنست که حمل لفظ بر اطلاق در جائی است که بیانی از طرف مولا نیامده باشد و بعد از ورود قید و بیان اطلاق می رود عرفا و مقید قرینه و بیان می شود برای مطلق.

قوله و ربما یشکل بانه الخ:

این قانونی که در باب مطلق و مقید داشتیم و حمل مطلق را بر مقید نمودیم عرفا و مقید بیان می شد برای مطلق قاعده آنست که این قانون در باب مستحبات جاری شود ایضا و حمل مطلقات مستحبات را بر مقیدات آنها کنیم مثل واجبات مثلا اگر روایت وارد شد که در نماز قنوت بجا بیاوریم بهر دعائی باشد که اطلاق آن می گیرد و اگر روایتی دیگر وارد شد که قنوت بجا بیاوریم در نماز بکلمات فرج قاعده آنست که حمل مطلق را بر مقید کنیم و قنوت بغیر کلمات فرج صحیح نباشد و همچنین سایر مستحبات دیگر با اینکه مشهور در باب مستحبات امر مطلق را بر مقید نمی نمایند بلکه

بر تأکد استحباب مثلا در مثل مقام قنوت بهر دعائی باشد صحیح است ولی بکلمات فرج تأکد زیادتر دارد.

جواب از این اشکال شاید از این جهت باشد که غالب افراد مستحبات تفاوت دارد بحسب مراتب محبوبیت مثل مثلی که قبلا بیان نمودیم پس این جهت قرینه می شود که حمل مطلق را بر مقید نکنیم یا وجه دیگری باشد برای آنکه مشهور مطلقات در مستحبات را حمل بر مقیدات ننمودند آن وجه آنست که به ملاحظه ادله تسامح در مستحبات است و رفع ید از اطلاق مطلق نکرده اند بعد از آمدن دلیل مقید و حمل نمودند دلیل مقید را بر تأکد استحباب و لو افراد مطلق بدون قید آنها هم استحباب شرعی دارند کما لا یخفی.

مخفی نماند این دو وجهی که مصنف بیان نمود برای عدم حمل مطلقات در مستحبات بر مقیدات این دو وجه صحیح نیست بجهت آنکه مجرد غلبۀ افراد مستحب این سبب و قرینه و فرقی نمی باشد که حمل مطلق را بر مقید ننمائیم چون این غلبه بعض افراد ظهور دلیل مقید را نمی برد عرفا و از این جهت است که استعمال امر در ندب و مستحب و لو مندوبات و مستحبات غلبه دارند بر واجبات این استعمال سبب نمی شود که ظهور صیغه در وجوب نباشد و دفع ید از آن ظهور بنمائیم کما آنکه نظائر آن از خود مصنف گذشت علاوه بر این ها در واجبات ایضا افراد آن مختلف است.

مثلا صلاه در مسجد خصوصا با جماعت بالاخص با خضوع و خشوع ادا شود این افراد سبب نمی شود که وجوب حمل بر این ها شود و اما دلیل دیگر که قاعده تسامح بود در ادله سنن که آن را مصنف بیان نمود که اخبار آن را در وسائل بابی قرار داده است صاحب آن و بعضی از آن روایات روایت منقوله صفوان است عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر

حمل مطلق و مقید فرقی نیست بین اینکه مثبت باشند یا منفی

ثم ان الظاهر انه لا یتفاوت فیما ذکرنا بین المثبتین و المنفیین بعد فرض کونهما متنافیین کما لا یتفاوتان فی استظهار التنافی بینهما من استظهار اتحاد التکلیف من وحده السبب و غیره من قرینه حال او مقال حسبما یقتضیه النظر فلیتدبر.

فعمل به کان له اجر ذلک و ان کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یقله و غیر این از اخبار دیگر.

جواب بعد از آنکه حمل مطلق بر مقید جمع عرفی است و مقید بیان و قرینه می شود بر مطلق در این موارد صدق بلوغ نمی کند تا آنکه مشمول آن قاعده بشود علاوه بر آنکه در محل خودش بیان شده که ادله تسامح حمل بر ارشاد حکم عقلی است که هر عملی که احتمال بدهیم شارع خواسته آن عمل را عقلا نیکو است اتیان آن برجاء ادراک واقع نه آنکه نفس عمل مستحب نفسی داشته باشد.

و حق در جواب آنست که چون در مستحبات لزوم در آنها نیست و جائز است ترک آنها از این جهت تنافی ندارد مطلق بر مقید و لذا حمل مطلق بر مقید نمی شود بخلاف واجبات که مطلق با مقیدات تنافی دارند و لذا حمل می شود.

قوله ثم ان الظاهر انه الخ ظاهر آنست که حمل مطلق را که بر مقید نمودیم فرق بین آنها نیست که مطلق و مقید هر دو مثبت باشند یا منفی بعد از آنی که فرق آنست که مطلق و مقید با یکدیگر تنافی دارند و نفی یکدیگر را می کنند کما آنکه تفاوت در بین آن دو نیست که تنافی از آنها از جهت اتحاد تکلیف باشد که سبب آنها یک چیز باشد یا دو چیز بعد از آنی که از قرینهٔ حالیه یا مقالیه فهمیدیم که این ها با یکدیگر تنافی دارند و اتحاد تکلیف می باشد در تمام این حالات مطلق حمل بر مقید می شود کما آنکه اقتضاء نظر همین است فلیتدبر.

حمل مطلق بر مقید فرقی نیست بین حکم تکلیفی یا حکم وضعی

تنبیه لا فرق فیما ذکر من الحمل فی المتنافیین بین کونهما فی بیان الحکم التکلیفی و فی بیان الحکم الوضعی فاذا ورد مثلا ان البیع سبب و ان البیع الکذائی سبب و علم ان مراده اما البیع علی اطلاقه او البیع الخاص فلا بد من التقیید لو کان ظهور دلیله فی دخل القید اقوی من ظهور دلیل الاطلاق فیه کما هو لیس ببعید ضروره تعارف ذکر المطلق و اراده المقید بخلاف العکس بالغاء القید و حمله علی انه غالبی او علی وجه آخر فانه علی خلاف المتعارف.

قوله تنبیه لا فرق فیما ذکر الخ در این تنبیه بیان می شود حمل مطلق بر مقید فرقی ندارد بین آنها بعد از آنی که منافی یکدیگر باشند بین آنکه حکم تکلیفی باشد مثل اعتق رقبه مؤمنه کما آنکه گذشت و بین آنکه حکم وصفی باشد مخفی نماند بر آنکه امر باجزاء عبادات ظهور در ارشاد به جزئیت است مثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب کما آنکه نهی بجزء ظهور در مانعیت دارد مثل لا تصل فیما لا یؤکل لحمه.

و کذلک نهی در معاملات نظیر نهی النبی صلّی اللّه علیه و آله عن البیع الغرری که امر و نهی دال سبب و مانعیت و جزئیت و شرطیت و امثال آنست پس اگر وارد شد از طرف شارع مقدس که بیع سبب است و روایت دیگر که بیع خاصی سبب است مثل آنکه بیع باید از مکلف عاقل باشد و امثال آن در این موارد اطلاق بیع اول را حمل بر مقید و حمل بر خاص می کنیم در جائی که بدانیم که یا بیع مطلق سبب است نزد شارع یا بیع خاص و در این موارد حمل مطلق بر مقید می شود اگر ظهور مقید اقوی باشد از ظهور دلیل اطلاق کما آنکه این مطلب بعید نیست و ضروری است که متعارف است بین عقلا و عرف ذکر مطلق می نمایند و بعدا بیان و مقیدی برآن می آورند و حمل مطلق را در این موارد بر مقید می نماید بخلاف عکس باین معنی که حمل مطلق را بر مقید نکنند و القاء کنند مفهوم قید را یا آنکه حمل بر غالب کنند

مقدمات حکمت بعضی اوقات اقتضاء عموم بدلی دارد یا استیعابی

تبصره لا تخلو من تذکره و هی ان قضیه مقدمات الحکمه فی المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات فانها تاره یکون حملها علی العموم البدلی و اخری علی العموم الاستیعابی و ثالثه علی نوع خاص مما ینطبق علیه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الاحکام کما هو الحال فی سائر القرائن بلا کلام.

نظیر آیهٔ شریفه وَ رَبٰائِبُکُمُ اللاّتِی فِی حُجُورِکُمْ الخ یا بر وجه دیگری و علی کل اگر حمل مطلق را بر مقید نکنیم خلاف متعارف عرف است و فهمیدن آنها که فهم عرف مدرک است از برای مطلق و مقید و عام و خاص بلکه مطلق ظواهر الفاظ مدرک آن عرف است کما لا یخفی.

قوله تبصره لا تخلو من تذکره الخ در این تبصره بیان می شود که اقتضاء مقدمات حکمت در مطلقات مختلف است بحسب اختلافات مقامات که هرکجا مقدمات حکمت یک اقتضائی دارد مثلا در مثلی اکرم رجلا یا اعتق رقبه اقتضاء عموم بدلی دارد هر فردی که صدق رجل برآن بنماید یا رقبه بر او صادق باشد امتثال به هر فردی از افراد مذکوره مورد امر مولا است علی البدل و بعضی موارد اقتضاء می کند مقدمات حکمت عموم استغراقی و استیعابی را مثل احل اللّه البیع که آنچه افراد بیع باشد در خارج مورد حکم است و ایضا قوله تعالی «أَنْزَلْنٰا مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً طَهُوراً» و امثال آن و قسم سوم مقدمات حکمت اقتضا می کند نوع خاصی را از مواردی که منطبق است برآن مقدمات حکمت حسب اقتضاء مقام و اختلاف آثار و احکام کما آنکه همین مطلب در سایر قرائن بهمین قسم است و مختلف است بلا کلام کما لا یخفی.

ص:326

فالحکمه فی اطلاق صیغه الامر تقتضی ان یکون المراد خصوص الوجوب التعیینی العینی النفسی فان اراده غیره تحتاج الی مزید بیان و لا معنی لإراده الشیاع فیه فلا محیص عن الحمل علیه فیما اذا کان بصدد البیان کما انها قد تقتضی العموم الاستیعابی کما فی أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا اذ اراده البیع مهملا او مجملا تنافی ما هو المفروض من کونه بصدد البیان و اراده العموم البدلی لا تناسب المقام و لا مجال لاحتمال اراده بیع اختاره المکلف ای بیع کان مع انها تحتاج الی نصب دلاله علیها لا یکاد یفهم بدونها من الاطلاق و لا یصح قیاسه علی ما اذا اخذ فی متعلق الامر فان العموم الاستیعابی لا یکاد یمکن ارادته و اراده غیر العموم البدلی و ان کانت ممکنه الا انها منافیه للحکمه و کون المطلق بصدد البیان.

قوله فالحکمه فی اطلاق الخ پس مقدمات حکمت در صیغۀ امر اقتضاء می کند خصوص وجوب تعیینی عینی نفسی را چون ارادۀ مقابل آنها که وجوب تخییری باشد یا وجوب غیری و یا وجوب کفائی باشد احتیاج به بیان زائدی دارد و مقدمات حکمت در مثل این موارد اقتضاء می کند تضییق حکم را و آنکه بخصوص وجوب تعیینی عینی نفسی باشد و معنی ندارد شیاع و اطلاق در آن پس چاره ای نیست مگر حمل برآن معنی مذکور در جائی که مولا در مقام بیان باشد کما آنکه مقدمات حکمت اقتضاء می کند عموم استغراقی و استیعابی را در مثل أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا کما آنکه گذشت.

بجهت آنکه اراده بیع مهمل یا مجمل منافات دارد در بیان بودن مولا را کما آنکه فرض ما همین است و اگر ارادۀ عموم بدلی از آیۀ شریفه بشود هر بیعی که مکلف اختیار کند مثل آنکه بفرماید مولا اکرم ای رجل خلاف ظاهر است علاوه بر آنکه این معنی محتاج به قرینه است که در کلام نیست و بدون قرینه دلالت برآن

فصل در مجمل و مبین و معنای آنها

اشاره

فصل فی المجمل و المبین و الظاهر ان المراد من المبین فی موارد اطلاقه الکلام الذی له ظاهر و یکون بحسب متفاهم العرف غالبا لخصوص معنی و المجمل بخلافه فما لیس له ظهور مجمل و ان علم بقرینه خارجیه ما ارید منه کما ان ما له الظهور مبین و ان علم بالقرینه الخارجیه انه ما ارید ظهوره و انه مأول و لکل منهما فی الآیات و الروایات و ان کان افراد کثیره لا تکاد تخفی الا ان لهما افرادا مشتبهه وقعت محل البحث و الکلام للاعلام فی انها من افراد ایهما کآیه السرقه و مثل حرمت علیکم امهاتکم و احلت لکم بهیمه الانعام مما اضیف التحلیل الی الاعیان و مثل لا صلاه الا بطهور.

نمی کند لفظ و صحیح نیست قیاس شود آیه أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ بمتعلق امر مثل قول مولا بع و اشتر فی هذا الیوم چون ممکن نیست برای مکلف امتثال تمام افراد طبیعت را و عموم استغراقی ممکن نیست در متعلق امر گرفته شود و اراده عموم غیر بدلی اگرچه ممکن است برای مکلف مثل آنکه بعض معین اراده شود در آیه أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ الا آنکه منافات با حکمت دارد چون مولا و مطلق در مقام بیان است کما لا یخفی

قوله فصل فی المجمل و المبین ظاهر آنست که مراد از مبین آن کلمه یا کلامی است که ظهور داشته باشد در معنای خودش و بحسب متفاهم عرف غالبا در معنای مخصوصی باشد و مجمل بخلاف آن می باشد پس هر کلمه ای یا کلامی که ظهور ندارد در معنای خود آن مجمل است و لو بقرائن خارجیه معلوم باشد مراد مثل لفظ مشترک یا کلامی که محفوف به قرینه است.

مخفی نماند بر آنکه مراد از معنی که مجمل است دو قسم است.

یک قسم مجمل در اراده استعمالی.

و قسم دوم مجمل در اراده جدی می باشد نظیر خاصی که مردد باشد بین دو فرد

و لا یذهب علیک ان اثبات الاجمال او البیان لا یکاد یکون بالبرهان لما عرفت من ان ملاکهما ان یکون للکلام ظهور و یکون غالبا لمعنی و هو مما یظهر بمراجعه الوجدان فتامل ثم لا یخفی انهما وصفان اضافیان ربما یکون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حتف به یا افراد مثل آنکه مولا بفرماید اکرم العلماء و لا تکرم زیدا منهم و زید مردد باشد بین دو فرد و زیادتر که در این موارد اجمال استعمالی ندارد لفظ علماء ولی اجمال در اراده جدی در افراد زید دارد و مجمل است در این ها و هر لفظی که برای آن ظهوری در معنای خود باشد و لو بقرائن خارجیه معلوم بشود که آن ظهور مراد نیست و تأویل برده شده است آن لفظ مبین است و از برای هریک از لفظ مجمل و مبین در آیات و روایات زیاد ذکر شده در محل خودش و بعضی از آنها محل بحث و کلام واقع شده است بین اعلام لفظ مفرد باشد مثل لفظ صعید و لفظ کعب که وارد شده در مسح پا و غناء و غیره یا لفظ مرکب باشد مثل آیه قوله تعالی اَلسّارِقُ وَ السّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمٰا چون معلوم نیست از کجا باید قطع ید شود از منکب یا از مرفق یا از زند و غیره.

و آیهٔ شریفه حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهٰاتُکُمْ و آیه دیگر أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَهُ الْأَنْعٰام از جاهائی که تحریم و تحلیل نسبت داده شده است بنفس اعیان نه انتفاعات دیگر چون افعالی که متعلق به اعیان است زیاد است ممکن نیست تمام آنها ملاحظه شود و بعضی هم ترجیح بلا مرجح است از این جهت گفته اند این آیات آیات مجمل است و همچنین روایت لا صلاه الا بطهور آیا در این موارد نفی صحت است یا نفی کمال کما لا یخفی.

قوله و لا یذهب علیک الخ.

مخفی نماند اثبات مجمل و مبین دلیل و برهان برآن نداریم بلکه قبلا شناختی که ملاک آن ظهور کلام و عدم ظهور است که مراجعه بعرف و وجدان می شود فتامل و ایضا مجمل و مبین دو وصف اضافی می باشند که چه بسا لفظ مجمل است نزد شخصی

لدیه و مبینا لدی الآخر لمعرفته و عدم التصادم بنظره فلا یهمنا التعرض لموارد الخلاف و الکلام و النقض و الابرام فی المقام و علی اللّه التوکل و به الاعتصام.

چون علم بوضع ندارد یا علم بوضع دارد ولی ظهورات تعارض و تصادم یکدیگرند

از این جهت مجمل می شود و ممکن است لفظی نزد شخص آخری مبین باشد چون علم بوضع دارد و ظهورات را تضاد و تصادم یکدیگر نمی باشند از این جهت لفظ مبین است نزد آن و چون مدرک مجمل و مبین متفاهم عرفی است و رجوع بعرف می شود و مهم نیست برای ما که متعرض موارد خلاف و نقض و ابرامی که علماء رضوان اللّه تعالی علیهم بیان نموده اند بشویم و ما متعرض آنها نمی شویم و علی اللّه التوکل و به الاعتصام.

و مخفی نماند که صاحب کفایه بیان نموده اند که مجمل و مبین از امور اضافیه است این مطلب صحیح نیست بلکه از امور واقعیه اند بجهت آنکه جهل بوضع لفظ یا علم بآن سبب در اختلاف در معنای اجمال و مبین نمی شود و الا لازمهٔ آن آنست که تمام لغت عربیت نزد فارسی زبانها مجمل باشد آنهائی که معنای عربی را نمی دانند و بالعکس بلکه تمام لغات عالم نسبت به اشخاصی که عالم بوضع آنها نیستند باید مجمل باشد و حال آنکه این طور نیست این آخر کلام است در مباحث الفاظ امید است که خدای تعالی منت گذارد بر این حقیر و توفیق دهد که مباحث عقلیه ایضا تمام شود کما هو حقه و مورد قبول محصلین عظام قرار گیرد و آن را ذخیره قبر و قیامت و یوم لا ینفع مال و لا بنون قرار دهد و تقاضا می شود از محصلین عظام صانهم اللّه عن الآفات که اگر اشتباه لفظی یا معنوی بنظر آنان رسید بلطف خود تصحیح نمایند و این حقیر را از دعای خیر فراموش نفرمایند.

الا حقر«محمد حسین نجفی دولت آبادی»بتاریخ هفتم ربیع الاول مطابق یک هزار و چهار صد و چهار قمری و الحمد للّه اولا و آخرا سنه 1404

عنوان مدارک کتاب

اشاره

مدارک شرح فارسی کفایه الاصول که یا برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است از قرار ذیل است.

1-نهایه الدرایه فی شرح کفایه آیه اللّه العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره.

2 حقایق الاصول استادنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاجی سید محسن حکیم نور اللّه مرقده.

3-منتهی الاصول آیه اللّه سید میرزا حسن موسوی بجنوردی اعلی اللّه مقامه الشریف.

4-محاضرات فی اصول الفقه استادنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاج سید ابو القاسم خوئی دام بقائه العالی.

5-بدائع الافکار فی الاصول آیه اللّه العظمی آقا میرزا هاشم آملی دام عزه العالی.

6-حاشیه علی کفایه الاصول محقق مدقق شیخ محمد سلطان العلماء اراکی.

7-الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه اللّه حاجی سید محمد حسینی شیرازی دام ظله.

8-عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه اللّه سید مرتضی حسینی فیروزآبادی دام عزه.

9-خودآموز کفایه حضرت آیه اللّه آقای شیخ عبد الکریم خوئینی قمی.

10-شرح کفایه الاصول مرحوم آیه اللّه شیخ عبد الحسین رشتی.

11-حاشیه کفایه محقق مدقق حجه الاسلام و المسلمین میرزا ابو الحسن مشکینی طاب ثراه.

12-حق الیقین فی معرفه اصول الدین علامه آیه للّه سید عبد اللّه شبّر قدس سره استفاده شده در جبر و تفویض.

تالیفات مؤلف که چاپ شده

1-شرح فارسی مباحث الفاظ کفایه تماما سه جلد.

2-زبده العلوم عربی العلوم دو جلد در یک جلد اول یک دوره اصول دین استدلالی.دوم تلخیص جامع السعادات یک دوره علم اخلاق.

3 ثواب و عقاب فارسی و عربی بیست واجب تماما اخبار و آیات آنها چاپ دوم.

4-اثبات صانع عالم با پانزده دلیل فارسی فطری که از اخبار و آیات گرفته شده.

فهرست مطالب

صفحه عنوان

3-در صیغه و مادۀ نهی و آنچه که در آن معتبر است.

4-در آنکه متعلق نهی فعل است نه ترک فعل

7-متعلق نهی سه قسم تصویر می شود

8-در جواز اجتماع امر و نهی و اقوال در آن

9-فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادات

11-رد قول مرحوم صاحب فصول در مقام

13-فرق بین تمام مسائل و علوم غرض است لا غیر

14-بحث اجتماع امر و نهی بحث اصولی است نه غیره

16-رد بعض اعلام در اجتماع امر و نهی

17-بحث اجتماع عقلی است نه لفظی و نه عرفی

18-بحث اجتماع تمام اقسام حرام و واجب را می گیرد

20-بحث اجتماع مندوحه لازم ندارد چون بحث عقلی است

21-بحث اجتماع مبتنی بر متعلق احکام طبایع و یا افراد باشد نیست

24-حق آنست که اگر متعلق احکام افراد باشد اجتماع ممکن نیست

ص:333

صفحه عنوان

25-باب اجتماع باب تزاحم است نه باب تعارض

26-خصوصیات باب تعارض و تزاحم و فرق بین آنها

28-بیان اثبات باب تعارض و تزاحم و فرق بین آنها

31-سقوط امر بمجمع امر و نهی بناء علی جواز اجتماع

32-صحیح بودن عمل جاهل قاصر بدون مقصر در مقام

33-احکام شرعیه تابع علم بمصالح و مفاسد است یا نه

35-مدرک صحت عمل جاهل قاصر و امر شرعی آن

37-حق آنست که تعارض و تزاحم احکام در حکم فعلی است

39-مقدماتی که مصنف بیان می کند برای امتناع اجتماع

40-بیان مراتب اربعه احکام اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی

43-احکام شرعیه روی معنونات خارجیه است نه عنوانات

44-تعدد عناوین مختلفه موجب تعدد معنون خارجی نمی شود

45-رد مصنف در عناوین مختلفه خارجیه در واحد شخصی

46-باب اجتماع توقف بر اصاله الوجود یا ماهیت ندارد

49-فرق بین جنس و فصل و هیولا و صورت در خارج

50-مدرک امتناعیها که واحد شخصی مورد امر و نهی نمی شود

53-رد دلیل مجوزین اجتماع امر و نهی در واحد شخصی

54-رد قول مرحوم صاحب قوانین که فرد مقدمه طبیعت است

55-ادله مجوزین اجتماع امر و نهی مثل عبادات مکروه

57-جواب نقضی و حلی از مجوزین اجتماع

58-عبادات مکروه سه قسمت می شود

63-مکروه بودن صلاه در حمام و کونها اقل ثوابا

65-عباداتی که ثواب آنها مختلف است مکروه به نسبت دیگری نیست.

ص:334

صفحه عنوان 68-هر عبادت مکروه اقل ثوابا نیست.
71-ادله مجوزین اجتماع امر و نهی عرفا و رد آنها.
73-رد کسانی که قائل بتفصیل در باب اجتماع امر و نهی شده اند
74-اضطرار در زمین غصبی آیا امر و نهی دارد یا نه
76-خروج از دار غصبی بسوء اختیار نه امر شرعی دارد نه نهی
77-جواب مرحوم صاحب فصول از وجوب شرعی خروج
78 دو دلیل مرحوم شیخ بر وجوب شرعی خروج و رد آنها.
81-خروج از دار غصبی مثل شرب خمر برای نجات است
83-خروج در جائی امر شرعی دارد که بسوء اختیار نباشد و منحصر باشد
85-بیان آنکه تکالیف شرعیه مع الواسطه مقدور است
88-رد قول شیخ که خروج وجوب شرعی دارد من باب مقدمه
90-رد قول صاحب فصول که خروج مأمور به شرعی با معصیت است
92-رد قول به آنکه خروج از دار غصبی مامور و منهی عنه است شرعا
94-رد قول کسانی که استدلال نموده به قاعده الامتناع بالاختیار
97-صحت صلاه در دار غصبی بنا بر جواز اجتماع و عدم آن
99-خصوصیات تعارض دلیلین و تزاحم آنها
101-صحت صلاه جاهل یا ناسی در دار غصبی بنا بر امتناع
103-موارد ترجیح نهی بر امر و رد آنها
107-رد صاحب قوانین در آنکه ترک واجب مفسده دارد

109-ترک هر حرامی مقدم بر هر فعل واجب نیست

111-رد استقراء آنکه نهی مقدم است بر فعل امر

112-مدرک ایام استظهار حائض که واجب است ترک صلاه کند

ص:335

صفحه عنوان

113-وجه وضوء به انائین مشتبهین و روایت وارده در آن

115-تعدد اضافات مثل تعدد عنوان و جهت می باشد در اجتماع

116-باب نهی از شیء موجب فساد است یا نه!

117-این بحث عقلی است و شامل تمام انواع نهی می شود

121-تقسیم عبادت بذاتی و غیر ذاتی و اشکال در آن

124-محل بحث چیزهائی است که قابل صحت و فساد باشد

128-اختلاف معنای صحت نذر فقیه و متکلم

130-صحت و فساد جعل شرعی دادند در عبادات و معاملات یا نه؟

132-متعلق در عبادات پنج قسم تصویر می شود

137-مدرک در عبادات که موجب فساد است

141-مدرک نهی در معاملات که موجب فساد نیست

142-نهی از ثمن یا مثمن موجب فساد معامله است

145-در روایتی که تمسک شده که نهی موجب فساد معامله است

146-قول ابی حنیفه که نهی دلالت بر صحت معامله می کند

147-مقصد سوم در مفاهیم و اقسام آن است.

150-اثبات مفهوم شرط و غیره یا بوضع و یا به قرینه عامه است.

152-قضیه شرطیه با چهار شرط مفهوم دارد و بدون آنها ندارد.

154-رد تمسک باطلاق شرط برای مفهوم آن.

158-معنای حرف شرط جزئی است اطلاق و تقیید ندارد.

161-اطلاق معنای شرط با اطلاق معنای ماده آن دو سنخ است.

165-رد مدرک مرحوم سید مرتضی که شرط مفهوم ندارد.

167-رد مدرک اول و دوم کسانی که می گویند شرط مفهوم ندارد.

ص:336

صفحه عنوان

168-مراد از مفهوم انتفاء سنخ حکم است نه شخص حکم.

170-رد قول مرحوم شهید ثانی در مفهوم وصایا و اوقاف و نذور

177-بیان تعدد شرط به چهار قسم تصرف و توجیه می شود

178-بیان قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد و رد آن.

180-بیان لزوم تصرف یا در شرط و یا در جزاء در تعدد شرط.

188-اسباب شرعیه آیا معرفاتند و یا مؤثرات.

189-رد قول مرحوم فخر المحققین در اسباب شرعیه و غیره

190-رد قول مرحوم ابن ادریس و حلی در اختلاف شرط و اتحاد آن.

193-وصف مفهوم ندارد و رد ادله آنها.

195-رد قول مرحوم شیخ بهائی که وصف مفهوم دارد.

196-وصف و موصوف یکی از نسبت اربعه را دارند

199-غایت حکم یا موضوع دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

201-آیا غایت داخل در مغیّا است یا نه

202-استثناء دال بر مفهوم است و جواب ابی حنیفه از آن

204-کلمه توحید دال بر مفهوم است و رد اشکالات آن

206-از کلمات دال بر مفهوم کلمه انما و بل است

210-عدد و لقب دلالت بر مفهوم ندارد

212-مقصد چهارم در عام و خاص و معنای آنها است

214-در اقسام سه گانه عام استغراقی و مجموعه و بدلی است

221-عامی که تخصیص خورده حجت است و رد مانعین.

223-الفاظ سه دلالت دارند تصویریه و تصدیقیه جدیه و غیر جدیه

227-خاص منفصل مجمل سرایت بعام نمی کند اجمال آن

ص:337

صفحه عنوان

230-تمسک بعام در شبهه مصداقیه جایز نیست و رد مجوزین

232-تمسک بعام در شبهه مصداقیه لبی جایز است

237-بیان استصحاب عدم ازلی مثل عدم قرشی و اثبات فرد عام

238-اشکال بر استصحاب عدم ازلی و جواب آن

240-تمسک بعام در صحت نذر احرام قبل المیقات و جواب آن

242-بر سه طریق روزه نذر در سفر و احرام قبل از میقات صحیح است

246-تمسک بعام قبل از فحص مخصص جایز نیست

247-مقدار فحص از مخصص و اختلاف آن بحسب مدرک

251-خطابات شفاهیه آیا شامل غائبین می شود یا نه

255-ادوات نداء و استفهام و تمنی و غیره وضع شدن برای طلب ایقاعی

257-در قرائنی که دال است بر عمومات خطابات کتاب و اخبار

261-ثمره عموم خطابات شفاهیه بر معدومین و رد آن

263-ثمره دوم عموم خطابات و رد آن و وجه اشتراک معدومین با موجودین

266-ضمیری که عقب عام می آید آیا تخصیص می دهد آن را یا نه

270 تخصیص عام بمفهوم مخالف و انواع مفهوم

273-تعارض عام و خاص از جهت وضع و اطلاق

274-استثناء عقب جملات به اخیره برمی گردد یا بتمام آنها

276-استثناء و مستثنی منه یا متعدد است یا متحد

277-تخصیص کتاب بخبر واحد و ادله آن.

280-رد چهار دلیل بر آنکه جائز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد.

282-عام و خاصی که مختلفند ممکن است عام ناسخ باشد یا بالعکس.

286-معنای نسخ در احکام شرعیه و شرط نسخ.

ص:338

صفحه عنوان

288-رد ادله مانعین نسخ در احکام شرعیه.

289-معنای نسخ در تشریعیات و در تکوینیات.

292-اخبار قضاء و قدر و بداء و سه قسمت آنها.

295-ثمره بین تخصیص و نسخ در عام و خاص.

296-در مطلق و مقید و مجمل و مبین و معنای آنها است.

298-در موضوع له اجناس و یکی از اعتبارات اربعه در آنها.

300-در مفرد معرف بالف و لام و هشت معنی برآن .

303-در آنکه الف و لام مطلقا برای زینت است.

305-رد مصنف که الف و لام مطلقا برای زینت است.

306-اقسام چهارگانه نکره که دال است بر مطلق.

310-اطلاق هر کلامی احتیاج بسه مقدمه دارد.

312-رد مصنف در مقدمه قدر متیقن تخاطب.

318-لفظ مطلق ممکن است از جهتی مجمل باشد.

319-مطلق و مقید یا متنافیین و یا متوافقین می باشد.

322-در مستحبات حمل مطلق بر مقید نمی شود.

324-حمل مطلق و مقید فرقی نیست بین اینکه مثبت باشند یا منفی.

325-حمل مطلق بر مقید فرقی نیست بین حکم تکلیفی یا حکم وضعی.

326-مقدمات حکمت بعضی اوقات اقتضاء عموم بدلی دارد یا استیعابی.

328 فصل در مجمل و مبین و معنای آنها.

329-مجمل و مبین امور اضافی می باشند و اشکال در آن.

ص:339

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی جلد 4

مشخصات کتاب

سرشناسه:نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور:شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی/ تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر:[قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، 14ق. = - 13.

مشخصات ظاهری:ج.نمونه

یادداشت:ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت:فهرستنویسی براساس جلد چهارم، 1363

یادداشت:کتابنامه

مندرجات:ج. 1. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده .-- ج. 2. از اول ماده امر تا آخر اوامر .-- ج. 3. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه .-- ج. 4. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی .-- ج. 5. از اول ادله برائت و اصول عملیه تا آخر استصحاب .-- ج. 6. در مباحث تعادل و تراجیح .--

عنوان دیگر:کفایه الاصول. شرح

موضوع:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره:BP159/8/آ3ک704228 1300ی

رده بندی دیویی:297/312

شماره کتابشناسی ملی:م 68-3609

ص :1

اشاره

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

ص :2

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

سبحانک و بحمدک يا من اشرق على مشارق العقول فاظهر منها آياته من المعقول و المنقول و ابان منها قواعد الفروع و الاصول و انزل على عبده الكتاب تبيانا للرد و القبول ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول و آل الرسول فصل اللهم عليه و على عترته ائمه ارباب العقول سيما المخصوص بالاخوه سيف اللّه المسلول.

و بعد فالعلم على اختلاف فنونه و تشتت غصونه قد انتهت الى علم الاصول مدارجه لرشاقه مسائله و تناهت اليه معارجه لوثاقه دلائله فهو الغايه القصوى و المقصد الاسنى و لولاه لما قام للفقه عمود و لا اخضر له عود بل كان كشجره اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار و لا يجتنى منها الثمار فلذا اجرى فيه كل منطيق لسانه و اظهر فيه برهانه إلا أن من ابدع فيه و احاط بمعانيه عصابه من اولى الاصابه فقام بالامر منهم كابر بعد كابر حتى انتهت النوبه من الغائب الى الحاضر فنهض به ثله قليله بل عده جليله شكر اللّه مساعيهم الجميله.

فممن يناهى فى العلم حده و ادرک من قبله و اتعب من بعده شمسه

(جوهره-خ)قلاده الفضل و التحقیق و شمس دائره الفهم و التدقیق خاتم مرتبه العلم و ختامها و شیخ ارباب الفضائل و امامها الفاضل الکامل و اللّجی الذی لا یدرک له ساحل حجه الاسلام و المسلمین آیه اللّه فی الارضین سید الاعاظم و سند الافاخم و البحر المتلاطم مولانا الآخوند ملا محمد کاظم الهروی الطوسی الغروی دام ظلاله علی رءوس المسلمین و جعل مستقبل امره خیرا من ماضیه و رمم بوجوده من الشریعه دوارسها و عمر بجوده من العلم مدارسها فیا له من فکر ما اشد توقده یکاد یضیء زیته و لو لم تمسسه نار.

فابرز صحایف هی منتهی رغبه الراغبین و لطائف هی شرعه الواردین و الصادرین و ناهیک عنها تلک الصحیفه الکامله و ما سبق علیها من الرساله التی هی لمهمات مباحث الالفاظ شامله کما قد اشتملت هذه علی الاهم من الادله العقلیه فتمت و کملت بهما المباحث الاصولیه.

فلقد اجاد من سماها بکفایه الاصول بل قد حصل منها نهایه المأمول فاعرف قدرها ان کنت اهلا لذلک و لا تبذلها الا لمن وجدته کذلک و اللّه الموفق و الکفیل و هو حسبی و نعم الوکیل قال اطال اللّه بقاه

بسم اللّه الرحمن الرحیم

در خطبه کتاب و اول آن

الحمد للّه رب العالمین و الصلاه و السلام علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین و لعنه اللّه علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین

فبعد این جلد چهارم شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی است بانضمام مختصری از اقوال علماء متأخرین از صاحب کفایه امید است که خدای متعال بر این حقیر منت گذارد و آن را بتمامه کما هو حقه باتمام رسانیم و آن را مورد قبول صاحب شرع مقدس و ذخیره یوم لا ینفع مالا و لا بنون قرار دهد و امید است که محصلین عظام آن را مورد قبول و اگر خطائی لفظا یا معنا در آن باشد به مرحمت

المقصد السادس فی بیان الامارات المعتبره شرعا او عقلا.

و قبل الخوض فی ذلک لا باس بصرف الکلام الی بیان بعض ما للقطع من الاحکام و ان کان خارجا من مسائل الفن و کان اشبه بمسائل الکلام لشده مناسبته مع المقام

خود تصحیح نمایند و علی اللّه التوکل و به الاعتصام.

مقصد ششم در بیان امارات معتبره شرعا یا عقلا که حجت است بین مولی و عبد

اشاره

قال المصنف المقصد السادس فی بیان الخ:

در این جلد ثانی کفایه،بحث از ادله عقلیه است و آنچه را که بین مولا و عبد واقع می شود از افعال بین آن دو باید مدرکی باشد که آن مدرک اسمش حجت و اماره و دلیل شرعی است که اگر آن حجت بواقع نرسید عذر است برای عبد و عقابی برآن از طرف مولا جایز نیست چون حجت بین طرفین است و آن حجتی را که در این کتاب بحث می شود یا قطع است و یا اماره معتبره ظنیه و معنای اعتبار آن است که آن اماره معتبر شرعی باشد و یا در مقام شک در واقع عملی را انجام بدهد با دلیل شرعی که آن عمل مطابق یکی از اصول عملیه باشد کما آنکه احکام تمام آنها در این کتاب مفصل بیان خواهد شد ان شاءالله تعالی.

قوله و قبل الخوض فی ذلک الخ:

از بیان سابق معلوم شد که حجت چند قسم است.

اول از آنها قطع است که آن حجیت ذاتی دارد کما آنکه بعض احکام آن را بیان خواهیم نمود اگرچه بحث از قطع و احکام آن خارج از مسائل اصول فقه است چون مسئله اصولیه نتیجه آن کبری مسئله فقهیه واقع می شود و قطع و احکام آن این چنین نیست مثلا اگر در بحث مقدمه واجب اثبات کردیم که مقدمه واجب واجب است شرعا و در سیر برای حج می گوییم این سیر مقدمه و حج است و مقدمه حج واجب،واجب است پس سیر برای حج واجب است باب قطع از مسئله از اصولیه خارج است چون قطع کبری مسئله اصولیه واقع نمی شود همچنان که بیان شد

ص:5

فاعلم ان البالغ الذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم فعلی واقعی او ظاهری متعلق به او بمقلدیه فاما ان یحصل له القطع به أو لا

بلکه قطع به نتیجه قطع بحکم است چه حکم فرعی باشد و چه حکم اصولی.

و حاصل آنکه در هر مسئله ای که بحث می شود صغری و کبری آورده می شود تا آنکه قطع به نتیجه پیدا شود و قطعی که متعلق بحکمی می شود چه آن حکم اصولی باشد یا فقهی نتیجه و تحصیل حاصل است و محتاج بصغری و کبری نمی باشیم بله قطعی که جزء موضوع باشد کما آنکه می آید بحث آن ان شاءالله .

از این جهت بحث اصولی ممکن است ولی در این حال جزء موضوع یا شرط موضوع می شود مثل باقی اجزاء موضوع و شرایط می باشد آن ایضا خارج است از مسائل اصولیه و آنکه بحث قطع اشبه بمسائل کلام است چون مسائل کلامیه که بحث اصول دین است احوال مبدأ و معاد بیان می شود و بحث قطع در آن برگشت به مؤاخذه و عقاب و عدم آن می باشد همچنان که،بحث علم کلام از این جهت می باشد ولی علی کل حال بحث در اصول فقه چون از جهت حجت و مؤمن است برای مکلف و اول حجت و مؤمن که ذاتی باشد قطع است از این جهت مناسبت دارد بحث قطع کما لا یخفی.

قوله فاعلم ان البالغ الذی الخ زمانی که دانستی مختصر احکام حجت را که بین مولا و عبد می باشد بدان که بالغی که قلم تکلیف بر او ثابت است لا یخفی از قید وضع علیه القلم معلوم می شود و مستدرک است که اگر التفات بحکم فعلی واقعی یا حکم ظاهری نمود که آن حکم متعلق به خود او باشد و یا بمقلدین خودش یا برای این شخص مکلف قطع حاصل می شود به آن حکم چه حکم واقعی باشد و چه حکم ظاهری یا قطع حاصل نمی شود مخفی نماند حکم واقعی دو قسم داریم.

قسم اول آن حکمی است که روی عناوین اولیه اشیاء رفته است مثل آنکه

و علی الثانی لا بدّ من انتهائه الی ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقدیر الحکومه

می گوییم خمر حرام است اکل لحم خنزیر حرام است و امثال آن.

و قسم دوم واقعی آن احکام اضطراریه است نظیر آنکه تیمم در وقت نبودن ماء واجب است یا روزه در وقت ضرر حرام است و امثال آن.

و اما حکم ظاهری عبارت است از آنکه شک در حکم واقعی داشته باشیم نظیر حلیت و حرمت لحم حیوان مشکوک یا طهارت و نجاست آب مشکوک الطهاره و امثال آنکه هر حکمی که در واقع شک در آن حکم واقعی داریم از این جهت حکم ظاهری می شود کما لا یخفی.

مختصر مقدمات چهارگانه انسداد

قوله و علی الثانی لا بد من انتهائه الخ و اگر برای مجتهد و مقلد آن قطع حاصل نشد در احکام واقعیه یا ظاهریه لابد باید منتهی بشوند به آنچه را که عقل حاکم است و حکم عقل آنست که تبعیت ظن را بنمایند ظن شخصی اگر برای آنها حاصل بشود و تمام شود مقدمات انسداد بنا بر تقدیر حکومت.

مختصر کلام آنست که بعض اصولیین مثل مرحوم میرزای قمی نسبت به ایشان داده اند که ایشان قائل بر انسداد باب علم و علمی است از این جهت عمل بمطلق ظن می نمایند از هرکجائی که ظن حاصل بشود و مختصر مقدمات انسداد چند چیز است.

اول آنکه علم داریم بثبوت تکالیف شرعیه و ما مثل حیوانات نیستیم که تکلیفی نداشته باشیم.

دوم آنکه انسداد باب علم و علمی است به احکام شرعیه و باب علم و علمی به آنها منسد است.

و الا فالرجوع الی الاصول العقلیه من البراءه و الاشتغال و التخییر علی سوم آنکه لازم نیست احتیاط بکنیم ما در اطراف علم اجمالی و تمام محتملات آن را بیاوریم و از طرف دیگر جایز نیست رجوع باصل و برائت کنیم.

چهارم آنکه ترجیح مرجوح که وهم باشد بر راجح که ظن است قبیح است یعنی در جائی که ظن باحکام شرعیه داریم عمل بوهم قبیح و عمل بظن لازم است این مختصر مقدمات انسداد است که اکثر آنها صحیح نیست کما آنکه در محل خودش مفصلا بیان می شود ان شاءالله تعالی که یکی از آن مقدمات که اهم آنها است باب علم و علمی مفتوح است کما آنکه بیان می شود.

و علی کل حال بنا بر اینکه مقدمات انسداد صحیح باشد عمل بظن باحکام شرعیه لازم است و ظن باحکام شرعیه یا من باب آنست که عقل حکم می کند که این ظنی که حاصل می شود ظن شرعی است و حجت شرعیه است این قسم انسداد را انسداد کشفی می نامند و ملحق بانفتاح باب علم و علمی می شود.قسم دیگر آنکه عقل حاکم است که ظن در وقت انسداد حجت است برای عبد و لو آنکه آن را شارع مقدس حجت قرار نداده باشد.

بنا بر این جهت مصنف بیان فرمود که مقدمات انسداد تمام باشد بنا بر تقدیر حکومت نه بنا بر کشف شرعی و ظن شخصی هم حاصل بشود برای مکلف در این موارد لازم است تبعیت ظن عقلا و اما اگر مکلف و مجتهد از کسانی باشد که انفتاحی باشد کما آنکه حق همین است و می آید ان شاءالله تعالی بیان آن و یا اینکه انسدادی باشد ولی بنا بر کشف یعنی ظن انسدادی حجیت شرعی داشته باشد در این دو مورد ظن انسدادی و ظن انفتاحی ملحق بقطع است چون قطع تعبدی است.

قوله و الا فالرجوع الی الاصول العقلیه الخ و اگر برای مجتهد و مقلد آن قطع یا ظن معتبر حاصل نشد چه باحکام

تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی

و انما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص احکامه بما اذا کان متعلقا بالاحکام الواقعیه

و خصصنا بالفعلی لاختصاصها بما اذا کان متعلقا به علی ما ستطلع علیه و لذلک عدلنا عما فی رساله شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه من تثلیث الاقسام

واقعیه و چه باحکام ظاهریه لازم است رجوع کردن باصول عملیه که آن اصول عقلی است از برائت و اشتغال و تخییر که تفصیل آنها با شرایطش در محل خود خواهد آمد ان شاءالله تعالی مخفی نماند که قول مصنف بیان نمود که رجوع برائت عقلیه بشود اگر برائت شرعی باشد نوبت به برائت عقلیه نمی رسد چون برائت شرعیه ورود و مقدم است بر برائت عقلیه کما آنکه بیان خواهد شد ان شاءالله تعالی.

اشکالات وارده بر مرحوم شیخ در تقسیم قطع و ظن و شک

قوله و انما عممنا متعلق القطع الخ مصنف می فرماید متعلق قطع را عموم گرفتیم که شامل احکام واقعیه و ظاهریه بشود بجهت آنکه اشکالاتی بر مرحوم شیخ انصاری شده است یکی از آنها همین است که متعلق قطع را فقط احکام واقعیه گرفته است ولی ما بیان نمودیم که متعلق قطع فرقی ندارد بین احکام واقعیه یا ظاهریه.

قوله و خصصنا بالفعلی الخ اشکال دوم اینکه تقسیم حکم به واقعی و ظاهری و غیره مخصوص بحکم فعلی است اما حکم انشائی یا اقتضائی یا تنجیزی این تقسیم در آنها نمی آید چون قطع بحکم انشائی مادامی که فعلی نشده است اثری برای مکلف ندارد لذا ما بیان نمودیم که مکلف اگر التفات پیدا کرد بحکم فعلی آخر و این اشکال دوم

و ان ابیت الا عن ذلک فالاولی ان یقال ان المکلف اما ان یحصل له القطع أو لا و علی الثانی اما ان یقوم عنده طریق معتبر أو لا لئلا یتداخل الاقسام فیما یذکر لها من الاحکام و مرجعه علی الاخیر الی القواعد المقرره عقلا او نقلا لغیر القاطع و من تقدم عنده الطریق علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی حسبما یقتضی دلیلها و کیف کان فبیان احکام القطع و اقسامه یستدعی رسم امور:

است بر مرحوم شیخ انصاری که حکم را مقید بفعلی نفرموده است.

اشکال سوم بر مرحوم شیخ انصاری آنست که امارۀ ظنّیه را مقید باعتبار شرعی نفرموده است و لذا در جائی که ظن غیر معتبر باشد حکم شک را دارد نظیر استحباب که اگر ظن غیر معتبر در آن باشد باز استصحاب جاری است و حکم شک دارد و بالعکس باین معنا که در امارات معتبرۀ شرعی نظیر ظهورات الفاظ و حجیت خبر واحد لازم نیست که ظن شخصی در آنها حاصل شود بلکه اگر در مقام شک هم باشد حجیت شرعی معتبر است بلکه ظن غیر معتبر شرعی اگر بخلاف آنها باشد باز حجت است بر آنها.

و حاصل آنکه حاصل اشکال سوم تداخل ظن می شود بعضی جاها در شک و بعضی جاها شک در ظن کما آنکه می آید بیان آن بواسطۀ این اشکالها ما عدول کردیم از آنچه را که در رسالۀ شیخ ما علامه اعلی اللّه مقامه الشریف که در آنجا فرموده است یا برای تکلیف قطع حاصل می شود باحکام شرعیه و یا ظن و یا شک الی آخر آنچه که ذکر شده است.

قوله و ان ابیت الا ان ذلک الخ اگر کسی ابا و امتناع از این مطلب ما داشته باشد پس اولی آنست که گفته شود مکلف یا برای آن قطع حاصل می شود در احکام شرعیه یا قطع حاصل نمی شود

و آنجائی که قطع ندارد یا طریق معتبری دارد نظیر اماره و غیر آن یا ندارد و اگر امارۀ معتبره شرعی نداشته باشد در مقام شک رجوع باصول عملیه از برائت و اشتغال و تخییر و غیره می نماید بجهت آنکه اگر این بیان ما را کسی قبول نکند تداخل در اقسام می شود و این اشکال سوم است که بیان شد و مرجع اخیر که در مقامی شک باشد رجوع بقواعد مقرره است عقلا یا نقلا برای مکلف غیر قاطع و برای کسی که قبلا گذشت که امارۀ شرعی نداشته باشد بنا بر تفصیلی که می آید ان شاءالله تعالی در محل خودش حسب آنچه را که دلیل آنها اقتضا می کند.

در اشکالات بر مرحوم شیخ و تحقیق در تقسیم ایشان

مخفی نماند بر اینکه حق همان تقسیمی است که مرحوم شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه الشریف بیان فرموده است که برای مکلف یا قطع حاصل می شود باحکام شرعیه یا ظن یا شک کما آنکه طبع اولی التفات بحکم شرعی یا قطع است یا ظن یا شک است و کتاب خود را بر همین سه تقسیم نموده است و اما اشکالاتی که بیان شد بر شیخ هیچ کدام از آنها وارد نیست.

اما اول که مصنف متعلق حکم را اعم از حکم واقعی و ظاهری قرار داد این وارد نیست چون متعلق حکم ظاهری در آنجائی است که شک در حکم واقعی داشته باشیم و این معنی ندارد که بگوئیم قطع بحکم ظاهری داریم و الا تقسیم اصلا باید صحیح نباشد چون تمام احکام و آن اعمالی که بین عبد و مولا واقع می شود باید از روی مؤمّن و حجتی بین مولا و عبد طرفین باشد و بعد از تحصیل مؤمّن و حجت عبد از تحیر بیرون می آید و اطمینان خاطر دارد در تمام اعمالش و آن مؤمن و حجت یا ذاتی است که قطع باشد بلاواسطه یا عرضی است نظیر امارۀ معتبرۀ شرعی یا مدارک اصول عملیه که اگر این ها منتهی بقطع نشوند یا دور و تسلسل است پس بنابراین تقسیم معنا ندارد بجهت آنکه عبد باید تحصیل مؤمّن و حجت کند چه آن ذاتی باشد یا عرضی کما لا یخفی.

و ایضا برای مجتهد لازم نیست که تمام احکامی که برای خودش یا مقلدش فعلی باشد شک یا ظن یا قطع پیدا کند و فتوائی برآن بدهد بلکه ما نظر می کنیم در رساله های عملیه زیادی از احکامی که در آنها بیان شده است آن احکام فعلی نمی شود برای مجتهد یا برای مقلدش بلکه در بوته انشاء باقیست بااین حال مجتهدین فتوی می دهند از روی قطع یا ظن معتبر و یا از روی اصول عملیه من باب مثل احکام حج را که اکثر فقها مناسک آن را نوشته اند ولی بااین حال چه بسا شده است و می شود که این احکام حج برای خود مجتهد و بعض مقلدین آن فعلی و عملی نشده است چون شرطش که استطاعت باشد موجود نشده است ولی بااین حال حکم انشائی بیان نموده اند و در عبادات و معاملات و غیر آن زیاد احکامی است که در انشاء خود باقیست و فعلیت پیدا نکرده است.

از اینجا اشکال آنکه اگر التفات پیدا کرد مجتهد یا مقلد آن بحکم فعلی قید فعلیت صحیح نیست بله اکثرا احکام شرعیه چون عمل می شود و فعلی می شود از این جهت مانعی ندارد و با بیان ما اشکال اول مصنف و اشکال دوم جواب داده شد.

و اما اشکال سوم که تداخل شک است در ظن و ظن است در شک این اشکال هم وارد نیست چون مراد از ظن ظن معتبر شرعی است کما آنکه مرحوم شیخ در اول برائت آن را بیان نموده است و مقیدی که در کلام آورده می شود ممکن است متصل باشد در خود آن کلام آورده شود و ممکن است منفصل باشد بعدا آورده شود که آنکه در مطلقات و مقیدات اخبار گذشت.

اشکال دیگری بر مرحوم شیخ شده است از بعض اعلام که مراد از مکلف که یا قطع برای او حاصل می شود در احکام شرعیه یا ظن یا شک حجیت قطع اگرچه ذاتی است و فرق بین مجتهد و مقلد ندارد و برای هر دو حجت است و امارات معتبر شرعی و همچنین اصول عملیه این ها تماما مختص بمجتهد است چون مقلد قوۀ

الامر الاول لا شبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا و لزوم الحرکه علی طبقه جزما

فحص و معارض و شرایط آنها را ندارد و ممکن نیست بر او و تمام آنها مختص بمجتهد است که تحصیل شرایط آنها بنماید.

جواب آنکه فرقی ندارد بین مکلف مجتهد باشد یا مقلد چون قواعد عقلائیه بنای عقلا شامل هر دو می شود و مقلد یکی از افراد عقلا،و لذا ظهورات الفاظ و ظهور کلام مجتهد برای مقلد حجت است کما آنکه ظهورات کتاب و سنت برای مجتهد حجت است کما آنکه مجتهد بعض موارد متمکن از فحص نیست مثل حبس مجتهد و غیره همچنین مقلد و در این موارد هیچ کدام نمی توانند برائت جاری کنند.

و حاصل آنکه فرق بین مجتهد و مقلد آنست که متعلق قطع مقلد یا ظن او یا شک او از آنچه را که فتوائی داده است مجتهد می باشد بخلاف قطع و شک و ظن مجتهد که متعلق آن حکم واقعی است یا ظاهری و طریق آن کتاب و سنت و عقل است و آنچه را که مقلد می تواند تحصیل احکام شرعیه بنماید با شرایطش عمل می کند و آنچه را که متمکن نیست از شرایط آن از فحص و معارضات دیگر رجوع بمجتهد می کند بدلیل وجوب افتاء و استفتاء و یا رجوع جاهل بعالم کما آنکه خود مجتهد هم در بعض موارد در معانی الفاظ عرفیه و عقلائیه رجوع بعرف و عقلا می کند در موضوعات احکام علاوه بر آنکه قواعد فقهیه مسلمه مثل قاعده طهارت و نجاست و حلیت و غیره مشترک است بین مجتهد و مقلد کما لا یخفی.

در بعض احکام قطع

امر اول در لزوم متابعت قطع است که آیا لزوم عقلی یا بناء عقلاء یا فطری است

اشاره

قوله الامر الاول لا شبهه فی وجوب العمل الخ در بابت قطع چند امور ذکر می شود:

اول از آن امور لازم است متابعت قطع نمودن و عمل بوفق آن بجا آوردن عقلا مخفی نماند وجوب متابعت قطع از چند جهت گفته شده است آیا

وجوب متابعت عقلی است یا بواسطۀ بنای عقلا است یا آنکه ذاتی قطع است کما آنکه مصنف قائل است اما آنکه

ص:13

.....

به واسطه حکم عقل باشد در مباحث سابقه گذشته است که عقلی حکمی ندارد و الزام و بحث و زجر از وظائف مولا است نه حکم عقل بله عقل درک می کند که متابعت قطع نیکو است و مخالفت آن قبیح است و اگر مولا عقابی نمود عبد را بجای خود بوده است در مخالفت قطع و این معنا که برای حکم عقل نمودیم درک واقع است نه الزام و ادراک عقلی را زیاد است که بحکم عقلی نامیده می شود کما لا یخفی.

اگر کسی اشکال کند که در مخالفت قطع بلا اشکال عقل حاکم است که مخالفت نبایست بشود و متابعت حکم قطع لازم عقلی است و وجدان هر بشری برآن دلالت می کند.

جواب آنکه انسان چون یک نوعی از انواع حیوانات است و حیوان بما هو حیوان جبلی آن و فطرت آن دال است بر اینکه فرار کند از آنچه را که بر او ضرر دارد و تحصیل کند آن چیزهائی که مطابق میل آن می باشد از این جهت است که تمام حیوانات دفع ضرر از خود می کند و جلب منفعت می نماید و این حکم نه حکم عقلی باشد بلکه تمام فطرت حیوانات بر این است.

و اما اینکه بحکم عقلاء و باشد متابعت قطع و بنای عقلاء بر این باشد که هرکجا قطعی پیدا شد قاطع بقطع خود عمل می کند به بنای عقلا در اعمالشان برای حفظ نظام عالم است و ایضا نوع بشر در عالم و مرجع تمام آنها برگشت بحسن عدل و قبح ظلم است کما آنکه در محل خود ثابت است این جهت هم صحیح نیست چون متابعت حکم عقل در زمان هبوط آدم در روی زمین بوده است که بنای عقلا در آن نبوده است علاوه بر آنکه مخالفت احکام شرعیه موجب اختلال نظام عالم نمی شود کما لا یخفی.

و مخفی نماند متابعت قطع نمودن یعنی متابعت مقطوع نمودن است مثلا قطع به اسدی که مضر و مهلک است فرار از اسد است که مقطوع است بعضی از اعلام قائلند به اینکه

و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلی فیما اصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته و عذرا فیما اخطأ قصورا

و تأثیره فی ذلک لازم و صریح الوجدان به شاهد و حاکم فلا حاجه الی مزید بیان و اقامه برهان

آثار قطع باید عمل بشود نه مقطوع مثلا در مثلی که ذکر شد اگر خیال کرد که آن اسد حیوان حلال گوشتی است فرار از آن نمی کند مکلف،و لو واقعا اسد حقیقی باشد کما آنکه اگر گوسفندی را خیال کرد و قطع بآن پیدا کرد که اسد است از آن فرار می کند و لو واقعا گوسفند باشد از اینجا معلوم می شود که آثار قطع باید عمل بشود نه مقطوع کما آنکه در موارد جهل مرکب همین قسم است.

جواب آنکه آنچه را که عقلا جلب منفعت می نمایند و دفع ضرر می کند آن چیز حقیقت اشیاء است نه خیال و قطع به آنها آثار حقیقیه از حقیقت اشیاء است نه خیال آنها است مثلا شیرینی که رطوبت را می برد حقیقت قند یا نبات یا امثال آن می باشد نه خیال آنها،بله بعض موارد طریق اثبات آنها به خطا می رود کما آنکه حجج و امارات غیر قطع هم بهمین قسم است کما لا یخفی.

قوله و کونه موجبا لتنجز الخ:

قبلا بیان شد که وجوب عمل بر وفق قطع ذاتی است و قطع بتکلیف فعلی موجب به تنجیز آن تکلیف می شود در آنجائی که قطع مطابق واقع باشد و مستحق ذم عقلا و عقاب از مولی بر مخالفت آن می باشد و قطع عذر است برای مکلف در جائی که خطاء برود و بواقع نرسد در جائی که قصور مکلف باشد نه تقصیر آن کما آنکه در اصول و امارات شرعیه بهمین قسم است کما لا یخفی.

قوله و تأثیره فی ذلک الخ و تأثیر قطع در وجوب حرکت برطبق آن و حجیت آن لازم ذاتی است

و لا یخفی ان ذلک لا یکون بجعل جاعل لعدم جعل تألیفی حقیقه بین الشّیء و لوازمه بل عرضا یتبع جعله بسیطا

و منفک از قطع نمی شود مثل زوجیت اربعه که ممکن نیست از اربعه جدا شود و صریح وجدان شاهد است باین تأثیر و حاکم بر این مطلب است و احتیاج بمزید بیان و اقامۀ برهان نیست چون ذاتی بودن شیء علت را نمی خواهد مثلا حرارت آتش و چربی روغن چون ذاتی آنها است دلیل نمی خواهد همچنین حجیت قطع و وجوب عمل برطبق آن چون ذاتی است دلیل و مدرک نمی خواهد چون ادله و امارات دیگر غیر قطع باید آنها رجوع شود بقطع و الا دور و تسلسل است کما آنکه قبلا گذشت و هر دلیلی و مدرکی بعد از اینکه بقطع رسید،مدرک آن وجدان و بدیهیات اولیه است کما آنکه مصنف بیان نمود.

حجیت قطع ذاتی است نه جعل تکوینی و نه تشریعی دارد

قوله و لا یخفی ان ذلک الخ مخفی نماند بعد از آنکه بیان شد که حجیت قطع ذاتی است ممکن نیست جعل آن نه جعل تکوینی و نه جعل تشریعی نه اثباتا و نه نفیا.

اما جعل تکوینی که آنهم بر دو قسم است جعل ترکیبی و تألیفی که آن عبارت است حقیقتا از جعل لوازم ذاتیه شیء برای شیء باین معنا که مثلا ایجاد آتش و روغن بشود و بعد از آن حرارت آتش و چربی روغن که از لوازم ذاتیه آنها می باشد به آنها داده شود علی نحو کان ناقصه چون بعد از آنی که شیء وجود پیدا کرد لوازم ذاتیۀ آن همراه او است نه اثبات آن ممکن است و نه نفی آن و جعل تکوینی.

قسم دوم جعل بسیط است باین معنا که وجود شیء پیدا شود مثل آنکه ایجاد روغن یا ایجاد آتش شود که لوازم ذاتیۀ آن بالعرض و بالمجاز جعل شده است و خلق شده است قوله بل عرضا همین معنا است که بیان شد.

و لذلک انقدح امتناع المنع عن تأثیره ایضا مع أنّه یلزم منه اجتماع الضدین اعتقادا مطلقا و حقیقه فی صوره الاصابه کما لا یخفی

ثم لا یذهب علیک ان التکلیف ما لم یبلغ مرتبه البعث و الزجر لم یصر فعلیا و ما لم یصر فعلیا لم یکد یبلغ مرتبه التنجز و استحقاق العقوبه علی المخالفه

منع از قطع یا موجب اجتماع ضدین است حقیقتا و یا اعتقادا

قوله و لذلک انقدح الخ از بیان سابق ظاهر شد جعل تألیفی و جعل بسیط که هر دو تکوینی می باشند برای قطع ممکن نبود همچنین جعل تشریعی هم برای قطع ممکن نیست چون شارع بما هو شارع تصرف در امور تکوینیه برای آن ممکن نیست و قطع از امور تکوینیه و حجیت آن از امور ذاتیه تکوینیه است و آنچه را که جعل آن بید شارع است از امور اعتباریه است نظیر احکام خمسه و احکام وضعیه که نفی و اثبات آنها بید شارع است از این جهت ممتنع است منع شارع از تأثیر قطع و تبعیت آن چون تبعیت آن ذاتی است و ممکن نیست منع آن تعبدا.

علاوه بر اینکه اگر منع شارع باشد در تأثیر قطع و منعی از طرف شارع برسد لازم می آید اجتماع ضدین اعتقادا در نظر قاطع چه قطع آن مطابق واقع باشد.

یا مخالف و حقیقتا اجتماع ضدین می شود در صورت رسیدن بواقع مثلا بولی را را که مکلف یقین دارد بول است و جایز نیست بآن وضوء و امثال آن شارع در این مورد بفرماید این بول آبست لازم است وضو گرفتن از آن در این مورد اجتماع ضدین است در اعتقاد مکلف و در نظر آن اگر واقعا آب باشد و اگر آن مایع حقیقتا بول باشد اجتماع ضدین است در واقع.

قوله ثم لا یذهب علیک ان التکلیف الخ مخفی نماند برای تکلیف چهار مرتبه است و هر مرتبه ای مقدم بر دیگری است

اول مرتبه اقتضا و مصلحت و مفسده نظیر آنکه شارع مقدس عملی را نظر

و ان کان ربما یوجب موافقته استحقاق المثوبه

بآن می کند که مصلحت دارد و یا مفسده دارد و اقتضاء ایجاد آن یا ترک آن در آن می باشد.

دوم مرتبهٔ انشاء یعنی بعد از ملاحظهٔ آن فعل مصلحت دارد انشاء وجوب می کند برآن و اگر مفسده دارد انشاء حرمت می کند برآن این انشاء انشاء قانونی است که ملازمهٔ اراده و کراهت فعلی نیست و از این جهت است که ممکن است احکام انشائیه مختلف بر شیء باشد.

مرتبه سوم مرتبهٔ فعلیت است باین معنی که مولا بعث و زجر می کند بطرف حکم و حقیقتا حکم را می خواهد از عبد ولی حجت برای عبد تمام نشده است که اگر مخالفت بشود عقابی در آن نیست و بعد از آنی که حجت برای مکلف تمام شد چه حجت ذاتی باشد مثل قطع یا غیر ذاتی مثل امارات و اصول در این مورد.

چهارم تکلیف منجز می شود و تکلیف منجز آن تکلیف فعلی است که بر حجت برای مکلف تمام بشود از این جهت است که مصنف می فرماید تکلیف مادامی که به مرتبه بعث و زجر نرسد فعلی نمی شود یعنی قبل از فعلیت که تکلیف اقتضائی یا انشائی قطع به آنها اثری برای مکلف ندارد و تکلیف فعلی مادامی که به مرتبه تنجیز نرسیده است استحقاق عقاب بر مخالفت آن ندارد بله بعد از تنجیز عقاب برآن مترتب است در مخالفت آن.

قوله و ان کان ربما یوجب و موافقته الخ اگرچه قبل از تنجیز تکلیف مکلف امتثال احتمالی نمود استحقاق ثواب انقیادی به او خواهند داد.

و ذلک لان الحکم ما لم یبلغ تلک المرتبه لم یکن حقیقه بامر و لا نهی و لا مخالفته عن عمد بعصیان بل کان مما سکت اللّه عنه کما فی الخبر فلاحظ و تدبر.

نعم فی کونه بهذه المرتبه موردا للوظائف المقرره شرعا للجاهل اشکال لزوم اجتماع الضدین او المثلین علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله تعالی مع ما هو التحقیق فی دفعه فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری فانتظر.

قوله و ذلک لان الحکم الخ بجهت آنکه حکم مادامی که به مرتبهٔ تنجیز نرسد حقیقتا امر و نهی نیست و مخالفت آن عمدا عصیانی در آن نمی باشد بلکه این حکم از چیزهائی است که سکت اللّه عنه کما فی الخبر فلاحظ و تدبر مروی از امیر المؤمنین علیه الصلاه و السلام است ان اللّه تعالی حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلفوها رحمه من اللّه لکم.

قوله نعم فی کونه بهذه المرتبه الخ در حکم فعلی که بیان نمودیم آن حکم فعلی برای وظایفی که مقرر است شرعا برای جاهل اشکالاتی هست من جمله از اشکالات اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین و اشکالات دیگر که وارد است بر آنکه می آید تفصیل آن ان شاءالله تعالی در محل خودش با آنچه که تحقیق است در دفع آن اشکالات که فرق بین حکم واقعی و ظاهری و جمع بین آنها بیان می شود،فانتظر.

و حاصل آن اشکالات آنکه ادله و امارات شرعیه و اصول عملیه اگر این ها به واقع برسند بنا بر اینکه حکمی از آنها جعل شده باشد در این موارد اجتماع مثلین می شود و اگر خلاف واقع بروند و بواقع نرسند اجتماع ضدین می شود مثلا نماز

الامر الثانی قد عرفت انه لا شبهه فی ان القطع یوجب استحقاق العقوبه علی المخالفه و المثوبه علی الموافقه فی صوره الاصابه فهل یوجب استحقاقها فی صوره عدم الاصابه علی التجری بمخالفته و استحقاق المثوبه علی الانقیاد بموافقته او لا یوجب شیئا

جمعه واجب بوده است در واقع ولی دلیل و اماره اثبات کرد که حرام است در زمان غیبت کما آنکه بعضی قائلند و دفع این اشکالات در جمع کردن بین حکم واقعی و ظاهری در محل خودش می آید ان شاءالله تعالی

امر دوم اقوال ششگانه در تجری و عقاب آن

اشاره

قوله الامر الثانی قد عرفت انه الخ:

امر دوم در احکام آنست که شبهه ای نیست که قطع موجب استحقاق عقوبت و عذاب بر مخالفت آن است و ایضا سبب می شود ثواب بر موافقت آن در صورتی که قطع مطابق واقع باشد و بواقع برسد در این موارد اشکالی در آن نیست و اگر قطع مخالف واقع برود و بواقع نرسد آیا در این مورد موجب استحقاق عقاب می شود که بواقع نرسیده است در جائی که مخالفت آن می شود و این موارد را اصطلاحا تجری می نامند.

و همچنین آیا استحقاق ثواب می شود ثواب انقیادی که مکلف موافق قطعش عمل نموده و لو بواقع نرسیده است یا آنکه نه استحقاق عقابست و نه ثواب و هیچ کدام از این ها مترتب بر قطع نمی شود در جائی که بواقع نرسد و مخالف واقع باشد

اقوال در باب تجری بنا بر آنچه که بعضی اعلام بیان فرموده اند شش قول است.

اول آنکه مرحوم شیخ انصاری قائل شده است تجری کاشف است از سوء سریرۀ فاعل و خباثت باطن آن و هیچ شیء برآن مترتب نمی شود سوای لوم و مذمت بر این خباثت باطنی فاعل نظیر بخل و حسد و کینه و امثال آن مادامی که عمل خارجی

ص:20

.....

صادر نشود از فاعل آنها از اوصاف مذمومه است پس فاعل متجری هیچ عقابی ندارد شرعا نه عقاب فاعلی و نه عقاب فعلی و آن فعلی را که بجا آورده است هر حکمی که قبل از تجری برآن بوده است بعد از تجری هم آن حکم ثابت است شرعا و واقع هیچ تغییر نکرده است.

دوم از اقوال آنکه تجری اقتضا می کند قبح فاعلی را و فاعل متجری مرتکب عمل قبیحی شده است ولی استحقاق عقاب ندارد بواسطۀ آن عملی را که انجام داده است.

سوم از اقوال اقتضاء می کند تجری استحقاق عقوبت بر فاعلش و عقوبت آن بر مجرد عزم آن و ارادۀ آن بر عصیان است نظیر چیزهائی است که تشریعا مکلف انجام دهد که آن عمل تشریعی حرمتی ندارد فقط حرام بودن آن برآن اراده تشریع است نه اعمال خارجی.

چهارم آنکه تجری اقتضاء می کند فعل متجری به قبیح باشد عقلا و فاعل آن عقاب شرعی دارد از جهت انطباق عنوان طغیان برآن فعل چون فاعل متجری طغیان و هتک حرمت مولا نموده است از این جهت عقاب شرعی دارد ولی فعل آن و عمل خارجی آن همان حکم شرعی که داشته است دارا است و حرمت شرعی از جهت تجری ندارد این قول چهارم را مصنف قائل است کما آنکه بیان آن خواهد آمد و حق هم همین است.

پنجم آنکه تجری حرمت ذاتی ندارد بلکه مزاحم و تعارض پیدا می کند با احکام واقعیه که چه بسیار واجب یا حرام شرعی می باشد که این قول را نسبت بمرحوم صاحب فصول داده اند که بیان آن خواهد آمد

ششم آنکه عمل متجری به شرعا حرام است چون قبح تجری ذاتی است

الحق انه یوجبه لشهاده الوجدان بصحه مؤاخذته و ذمه علی تجریه و هتک حرمته لمولاه و خروجه عن رسوم عبودیته و کونه بصدد الطغیان و عزمه علی العصیان و صحه مثوبته و مدحه علی اقامته بما هو قضیه عبودیه من العزم علی موافقته و البناء علی اطاعته.

و جهات احکام واقعیه مزاحم آن نمی توانند بشوند چون عمل متجری به طغیان بر مولی و ظلم بر او می باشد از این جهت حرمت آن ذاتی است و به هیچ جهتی تغییر نمی کند کما لا یخفی

مدرک آنکه متجری عقاب دارد بدون فعل آن

قوله الحق انه یوجبه الخ:

حق آنست که تجری موجب عقاب می شود و مدرک آن شهادت وجدان است بر صحت مؤاخذه متجری و مذمت می کنند عقلا او را بر عملی که تجری بر هتک مولی نموده و خارج شده است متجری از رسوم عبودیت و اینکه بصدد طغیان بر مولی و عزم بر معصیت او بوده است.

مثلا اگر عبد دشمنی بر مولی دارد اگر زنی را پیدا کرد و با او هم بستر شد بیقین آنکه زن مولی است و بعدا معلوم شد زن خود او بوده است بلا اشکال در این مورد هتک مولی و طغیان بر او نموده است و از قانون عبودیت خارج شده است این در جائی است که مخالفت نهی مولی نموده است و بعدا کشف خلاف شود و همچنین در اوامر مولی که وجدان شاهد است بر اینکه صحیح است ثواب بآن عبد داده شود و مدح او را می نمایند بر اینکه عمل به وظیفه بندگی نموده است و عازم بوده است بر موافقت نمودن اوامر مولی و بنای بر اطاعت داشته است در این موارد بلا اشکال ثواب انقیادی بعبد داده می شود و لو قطعش بواقع نرسد و در قسم دوم که ثواب انقیادی باشد اختلاف بین علما نیست و فقط در قسم اول است در نواهی که آیا عقاب دارد یا نه همچنانی که بیان نمودیم

و ان قلنا بانه لا یستحق مؤاخذته او مثوبته ما لم یعزم علی المخالفه او الموافقه بمجرد سوء سریرته او حسنها و ان کان مستحقا للوم او المدح بما یستتبعانه کسائر الصفات و الاخلاق الذمیمه او الحسنه و بالجمله ما دامت فیه صفه کامنه لا یستحق بها الا مدحا او لوما و انما یستحق الجزاء بالمثوبه او العقوبه مضافا الی احدهما اذا صار بصدد الجری علی طبقها و العمل علی وفقها و جزم و عزم.

و ذلک لعدم صحه مؤاخذته بمجرد سوء سریرته من دون ذلک

قوله و ان قلنا بانه لا یستحق الخ اگرچه قائل بشویم که متجری استحقاق مؤاخذه و عقاب یا ثواب بر عمل ندارد مادامی که عزم بر مخالفت یا بر موافقت ننموده است باین معنی که مجرد سوء سریرۀ او و این صفت مذمومه که در اعتقاد او می باشد یا حسن موافقت مادامی که عمل خارجی از او صادر نشده است عقاب و ثوابی بر او نیست و لو بجهت آنکه این صفت را دارا است مورد مذمت عقلاء است یا مدح عقلاء می باشد اگر مطلع برآن صفت باشند و در این حال که متجری از او عملی صادر نشده است،این صفتی که در او می باشد مثل سایر اوصاف ضمیمه و اخلاق حسنه می باشد مثل شجاعت و جبن و جود و بخل که این صفات مادامی که عمل خارجی از صاحب آن ظاهر نشود عقاب یا ثوابی برآن مترتب نیست و در این حال این صفت کامنه در متجری استحقاق مدح و ذمی نمی باشد و جزا و ثواب در آن وقتی است که بصدد جری علی طبق آنها عمل کند و جازم و عازم باشد بر عمل خارجی و عمل خارجی هم از او صادر شود همچنانی که در مثل بیان نمودیم.

قوله و ذلک لعدم صحه مؤاخذته الخ.

اینکه بیان نمودیم عقاب و ثوابی ندارد بمجرد داشتن صفت بد یا خوب

و حسنها معه کما یشهد به مراجعه الوجدان الحاکم بالاستقلال فی مثل باب الاطاعه و العصیان و ما یستتبعان من استحقاق النیران او الجنان

و لکن ذلک مع بقاء الفعل المتجری به او المنقاد به علی ما هو علیه من الحسن او القبح و الوجوب او الحرمه واقعا بلا حدوث تفاوت فیه بسبب تعلق القطع بغیر ما هو علیه من الحکم و الصفه و لا یغیر حسنه او قبحه بجهه اصلا ضروره ان القطع بالحسن او القبح لا یکون من الوجوه و الاعتبارات التی دلالت بر عقاب یا ثواب ندارد بلکه بعد از عمل خارجی چه اطاعت باشد یا عصیان استحقاق نیران یا جنان می باشد و مدرک آن مراجعت وجدان است که وجدان حاکم است باستقلال و محتاج بشیء دیگری نیست در باب اطاعت و عصیان یعنی در باب اطاعت مولی و عصیان آن محتاج بامر و نهی شرعی نمی باشد و اگر هم وارد شود مثل آنکه در باب اطاعت و عصیان وارد شده است(اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)در مثل این موارد حمل بر تأکید و ارشاد می شود چون حاکم به اطاعت و عصیان مولی عقل است لا غیر و اگر بامر شرعی مولوی ثابت شود یا دور یا تسلسل است.

مخفی نماند بر آنکه تجری مخصوص بقطع نیست بلکه در تمام جاهائی که حجت بر عبد ثابت شود چه قطع باشد و چه اماره و چه اصل باشد مثل استصحاب خمریت و غیره در تمام موارد اگر مخالفت نمود مکلف و خلاف آن واقع شد مورد بحث می باشد کما لا یخفی.

قوله و لکن ذلک مع بقاء الفعل الخ در مورد تجری که بیان شد عقاب دارد یا ثواب دارد با این حال فعلی که تجری بآن شده است یا فعلی که انقیاد و امتثال بآن شده است بر حال اصلی خودش می باشد اگر آن فعل در واقع حسن بوده است یا قبیح بوده است یا واجب بوده است یا

بها یکون الحسن و القبح عقلا و لا ملاکا للمحبوبیه و المبغوضیه شرعا ضروره عدم تغیر الفعل عما(علی-م)هو علیه من المبغوضیه و المحبوبیه للمولی بسبب قطع العبد بکونه محبوبا او مبغوضا له فقتل ابن المولی لا یکاد یخرج عن کونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بانه عدوه و کذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه لا یخرج و عن کونه محبوبا ابدا

حرام در تمام حالات واقع در حال خودش باقی است و بسبب تعلق قطع و علم مکلف بآن فعلا هیچ تفاوتی پیدا نشده است و واقع هر حکمی که داشته است از احکام خمسه باقی است آن حکم و صفت حسن آنکه مصلحت باشد یا قبح آن فعل که مفسده باشد هیچ تغییری ننموده است بجهت آنکه قطع بحسن فعلی یا قبح فعلی این قطع از وجوه و اعتباراتی که واقع را تغییر بدهد نیست.

نظیر قیام که از عناوین محسنه است که بعض موارد عنوان حسن بر او مترتب می شود در جائی که احترام شخصی بآن واقع شود یا قیام در موارد استهزاء برای شخص دیگری واقع شود که یک عمل خارجی است که عنوان تعظیم یا استهزاء برآن واقع شود موجب حسن و قبح آن فعل واقع می شود و قطع بشیء مثل آن قیام نیست که بعضی موارد محبوب یا مبغوض واقع شود.

و حاصل آنکه اگر عبد قطع به موضوعی یا متعلق موضوع یا بحکمی پیدا کرد قطع آن سبب تغییر واقع نمی شود مثلا اگر یقین پیدا کرد به یک مایع خارجی که آن خمر است و در واقع آبست آثار خمریت برآن واقع نمی شود از اسکار و غیره و بالعکس اگر یقین پیدا کرد آن مایع خارجی آبست اثر آب بر او مترتب نمی شود در جائی که واقعا خمر باشد بلکه آثار اشیاء بحال خود باقیست و قطع به آنها تغییر داده نمی شود.

پس قتل این مولی خارج نمی شود از مبغوضیت و مبغوض مولی است

هذا مع ان الفعل المتجری به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمه او الوجوب لا یکون اختیاریا فان القاطع لا یقصده الا بما قطع انه علیه من عنوانه الواقعی الاستقلالی لا بعنوانه الطاری الآلی بل لا یکون غالبا بهذا العنوان مما یلتفت الیه فکیف یکون من جهات الحسن او القبح عقلا و من مناطات الوجوب او الحرمه شرعا و لا یکاد یکون صفه موجبه لذلک الا اذا کانت اختیاریه

و لو اعتقاد پیدا کند عبد که آن عدوّ و دشمن مولی است و همچنین قتل عدوّ آن دشمن آن در وقتی که قطع پیدا بکند دشمن است ولی در واقع ابن مولی است این قطع بعدو سبب نمی شود که ابن مولی از محبوبیت بیرون برود و محبوب نباشد.

و حاصل ما تقدم آن شد که فعل خارجی حرمت شرعی ندارد و اگر در واقع مصلحت یا مفسده ای داشته است و همچنین از احکام خمسه یکی از آنها را دارا بوده است بحال خود باقی است و به واسطه قطع مکلف آن فعل خارجی تغییر نمی کند کما لا یخفی.

فعل متجری به که مقطوع باشد غیر اختیاری مکلف است

قوله هذا مع ان الفعل المتجری به الخ وجه دیگر بر اینکه فعل خارجی که تجری بآن شده است یا فعل انقیاد و امتثال بآن شده است از اختیار مکلف خارج است و از این جهت حرمت شرعی ندارد بجهت آنکه فاعل متجری واقع را می بیند و التفات به قطعش ندارد و هر قاطعی نظرش بمقطوع و واقع است نه آنکه نظر داشته باشد بفعلی که مقطوع الحرمت است یا مقطوع الوجوب.

حاصل آنکه هر قاطعی التفات بقطع خودش ندارد غالبا بلکه در حین قطع مقطوع را می بیند و قطع از چیزهائی نیست که حسن و قبح بر او مترتب شود عقلا

.....

مثل قیام که تعظیم برای شخصی واقع می شود در وقتی عنوان تعظیم بر او منطبق است که التفات بقیام داشته باشد و بقصد تعظیم قیام کند و همچنین قیامی که برای توهین واقع می شود که در تمام حالات چه تعظیم و چه توهین اگر التفات نداشته باشد بقیام خود تعظیم و توهین واقع نمی شود.

پس فعل باید اختیاری مکلف باشد تا حسن و قبح بر او مترتب شود عقلا.

و اما فعلی که متعلق بقطع است مکلف التفات بآن ندارد یعنی التفات به صفت و موصوف هر دو ندارد بلکه تمام التفاتش بمقطوع و موصوف و واقع می باشد و هیچ التفاتی به صفت آنکه قطع است ندارد مکلف و هر صفتی که موجب حسن و قبح می شود باید اختیاری مکلف باشد و الا اگر اختیاری نباشد حسن و قبحی برآن مترتب نمی شود عقلا کما آنکه گذشت بیان آن.

مثلا اگر عبدی در حال نوم و خواب توهینی کرد بمولی یا احسانی کرد چون فعل در حال خواب اختیاری مکلف نیست حسن و قبحی برآن مترتب نمی شود.

مخفی نماند اختیاری بودن قطع برای مکلف و التفات بآن داشتن اجمالا از چیزهائی است که شبهه ای در آن نیست و هر قاطعی التفات اجمالی به قطعش دارد بلکه التفات تفصیلی هم ابتداء بقطع دارد و بعد از آن التفات بمقطوع و واقع پیدا می کند نظیر استعمال الفاظ است در معانی که التفات اجمالی به آنها می باشد بلکه تفصیلی به آنها دارد متکلم و لذا اگر لفظ غیر فصیح را آورد یا غلط عوض و تبدیل می کنند آن را از این بیان ظاهر شد اشکال در قول مصنف که قطع التفات بآن ندارد قاطع

مخفی نماند بر آنکه وجوهی بیان نمودند برای حرمت فعل متجری به شرعا ولی ما بیان نمودیم که فعل هر حکمی از احکام شرعیه داشته باقی است و مصلحت و مفسده آن بواسطهٔ قطع عوض نشده است

.....

اقوال ثلاثه در حسن و قبح اشیاء و حق در آن

اول از آن وجوه آنست که تمسک کرده اند به قاعدۀ عقلیه کلما حکم به العقل حکم به الشرع و قبلا بیان شد که فعل متجری به عقاب دارد عقلا چون ظلم و هتک بمولی است کما آنکه مفصلا بیان شد پس باین قانون حکم می کنیم که فعل متجری به حرام است شرعا ایضا

جواب آنکه اختلاف است بین علماء قدماء که آیا حسن و قبح اشیاء ذاتی می باشند نظیر خواص اشیاء مثل حرارت آتش و برودت ماء و امثال آن و یا آنکه حسن و قبح اشیاء عقلی است که بواسطۀ وجوه و اعتبارات مختلف می شود

قول سوم آنکه اصلا اشیاء حسن و قبح ذاتی ندارند و همچنین عقل هم حسن و قبحی ندارد و حسن آن چیزی است که شارع امر بآن فرموده باشد و قبح آن چیزی است که نهی از شارع بآن رسیده باشد و حسن و قبح عقلی اصلا نداریم ما و این قول را اشاعره از اهل تسنن قائلند و رد آن را در طلب و اراده به وجوهی بیان نمودیم

من جمله از مفاسد این قول آنست که معجزه ای را اگر ذات اقدس الهی بدست کسی که ادعای نبوت کند کذبا قبیح نیست عقلا و یکی از توالی مفاسد آن آنست که خلف وعد برای ذات اقدس الهی قبیح نیست اگر روز قیامت تمام انبیاء را و خوبها را بجهنم ببرد مانعی ندارد و تمام رؤسای کفر را و تابعین آنها را به بهشت ببرد مانعی ندارد و قبح بر خدای تعالی عقلا نیست(تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا) و بیان رد آنها مفصلا در طلب و اراده گذشت فراجع

و حق آنست که حسن و قبح اشیاء عقلی است و مختلف می شود باعتبارات مثلا کذب فی حد نفسه عقلا قبیح است و اگر سبب بشود برای نجات مؤمن عقلا حسن است و بلکه لازم و همچنین هتک مولی قبیح است عقلا و اگر مواردی سبب نجات مولی باشد از قتل این هتک حسن است و امثال آن

و اما حکم عقلی که تمسک بآن شد دو قسم حکم عقلی داریم قسمی که عقل درک می کند ملاکات احکام را و مصالح و مفاسد آنها را و می رسد به علت آنها در این موارد حکم عقلی موجب می شود بر حکم شرعی نظیر مصلحت ملزمه که در حفظ نفس محترمه می باشد در جائی که مزاحمی نداشته باشد و همچنین در ادراک مفسده که حکم به حرمت می کند.

و اما ما نحن فیه حکم عقل در مقام عصیان و امتثال است و این مرتبه متأخر از ملاک و مصلحت حکم است و در این موارد غیر از حکم عقل بعصیان یا امتثال حکم شرعی ممکن نیست باشد و الا یا دور یا تسلسل است مثلا بعد از وجوب صلاه شرعا امتثال صلاه عقلا واجب و اگر وجوب امتثال بامر شرعی باشد نقل کلام در آن می کنیم و همچنین عصیان نواهی عقلا حرام و جایز نیست نه شرعا

و لذا قبلا بیان نمودیم اوامر و نواهی وارده در اطاعت و عصیان حمل بر ارشاد می شود نظیر آیه (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ) پس در ما نحن فیه حکم شرعی مولوی ممکن نیست کشف بشود بواسطهٔ حکم عقلی کما لا یخفی.

وجه دوم که تمسک نموده اند چند مقدمه ای است

اول آنست که تکلیفی که برای مکلف می رسد باید متعلق آنچه موضوع و چه متعلق موضوع اختیاری مکلف باشد مثلا لا تشرب الخمر-آن خمری که مکلف یقین دارد خمر است آن خمر متعلق تکلیف است نه واقع خمر و همچنین اکرم العالم آن عالمی که ثابت است در نظر مکلف آن عالم متعلق تکلیف است نه عالم واقعی چون واقع در دو مثال از قدرت مکلف خارج است از این جهت مورد تکلیف واقع نمی شود این یک مقدمه است

مقدمهٔ دوم آنکه آنچه را که سبب ارادهٔ مکلف می شود و تحریک عضلات

مکلف است نحوۀ فعل صورت ذهنیه است سوای آنکه آن صورت مطابق با واقع باشد یا نباشد چون مطابق بودن آن صورت با واقع یا نبودن از اختیار مکلف خارج است از این جهت مکلف به نیست

سوم از مقدمات آن آنکه قطع و صورت ذهنیه موضوعیت دارند در تحقق اختیار مکلف چون واقع از اختیار مکلف خارج است از این جهت تکلیف بآن ندارد و اطلاقات ادله شامل آن صور ذهنیه می شوند که اختیاری مکلف می باشد و واقعیات چون اختیاری مکلف نیستند از این جهت مورد تکلیف نیست و آنچه را که متعلق تکلیف است صور ذهنیه است سوای آنکه مطابق واقع باشد یا نباشد

جواب از این وجه اولا نقضا جواب می دهیم اگر مکلف یقین پیدا کرد که داخل در وقت شده است و نماز خواند و بعد از آن کشف خلاف شد و وقت داخل نشده بوده است در این حال باید بنا بر قول ایشان تکلیف ساقط شده باشد چون تجری در خصوص محرمات نیست همچنین در واجبات هم می آید

و اما جواب حلا آنکه احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد واقعیه است همچنان که اوامر و نواهی عقلا بر این می باشد و اگر در بعض موارد طریق بواقع و مصالح و مفاسد اگر خطا رفت و بواقع نرسید در این موارد عذر عقلی دارد مکلف نه آنکه واقعا مامور به آن صورت ذهنیه باشد چه مطابق باشد و چه نباشد کما آنکه قبلا اشاره به آن شد و اختیاری بودن فعل من باب آلیت و طریقیت بواقع است نه آنکه موضوعیت داشته باشد.

وجه سوم تمسک نمودند بر حرمت فعل متجری به شرعا باتفاق از علماء که اگر مکلف طریق مظنون ضرری رفت مخصوصا اگر احتمال تلف نفس در آن باشد بلا اشکال این طریق معصیت است و لو کشف خلاف واقع بشود و معلوم بشود که در واقع ضرری نداشته است و همچنین تمسک کرده اند به مکلفی که مظنونش

آنست که وقت برای نماز ضیق و تنک واقع شده است ولی مبادرت به این عمل نکند بلا اشکال معصیت کرده است و لو کشف خلاف شود که وقت باقیست

جواب آنکه در این موارد خوف ضرر موضوعیت دارد نه آنکه طریقیت بواقع ضرر باشد نظیر صلاه مسافر و حاضر است که هرکدامی تبدل موضوع است بموضوع دیگری و کشف خلاف در آنها ندارد کما لا یخفی

وجه چهارم که تمسک نموده اند بر حرمت فعل متجری به شرعا روایاتی است که در این باب وارد شده است مرحوم شیخ انصاری رضوان اللّه علیه جمع نموده است بین آنها آن دسته روایاتی که وارد شده است در عقاب قصد سوء و قصد معصیت و روایات دیگری که دلالت دارد قصد معصیت،معصیت نیست و اینکه نیه سوء لا تکتب این دو دسته روایاتی که متعارض یکدیگر می باشند.

قسم اول را که معصیت دارد نیت سوء حمل برآن مواردی نموده است که عاصی بعض مقدمات معصیت را بیاورد ولی بواقع نرسد.

قسم دوم که معصیت ندارد نیت سوء در مواردی است که فقط نیت معصیتی را نموده است و فعل خارجی از او صادر نشده است.

مخفی نماند جمعی را که مرحوم شیخ بین اخبار نموده است جمع تبرعی است و مدرک و شاهد برآن نداریم و حق آنست که جمع بین اخبار باین نحو بشود در جائی که شخص عاصی نیت معصیت داشت ولی خودبخود رفع ید نمود و آن معصیت را انجام نداد و آن دسته روایاتی که دلالت دارند که نیت سوء و نیت معصیت گناهی نیست بر این قسم حمل می شود دسته دومی که دلالت دارد نیت معصیت معصیت است حمل برآن موردی می شود که جلو معصیت آن عاصی گرفته بشود و نتواند معصیت را خارجا انجام بدهد.

ان قلت اذا لم یکن الفعل کذلک فلا وجه لاستحقاق العقوبه علی مخالفه القطع و هل کان العقاب علیها الا عقابا علی ما لیس بالاختیار

و شاهد بر این جمع روایت نبوی مشهور است:

«من انه اذا التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول کلاهما فی النار قبل یا رسول اللّه هذا القاتل فما بال المقتول قال صلّی اللّه علیه و آله لانه اراد قتل صاحبه»

ظاهر روایت آنست که مقتول چون بنا داشته کشتن طرف خود را و ممکن نشد برای او و نرسید بواقع از این جهت عقاب می شود و این همان فعل متجری به است که محل نزاع است و حرام است شرعا الا آنکه گفته شود که این عقاب همان عقابی است که برای فاعل قبلا گفته شد،نه عقاب برای فعل است،شرعا فتأمل جیدا.

جمع بین اخبار حرمت فعل تجری و حق در آن

قوله ان قلت اذا لم یکن الفعل الخ:

اگر اشکال شود به اینکه فعل متجری باین بیانی که نمودید این فعل اختیاری مکلف نیست بجهت آنکه قبلا بیان شد قاطع التفات بقطع خودش ندارد بلکه تمام توجه بمقطوع و واقع می باشد و چون قید فعل اختیاری مکلف نیست قهرا مقید هم اختیاری مکلف نیست چون عقاب برای قید و مقید است نه برای واقع تنها یا قید تنها پس در این حال وجهی نیست برای استحقاق عقوبت بر مخالفت قطع بجهت آنکه قاطع اصلا التفات بقطع خود ندارد و در این حال عقاب بر مخالفت عقلی بر چیزی است که اختیاری مکلف نیست و بلا اشکال در تمام تکالیف اختیار شرط آن می باشد و قدرت یکی از شرایط عامه است برای تکالیف مثلا آنچه را که مکلف اختیار کرده است و التفات بآن دارد شرب خمر واقعی است ولی آن شرب خمر واقعی تحقق پیدا نکرده است در خارج و آنچه را که واقع شده است شرب معلوم الخمریت است که آن باختیار مکلف نیست پس عقاب برآن فعل صحیح نیست

قلت العقاب انما یکون علی قصد العصیان و العزم علی الطغیان لا علی الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختیار.

ان قلت ان القصد و العزم انما یکون من مبادی الاختیار و هی لیست باختیاریه و الا لتسلسل.

قلت مضافا الی ان الاختیار و ان لم یکن بالاختیار الا ان بعض مبادیه غالبا یکون وجوده بالاختیار للتمکن من عدمه بالتأمل فیما یترتب علی ما عزم علیه من تبعه العقوبه و اللوم و المذمه.

قوله قلت العقاب انما یکون الخ جواب آنکه عقاب بر قصد عصیان و عزم بر طغیان مولی است نه آنکه عقاب بر فعلی باشد که آن فعل صادر شده است از مکلف بعنوان مقطوع الخمریه

پس بنابراین،این عقابی که مکلف می شود نه بر فعلی است که صادر شده بر این عنوان که گفته شود این فعل اختیاری مکلف نیست بلکه عقاب بر قصد عصیان و عزم بر طغیان است.

اشکال بر عقاب تجری جواب عقاب بر قصد و عزم تجری است نه بر فعل

قوله ان قلت ان القصد و العزم الخ اگر در این حال اشکال دیگر شود که قصد و عزم از مبادی اختیار است و از مبادی اراده است و اراده قبلا بیان شد در طلب و اراده که نفس اراده اختیاری نیست و اگر اختیاری باشد تسلسل لازم می آید چون هر فعل اختیاری آن بواسطهٔ آن است که اراده مکلف بآن تعلق گرفته است و الا آن فعل اختیاری مکلف نیست و نفس اراده غیر اختیاری است که اگر اختیاری باشد لازم آن ارادهٔ دیگری است الی ان یتسلسل.

قلت مضافا الی ان الاختیار الخ:

جواب آنکه اگرچه نفس اراده اختیاری مکلف نیست الا آنکه بعض مبادی

اختیار و بعض مقدمات آن غالبا وجود آن باختیار مکلف است که ممکن است برای مکلف وجود بدهد آن را یا عدم آن را.

مخفی نماند بعض از اعلام اختیاری بودن فعل را به هفت مقدمه بیان نموده اند.

الاولی العلم،الثانیه التصدیق بالغایه،الثالثه المیل الی الشیء،الرابعه حکم القلب بانه ینبغی صدور الفعل بدفع الموانع و هو المسمی بالجزم،الخامسه المیل الذی هو قبل الشوق المؤکد المسمی بالعزم،السادسه الاراده،السابعه حرکت العضلات

و لا یخفی هریک از این مراتب مقدم است بر دیگری و سبقت دارد و آنچه را که بیان نمودند در این مقدمات هفت گانه جزم و عزم اختیاری مکلف است در غالب و لو باقی دیگر بنا بر قول آنها اختیاری نیست کما لا یخفی.

پس در این حال عزم بر فعل و جزم برآن چون اختیاری مکلف است ممکن است مکلف تامل کند در آن از تبعات آنکه عقوبت و لوم و مذمت است از این جهت ترک آن اراده کند.

مخفی نماند بعد از آنکه بعض مقدمات اراده اختیاری مکلف است نفس اراده اختیاری است و لو اختیاری آن به بعض مقدمات باشد علی قول مصنف بلکه در طلب و اراده ما بیان کردیم اختیاری اراده بذات خود آن می باشد،نه به ارادۀ دیگر تا تسلسل لازم آید چون ما بالعرض باید منتهی الا ما بالذات شود.

مثلا چربی هر شیء باید منتهی به روغن شود و چربی روغن بالذات است و کذا حجیت هر دلیلی باید منتهی بقطع شود و حجیت قطع ذاتی است پس اختیاری هر فعلی به واسطه اراده است و اختیاری بودن اراده ذاتی است.

و حاصل آنکه بالوجدان و بالفطره هرکسی نظر کند در اصل خودش می بیند بعد از اینکه ارادۀ تام را نمود فعلی که از شخص صادر می شود در تمام حالات

یمکن ان یقال ان حسن المؤاخذه و العقوبه انما یکون من تبعه بعده عن سیده بتجریه علیه کما کان من تبعته بالعصیان فی صوره المصادفه فکما انه یوجب البعد عنه کذلک لاغر و فی ان یوجب حسن العقوبه فانه و ان لم یکن باختیاره الا انه بسوء سریرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و امکانا و اذا انتهی الامر الیه یرتفع الاشکال و ینقطع السؤال بلم فان الذاتیات ضروری الثبوت للذات و بذلک ایضا ینقطع السؤال عن انه لم اختار الکافر و العاصی الکفر و العصیان و المطیع و المؤمن الاطاعه و الایمان فانه یساوق السؤال عن ان الحمار لم یکون ناهقا و الانسان لم یکون ناطقا

و بالجمله تفاوت افراد الانسان فی القرب منه جل شأنه و عظمت کبریائه و البعد عنه سبب لاختلافها فی استحقاق الجنه و درجاتها و النار و درکاتها و موجب لتفاوتها فی نیل الشفاعه و عدمها و تفاوتها فی ذلک بالاخره یکون ذاتیا و الذاتی لا یعلل

باختیار انسان است و سلب قدرت نفس از فعل نمی شود و در تمام حالات فعل باختیار مکلف ایجاد می شود و این معنی وجدانی و فطری است و احتیاج به هیچ دلیل نیست غیر از وجدان و فطرت البته بعض موارد ممکن است مکلف مجبور شود بایجاد فعل یا ترک فعل و این موارد خارج است از ما نحن فیه و آنچه را که مورد تکلیف است اختیاری بودن فعل است و ترک آن کما آنکه بیان نمودیم کما لا یخفی

اطاعه و عصیان برگشت بذاتی است و الذاتی لا یعلل

قوله یمکن ان یقال ان حسن المؤاخذه الخ ممکن است گفته بشود که حسن مؤاخذه و صحت عقوبت عبد در جائی که مخالفت می کند و بواقع می رسد یعنی مخالفت حکم واقعی الهی را نموده است این موارد از توابع بعد عبد است برسید و مولی خود و بواسطه ی تجری او است بر مولی و حاصل آنکه آنچه را که سبب مؤاخذه عبد می شود تجری عبد است

بر مولی سوای آنکه تجری او مطابقه واقع باشد و واقعا حکم الهی را مخالفت نموده یا آنکه فقط حکم خیالی را مخالفت نموده باشد.

پس همچنانی که مخالفت واقعی سبب عقوبت آن تجری عبد است بر مولی همچنین است در تجری یعنی در جائی که حکم خیالی را مخالفت نموده باشد و در این حال اگرچه فعل باختیار مکلف نیست چون التفات بقطع خود ندارد کما آنکه گذشت الا آنکه این فعل خارجی بواسطۀ سوء سریرۀ عبد است و خبث باطنی او می باشد بحسب نقصان آن و اقتضای استعداد آن ذاتا و امکانا.

وقتی مطلب بسوء سریره رسید و منتهی شد امر بآن اشکال برداشته می شود و سؤال منقطع می شود که چرا آن خوبست و دیگری بد بجهت آنکه ذاتیات ضروری است ثبوت آن برای شیء و باین بیان ما ایضا منقطع می شود.

سؤال که چرا اختیار کرده است کافر کفر را و عاصی عصیان را و همچنین منقطع می شود و جای سؤال نیست که چرا مطیع و مؤمن اطاعت و ایمان را قبول نموده است بجهت اینکه این سؤال مساوی با این سؤال است که چرا حمار ناهق است و انسان ناطق است.

و بالجمله تفاوت افراد انسان در قرب و بعد ذات اقدس الهی سبب استحقاق نار و درکات آنست و این قرب و بعد الهی سبب تفاوت افراد بشر می شود و در رسیدن به شفاعت یا نرسیدن به شفاعت و تفاوت آنها در قرب و بعد ذاتی است و الذاتی لا یعلل کما آنکه بیان نمودیم.

مخفی نماند بر آنکه ظاهر کلام مصنف آنست که سعادت و شقاوت بشر ذاتی است و ذاتی لا یعلل و ممکن نیست تغییر داده شود و ما جواب مصنف را در طلب و اراده قریب پنجاه صفحه داریم در جبر و تفویض و غیره و فعلا آنچه که محل حاجت است بیان در ذاتی بودن سعادت و شقاوت است و اعاده مختصر گذشته

بی فائده نیست کما آنکه در معنای حروف مصنف چند مرتبه تکرار نموده نظر خود را.

پس می گوییم نظیر مصنف در سعادت و شقاوت نه صغری آن درست است و نه کبرای آن اما صغری اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد نظیر ناطق بودن انسان یا ناهق بودن حمار لازمهٔ آن آنست که انسان شقی و سعید دو نوع باشند نظیر انسان و غنم و بقر و حال آنکه این چنین نیست پس لابد سعادت و شقاوت به معنای عله تامه می باشد در انسان و این معنی.

جواب آن را به چهار دلیل بیان می کنیم

اول برهان،دوم وجدان،سوم کتاب،چهارم سنت.

اما برهان اگر شقاوت و سعادت ذاتی انسان باشد یا علت تامه بنا بر حرف شما هر انسانی تابع ذات خود می باشد چه سعادت و چه شقاوت و ممکن نیست هریکی از آنها را تبدیل به دیگری کند مثلا ممکن نیست بانسان گفته شود ناطقیت خود را مبدل به ناهقیت کند و بالعکس.

پس در این حال ادیان و شرایع و ارسال رسل و کتب بی فایده است بلکه تمام اوامر و نواهی موالی نسبت بعبد خود بی فایده است چون بنا بر حرف شما اگر شخصی شقی باشد ذاتا هرچه ادیان و پیامبران و کتب برای او نازل شود شقی است و ذات خودش را نمی تواند تغییر بدهد.

پس خدای تعالی بیهوده و بی فایده پیامبران را و کتب را نازل فرموده است برای بشر تعالی اللّٰه عن ذلک علوا کبیرا و بنای عقلا از زمان آدم علیه السّلام الی یوم القیمه خلاف آن خواهد بود کما لا یخفی.

و از جهت دیگر اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد حسن و قبح عقلی در بین عقلا از بین می رود و برداشته می شود چون بنا بر حرف شما اگر کسی کار

نیکی انجام داد حسن عقلی ندارد چون تابع ذات خود بوده است و ذات او سعید بوده و ممکن نبوده است تبدیل کند سعادت را به شقاوت و کذا در شقی اگر کسی کار بدی انجام داد تقبیح ندارد چون مجبور بوده و تابع ذاتش که شقی بوده می باشد.

اما دلیل دوم که وجدان باشد بدان که وجدان هر انسانی حکم می کند بر اینکه انسان اختیار دارد و مجبور نیست بر اعمال خود و در ذات انسان چیزی نیست که انسان را مجبور کند بکفر و عصیان یا اطاعت و ایمان بلکه در تمام اعمال خودش اختیار می نماید هرکدام را بخواهد کما آنکه در تمام کارهای دیگر عقلا بهمین قسم است و هر عملی را هر شخصی باختیار خود انجام می دهد.

البته در بعض موارد اگر مجبور بفعل یا ترک فعل شد در این موارد از ما نحن فیه خارج است و کلام ما در جائی است که مانعی جلو بشر را نگیرد.

و دلیل دیگر بر این مطلب آنست که ما می بینیم شخصی از اول عمر شقی بوده است و بعدا سعادت را اختیار می کند یا سعید بوده است از اول عمر و بعدا شقاوت را اختیار می کند.

این معنائی که بیان نمودیم از زمان هبوط آدم الی یومنا هذا حکایات و قضایای زیاد دارد که رجوع به آنها بشود و اگر سعادت یا شقاوت ذاتی انسان باشد ممکن نیست هرکدام از آنها را تبدیل به دیگری بنماید و قبلا گذشته ارادۀ هر فعل بعد از مقدماتش که ارادۀ تامه می شود باز اختیار فعل و ترک آن بدست مکلف است و باختیار هرکدامی را ترک یا فعل انجام می دهد.

اما دلیل کتاب اضافه بر اینکه خود قرآن بنفسه دال است بر اینکه جبر باطل است،در قرآن شریف آیاتی زیاد هست بر اختیار داشتن انسان در اعمال خود و می رساند اعمالی که از انسان صادر می شود باختیار خود او بوده و بقهر و بجبر نبوده است.

من جمله از آیات «إِنّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمّا شاکِراً وَ إِمّا کَفُوراً» و آیهٔ دیگر «لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها» و امثال این آیات شریفه در قرآن زیاد است، کما لا یخفی.

جواب روایه الشقی شقی فی بطن أمه به روایت دیگر که مفسر آن می باشد

اما جواب از جهت سنت و اخبار در میان روایات ما روایات متواتره داریم که نظر جبریها و تفویضیها خطا و باطل است و روایات ثابت می کند که ما مختار در عمل هستیم اضافه بر اینکه اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد یا علت تامه در انسان باشد و ممکن نباشد آن را تبدیل کردن به دیگری دعا کردن و طلب توفیق از خدا و طلب حسن عاقبت و اینکه خدا او را سعید قرار دهد لغو محض است و بی فایده است و مجرد لقلقه لسان است چون بنا بر حرف شما اگر دعا هم بکند بی فایده است و محال است ذات را تغییر دهد اگر ذات او سعید است و لو دعا هم نکند سعید است و اگر ذات او شقی است همچنین ممکن نیست شقاوت را به سعادت مبدل کند.

و اما روایتی که مرحوم آخوند در طلب و اراده بیان نموده است در صحیحه کنانی آمده است از رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله که می فرماید الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه.

و روایت دیگر الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه البحار ج 5 ص 153 که امثال این روایات،ظاهر آنست که سعادت و شقاوت دو صفت ذاتی انسان می باشند و البته اگر ذاتی شد تغییر آنها ممکن نیست.

جواب از این روایات آنست که این ها یک ظهوری بیشتر ندارد نظیر عمومات و مطلقات و مخصصات و مقیداتی که مقدم می داشتیم آنها را از جهت آنکه آنها اظهر بودند یا نص در معنای خود بودند.

از این جهت مخصصات و مقیدات مقدم بر عمومات و مطلقات می باشند و این ها

قرینهٔ خارجیه اند که ارادهٔ عموم یا اطلاق نشده است و ما در اینجا قرینهٔ قطعیه عقلیه داریم که این روایات ظاهر آنها اراده نشده است و باید تأویل ببریم کما آنکه بعض روایات و آیات همچنین است و اگر ظاهر آنها گرفته شود لازمهٔ آن آنست که تمام ادیان و شرایع و کتب آسمانی بی فایده باشد کما آنکه گذشت و قهرا به واسطه این قرائن قطعیه دست از ظهور آنها برمی داریم.

و ثانیا همچنانی که آیات قرآنی بعض آنها مفسر بعض دیگری هست.

همچنین اخبار ائمهٔ معصومین علیهم السلام بعض مفسر بعضی دیگری هست و در اینجا صحیحه ابن ابی عمیر وارد شده است در بیان معنای روایت کنانی و مفسران می باشد.

قال سألت ابا الحسن موسی بن جعفر علیه السّلام عن معنی قول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه فقال الشقی من علمه اللّه و هو فی بطن أمه انه سیعمل اعمال الاشقیاء و السعید من علمه اللّه و هو فی بطن أمه انه سیعمل اعمال السعداء نفس المصدر.

روایت بیان می کند که هر فرزندی در رحم مادر خدای تعالی می داند که آینده عملی می کند که به واسطه آن عمل سعید یا شقی می شود و قبلا گذشت از اینکه علم خدای تعالی سبب و علت ایجاد افعال بندگان نمی شود بلکه علم کشف واقع است و موجود بودن واقع به واسطه علم نیست بلکه به واسطه اسباب خارجی است نظیر آنکه علم دارید شما که بعد از غروب شب داخل می شود.

و اما قول مصنف که بیان نمود ذاتی شیء ممکن نیست تغییر کند و این کبرائی است که قبلا بیان شد که جواب آن داده خواهد شد.

و جواب آنکه بعد از آنکه ما قائل به اصالت الوجود شدیم و آنکه تمام ممکنات و موجودات آثاری که از آنها پیدا می شود آن آثار از وجود است و ماهیت آنها

ان قلت علی هذا فلا فائده فی بعث الرسل و انزال الکتب و الوعظ و الانذار

قلت ذلک لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته لتکمل به نفسه و یخلص مع ربه انسه ما کنا لنهتدی لو لا ان هدینا اللّه قال اللّه تبارک و تعالی وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْریٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ و لیکون حجه علی من سائت سریرته و خبثت طینته لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حی عن بینه کی لا یکون للناس علی اللّه حجه بل کان له حجه بالغه

امر اعتباری است که هیچ اثری ندارد.پس بگوئیم تمام اشیاء را وجود تکوینی آنها به واسطه ذات اقدس الهی است و آنچه را که مخلوق است و منشأ آثار است از ذاتی و لازم و ملزوم و لوازمات و کلیه آن و اصل و فرع تماما بقدرت الهی وجود پیدا کرده است و تمام آنها بید قدرت خالق آنها می باشد.

و ممکن است اثری را از شیء بردارد نظیر حرارت از آتش که به واسطه امر یا نار کونی بردا و سلاما گرفته شد و لو عرض ذاتی باشد و همچنین جسم ثقیل روی آب نمی ماند بلکه فرومی رود ولی اولیاء اللّه بر روی آب راه می روند و غیر این ها از معجزات انبیاء علیهم السلام و غیره و اگر ما بگوئیم آثار ذاتی هر شیء ممکن نیست تغییر کند لازمهٔ آن آنست که انکار تمام معجزات انبیاء کنیم و اصل مدرک تمام انبیاء معجزه است لا غیر کما لا یخفی.

قوله ان قلت علی هذا فلا فائده الخ اگر اشکال شود بنا بر اینکه سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد یا علت تامه پس در این حال فایده ای در بعث رسل و انزال کتب و الوعظ و الانذار نیست و تمام آنها بی فایده است تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا.

قوله قلت ذلک لینتفع به الخ جواب آنکه بعث رسل و انزال کتب برای آنست که منتفع بشود کسی که سریره

و لا یخفی ان فی الآیات و الروایات شهاده علی صحه ما حکم به الوجدان الحاکم علی الاطلاق فی باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه

و باطن او نیکو است و طینت آن پاک است تا آنکه آنچه که ما فی الضمیر خود دارد در مقام عمل بیاورد بعکس خبث باطنی و تمام آنها برای تکمیل نفس او می باشد و خلوص آن شخص با پروردگار خود،ما کنا لنهتدی لو لا ان هدانا اللّه قال اللّه تبارک و تعالی وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْریٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ و بعث رسل و انزال کتب حجت است برای کسانی که سوء سریره دارند و خبث باطنی تا آنکه آنها لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حی عن بینه کی لا یکون للناس علی اللّه حجه بل کان له حجه بالغه

مخفی نماند آیاتی که مصنف بیان نمود این آیات در وقتی اثر دارد که ما قائل به شویم که سعادت و شقاوت دو مقتضی است در انسان کما آنکه حق همین است که هرکدام از آنها را با مقدمات دیگرش بخواهد انجام بدهد ممکن باشد و اختیار هرکدام از آنها بدست مکلف باشد و اما اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد یا علت تامه باشد برای انسان که نتواند هرکدام از آنها را تبدیل به دیگری کند در این موارد آیات مذکوره تأثیری ندارد کما آنکه مفصلا ذکر شد.

مطلب دیگر آنکه ظاهر قول مصنف آنست که سعادت و شقاوت ذاتی است همچنانی که در طلب و اراده هم بیان نمود و این معنی یک شبهه ای است برای مصنف کما اینکه شبهاتی در موارد مختلفه واقع می شود برای مجتهدین و در این موارد کسی خیال نکند که مصنف جبری است و قائل است بقول مجبره بلکه ایشان یکی از مجتهدین بلکه استاد فقهاء و المجتهدین است عصمنا اللّه و ایاکم من الذلل و وفقنا لمرام الائمه صلوات اللّه علیهم اجمعین.

قوله و لا یخفی ان فی الآیات و الروایات الخ مطالبی که بیان نمودیم که متجری مستحق عقاب است عقلا در آیات قرآنی

شهادت بر صحت آنچه را که حکم بآن می نمود وجدان می باشد آن وجدانی که حاکم است در باب استحقاق عقوبت یا استحقاق مثوبت.

و حاصل آنکه حکم وجدان که در باب ثواب و عقاب حاکم است در آیات و روایات مؤید آن حکم وارد شده است مرحوم شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه الشریف بعضی از آیات و روایات را ذکر کرده در فوائد منها قوله صلی اللّه علیه و آله و سلم نیه الکافر شر من عمله و قوله صلّی اللّه علیه و آله انما یحشر الناس علی نیاتهم.

و ما ورد من تعلیل خلود اهل النار فی النار و خلود اهل الجنه فی الجنه به عزم کل من الطائفتین علی الثبات علی ما کان علیه من المعصیه و الطاعه لو خلدوا فی الدنیا.

و ما ورد من انه اذا التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول فی النار قیل یا رسول اللّه هذا القاتل ما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه و ما ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرم کغارس الخمر و الماشی لسعایه مؤمن و فحوی ما دل علی ان الرضا بفعل کالفعل مثل قوله علیه السّلام الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم و علی الداخل إثمان اثم الرضا و اثم الدخول و یؤیده قوله تعالی إِنْ تُبْدُوا مٰا فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحٰاسِبْکُمْ بِهِ اللّٰهُ .

و ما ورد من رضی بفعل فقد لزمه و ان لم یفعل و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ کُنْتُمْ صٰادِقِینَ من ان نسبه القتل الی المخاطبین مع تأخرهم عن القاتلین بکثیر لرضاهم بفعلهم و یؤیده ایضا قوله تعالی تِلْکَ الدّٰارُ الْآخِرَهُ نَجْعَلُهٰا لِلَّذِینَ لاٰ یُرِیدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لاٰ فَسٰاداً و قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفٰاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِیمٌ انتهی.

مخفی نماند آیات و روایاتی که ذکر شد زیادی از آنها دلالت می کند بر اینکه قصد معصیت،معصیت است و گناه است و لو عمل خارجی نداشته باشد و دسته ای

و معه لا حاجه الی ما استدل علی استحقاق المتجری للعقاب

دیگر از آیات و روایات مذکوره دال است بر اینکه عمل خارجی هم می خواهد و مجرد قصد معصیت معصیت نیست که در اخبار دیگر ذکر شده است و ما قبلا بیان نمودیم جمع بین اخبار و آیات را که شخص عاصی قصد معصیت دارد و عمل خارجی هم از او صادر می شود ولی بواقع نمی رسد و شاهد جمع را روایت اذ التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول و النار تا آخر روایت این روایت را شاهد جمع قرار دادیم فراجع ما تقدم.

مدرک حرمت فعل تجری از مرحوم سبزواری و جواب آن

قوله و معه لا حاجه الی آخر بعد از آنکه حکم وجدان بر استحقاق متجری می باشد احتیاج بمدرک دیگر نیست نقل از مرحوم محقق سبزواری شده در ذخیره که اگر دو نفر مایعی را بیاشامند چهار قسم در عقاب آنها تصویر می شود در جائی که هر دو یقین داشتند به خمریت آن مایع و در واقع یکی خمر بود و دیگر آب.

اول آنکه هر دو مستحق عقاب باشند.

دوم آنکه هیچ کدام از آنها مستحق عقاب نباشند.

سوم آنکه مستحق عقاب آن کسی است که قطعش بواقع رسیده است و خمر واقعی را آشامیده است.

چهارم آنکه فقط عقاب برای آن کسی است که خمر خیالی را آشامیده و واقعا آب بوده نه خمر اشکالی نیست بر اینکه آخری عقاب نداشته باشند بدون باقی صحیح نیست و همچنین هیچ کدام هم عقاب نداشته باشند صحیح نیست و اگر عقاب منحصر باشد برای آن کسی که خمر واقعی را آشامیده این عقاب منوط است به چیزی که خارج از اختیار است چون مطابق بودن مقطوع بخمر واقع و عدم آن خارج از اختیار مکلف است پس قهرا هر دو مستحق عقابند

بما حاصله انه لولاه مع استحقاق العاصی له یلزم اناطه استحقاق العقوبه بما هو خارج عن الاختیار من مصادفه قطعه الخارجه عن تحت قدرته و اختیاره مع بطلانه و فساده.

اذ للخصم ان یقول بان استحقاق العاصی دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فیه و هو مخالفته عن عمد و اختیار و عدم تحققه فیه لعدم مخالفته اصلا و لو بلا اختیار بل عدم صدور فعل منه فی بعض افراده بالاختیار کما فی التجری بارتکاب ما قطع انه من مصادیق الحرام کما اذا قطع مثلا بان مائعا خمر مع أنّه لم یکن بالخمر فیحتاج الی اثبات ان المخالفه الاعتقادیه سبب کالواقعیه الاختیاریه کما عرفت بما لا مزید علیه

قوله حاصله انه لولاه الخ دلیل مرحوم سبزواری آنست که اگر عقاب در این چهار قسمی که بیان نمودیم برای آن شخص باشد که خمر واقعی را آشامیده است لازم می آید علت عقاب و سبب آن چیزی باشد که خارج از اختیار مکلف باشد چون بعد از اینکه هر دو قطع دارند به اینکه آن مایع خارجی خمر است مطابق بودن قطع آنها یا خارج یا مطابق نباشد تحت اختیار مکلف نیست بلکه بیان نمودیم که قاطع التفات به اینکه قطع او مطابق واقع است یا نه ندارد بلکه در تمام حال مقطوع را می بیند.

قوله اذ للخصم ان یقول بان استحقاق الخ مصنف جواب می دهد که مدرک ایشان را ممکن است رد کنیم به اینکه عقابی که بیان شد فقط مستحق آن کسی است که خمر واقعی را آشامیده است بدون خمر خیالی چون سبب عقاب آن مخالفت واقعی است که از روی عمد و اختیار صادر شده است از مکلف و آن دیگر خمر خیالی را آشامیده است عقاب ندارد چون

ثم لا یذهب علیک انه لیس فی المعصیه الحقیقیه الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه و هو هتک واحد فلا وجه لاستحقاق عقابین متداخلین کما توهم مع ضروره ان المعصیه الواحده لا توجب الا عقوبه واحده کما لا وجه لتداخلهما علی تقدیر استحقاقهما کما لا یخفی

سبب مخالفت از او صادر نشده است و لو این سبب اختیاری مکلف نبوده است نظیر آنکه شخصی بنا دارد معصیتی را انجام دهد ولی مانعی جلو آن را می گیرد که در این مورد عدم معصیت بجهت وجود مانع است که آن مانع اختیاری مکلف نبوده بلکه صادر شده است از مکلف فعلی باختیار آن در بعض افراد تجری.

چون تجری دو قسم داریم یک قسم آن تجری در موضوعات است که آن را شبه موضوعیه نامند مثل آنکه قطع پیدا کرد به مایعی که آن خمر است و آشامید و در واقع آب بوده است پس آنچه که قصد کرده واقع نشده است و آنچه را که واقع شده است قصد نداشته-بله قسم دوم تجری در احکام که شبهات حکمیه می نامند در آنجا فعل اختیاری مکلف است.

نظیر آنکه اعتقاد پیدا کرد که عصیر تمری حرام است و آشامیدن و بعد معلوم شد که حرام نبوده است و این فعل اختیاری مکلف است فقط خطأ در اعتقاد حرمت او است پس باین بیانی که ما بیان نمودیم احتیاج دارد که اثبات کند خصم که مخالف اعتقادیه سبب است و عقاب دارد مثل مخالفت واقعیه اختیاریه و دانستی که دلیل برآن نداریم مگر آنچه را که ما ذکر کردیم که حکم وجدان باشد.

قوله ثم لا یذهب علیک الخ در تجری شبه ای دیگر هست که نسبت آن را بمرحوم صاحب فصول داده اند که ایشان فرموده است اگر مخالفت واقعیه را بنماید مکلف دو عقاب دارد عقاب تجری و عقاب معصیت واقعیه مثل آنکه خمر واقعی را آشامیده در این مورد مصنف

و لا منشأ لتوهمه الا بداهه انه ليس فى معصيه واحده الا عقوبه واحده مع الغفله عن ان وحده المسبب تكشف بنحو الإن عن وحده السبب.

جواب می دهد که یک معصیت و یک عقاب دارد که منشأ آن عقاب و معصیت هتک مولا است هتک واحد و ظلم در حق مولی نموده است و وجهی ندارد که بگوئیم دو عقاب دارد و آن دو عقاب متداخل یکدیگر می باشد

کما آنکه این معنی را صاحب فصول توهم نموده است بجهت آنکه ضروری است معصیت واحده مثل شرب خمر واقعی سبب نمی شود الا عقاب واحده کما آنکه اگر ما قائل شدیم بدو عقاب عقاب تجری و عقاب معصیت واقعی وجهی ندارد که این دو عقاب تداخل در یکدیگر باشند چون دو سبب مستقل برای عقاب می باشند.

و ایضا مراد بتداخل اگر اشد عقوبه باشد بقدر دو معصیت در این مورد تداخل نیست بلکه جمع بین آنها است و اگر مراد وحدت عقاب باشد پس وجهی برای عقابین نیست تا آنکه تداخل در یکدیگر باشد کما لا یخفی.

رد قول صاحب فصول که تجری با احکام واقعیه متزاحم می شود

قوله و لا منشأ لتوهمه الخ منشأ توهم مرحوم صاحب فصول آنست که از یک طرف قائل عقاب متجری شده و از طرف دیگر معصیت واقعی بلا اشکال عقاب دارد بالاجماع و الضروره پس اگر بگوید در هر معصیت واقعی دو عقاب مستقل دارد این خلاف اتفاق علماء است قهرا قائل بتداخل عقابین شده ولی غافل از اینکه وحدت مسبب کشف می کند بطریق انی یعنی از معلول پی به علت می بریم که یک معصیت نموده و لو مخالفت واقعی نموده باشد مکلف.

آنچه که از صاحب فصول نقل شده آنست که عقاب تجری با احکام واقعیه و ملاکات آنها متزاحم می شود مثلا اگر مایعی را آشامید مکلف باعتقاد آنکه خمر است ولی واقعا آب نجس بود عقاب او زیادتر از آنست که واقعا آب باشد و کذا

اگر شخصی را بقتل رسانید باعتقاد اینکه مولی بوده و بعد معلوم شد دشمن بزرگ مولی بوده ممکن است ثواب هم به او بدهند

جواب آنکه در تجری چون هتک و ظلم در حق مولی نموده است عبد مستحق عقاب است عقلا چه بواقع برسد و چه نرسد بلکه در معصیت واقعی ملاک آن ایضا هتک و ظلم در حق مولی می باشد چون رسیدن قطع مکلف بواقع یا نرسیدن آن باختیار مکلف نیست و از این جهت که واقع باختیار مکلف نیست ممکن نیست ملاک حکم واقعی با تجری مزاحم شود بلکه تعارض و تزاحم در جائی است که دو طرف باختیار مکلف باشد کما لا یخفی

اقسام ششگانه تجری که از قول مرحوم شیخ انصاری نقل شده

و آنچه که از مرحوم شیخ انصاری نقل شده است در اقسام تجری شش قسم است.

اول آنکه مجرد قصد معصیت می کند بدون مقدمات دیگر مثل آنکه قصد شرب خمر دارد و لو آینده باشد

دوم آنکه قصد معصیت دارد ولی با اشتغال ببعض مقدمات دیگر مثل آنکه حرکت می کند بطرف خانه زانیۀ فرقی ندارد در این حال که آن خانه خانه زانیه باشد یا خانه زوجۀ او

سوم آنکه قصد دارد با تلبس به آنچه که دارد که معصیت است مثل آنکه مجامعت می کند با زوجۀ خودش باعتقاد آنکه زن اجنبیه است

چهارم آنکه عملی را انجام می دهد باحتمال آنکه آن معصیت باشد مثل آنکه شرب مایع یکی از دو ظرف را می نماید که مشتبه است بر جاء آنکه آن طرف خمر باشد

پنجم آنکه عملی را انجام می دهد که احتمال معصیت دارد ولی در این حال لاابالی است که مصادف معصیت باشد یا نباشد مثل آنکه اراده می کند آشامیدن از یک ظرف مخصوص برای رفع عطش سوای آنکه خمر باشد یا آب باشد

ص:48

الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتکلیف اخطأ او اصاب یوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب او الذم و العقاب من دون ان یؤخذ شرعا فی خطاب.

و قد یؤخذ فی موضوع حکم آخر یخالف متعلقه.

ششم آنکه عمل را انجام می دهد باحتمال اینکه معصیت نباشد و بااین حال خوف از معصیت هم دارد مثل آنکه اراده آشامیدن آب مخصوص دارد که احتمال می برد که آن خمر باشد به امید آنکه آن مایع خمر نباشد کما لا یخفی

امر سوم قطع به تکلیف چه به خطا برود یا ثواب عقلا استحقاق مدح و ثواب یا ذم و عقاب است

اشاره

قوله الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتکلیف الخ قبلا شناختی که قطع بتکلیف سوای آنکه به خطا برود یا ثواب باشد و بواقع برسد این قطع سبب می شود که عقلا قاطع استحقاق مدح و ثواب را دارا باشد در امتثال و اطاعت مولی و همچنین قطع قاطع موجب ذم و عقاب می شود برای صاحب خود در جای مخالفت این در جائی است که قطع گرفته نشود در حکمی یا موضوعی از احکام شرعیه بلکه مجرد طریق الی الواقع می باشد سوای آنکه مطابق واقع باشد یا مخالف و این قسم قطع را قطع طریقی می نامند

قوله و قد یؤخذ فی موضوع حکم آخر الخ مخفی نماند که قطع دو قسم داریم قطع طریقی و قطع موضوعی قطع طریقی همان قسمی است که بیان نمودیم و فقط موضوع است برای حکم عقل چه ثواب بقاطع بدهند یا عقاب.

قطع موضوعی اقسامی دارد چه ممتنع و چه صحیح بجهت آنکه قطع موضوعی یا در حکم شرعی گرفته می شود یا در موضوع شرعی مثل خمر معلوم و یا حرمت معلوم آن

اول که در حکم شرعی گرفته می شود یا در نفس همان حکم گرفته می شود

ص:49

لا یماثله و لا یضاده کما اذا ورد مثلا فی الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک التصدیق بکذا تاره بنحو یکون تمام الموضوع بان یکون الموضوع بان یکون القطع بالوجوب مطلقا و لو اخطأ موجبا لذلک و اخری بنحو یکون جزئه و قیده بان یکون القطع به فی خصوص ما اصاب موجبا له و فی کل منهما یؤخذ طورا بما هو کاشف و حاک عن متعلقه و آخر بما هو صفه خاصه للقاطع او المقطوع.

یا ضد آن حکم یا مثل آن حکم یا خلاف آن حکم و هریک از این چهار صورت یا جزء موضوع است یا تمام موضوع و باز هریک از این ها یا گرفته شده است بنحو طریقیت یا بنحو صفتیت که این اقسام صحیح و غیر صحیح شانزده صورت پیدا می کند و همین قسم در آنجائی است که در موضوع شرعی گرفته شود یا در نفس همان حکم یا در مثل آن حکم یا در ضد آن حکم یا در خلاف آن حکم و در تمام این چهار صورت یا قطع جزء موضوع است یا تمام موضوع

و ایضا در تمام حالات یا بنحو صفتیت گرفته شده است یا بنحو طریقیت که در موضوع ایضا شانزده صورت تصویر دارد که ممتنع آنها در حکم یا در موضوع بتدریج در بیانات آینده معلوم می شود کما لا یخفی

اما اگر قطع گرفته شود در نفس حکم پس ممکن نیست بجهه آنکه قطع و علم عرضی است برای متعلق خود و اگر گرفته شود در متعلق خود لازم می آید تقدم آن بر خود و این دور باطل است چون حکم که معروض است توقف دارد بر عرض که قطع باشد و قطع که عارض است توقف دارد بر معروض پس در تمام اقسامی که قطع گرفته شده است در نفس حکم خود باطل است چون دور لازم می آید

قوله لا یماثله و لا یضاده الخ اما قطع گرفته شود در مثل آن حکم مثل آنکه مولی بفرماید اذا قطعت بوجوب

الصلاه یجب علیک الصلاه بوجوب آخر در این مورد مصنف قائل است که ممکن نیست بجهت آنکه اجتماع مثلین لازم می آید

جواب آنکه در این طور موارد تأکید حکم ثانی است نظیر آنکه نذر کنند مکلف که نماز ظهر را بوقت خودش بجا بیاورد و همچنین اگر شرط کرد در ضمن عقدی که در وقت خودش انجام دهد نماز ظهر را که در این موارد بلا اشکال نذر صحیح است و همچنین شرط در ضمن عقد و اما اگر قطع گرفته شود در موضوع ضد خود مثل آنکه مولی بفرماید(اذا قطعت بوجوب الصلاه یحرم علیک الصلاه)در این موارد صحیح نیست چون اجتماع ضدین لازم می آید واقعا اگر قطع قاطع مطابق واقع باشد یا بنظر قاطع اگر قطع آن مخالف واقع باشد و حکمی که فعلیت آن ممکن نیست انشاء آنهم بی فایده است کما لا یخفی

پس اقسام صحیح در مورد حکم مخالف می باشد مثل آنکه مولی بفرماید اگر قطع پیدا کردی بوجوب صلاه واجب است صدقه دادن بر تو و قطع بوجوب صلاه با وجوب صدقه منافات با یکدیگر ندارند و جمع می شود و در این حالی که قطع در موضوع گرفته شد یا تمام موضوع است چه مطابق واقع باشد چه مخالف و یا بنحو جزء موضوع و قید موضوع گرفته شده است

در این حالی که قطع یا تمام موضوع است یا جزء موضوع یا بنحو کاشفیت و طریقیت گرفته شده است و یا بنحو صفت خاصه برای قاطع که در این حال ظاهر می شود ثمره در شرایط و موانع در اجزاء مثلا در مثل طهارت بدن و لباس در صلاه اگر علم در آنها گرفته شده است علی نحو طریقیت اگر علم پیدا نمود به طهارت آنها و بعدا کشف خلاف شده و بدن و لباس نجس بوده صلاه باطل است و اگر جزء موضوع گرفته شده است صلاه باطل نیست و صحیح است

و ایضا در دو رکعتین اولین نمازها و نماز مغرب اگر علم بنحو صفتیت گرفته

و ذلک لان القطع لما کان من الصفات الحقیقیه ذات الاضافه و لذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره صح ان یؤخذ فیه بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه کشفه.

شده است دلیل دیگر مثل بینه و سایر امارات جای علم را نمی گیرد و اگر بنحو طریقیت و کاشفیت گرفته شده است ظن در آنها حجیت دارد مثل سایر رکعات و از موارد قطع که تمام موضوع می باشد علی نحو موضوعیت نه طریقیت قطع در تصرف ملک غیر می باشد که متصرف آن معذور می باشد و جزء موضوع مثل قوله علیه السّلام در باب شهادت اشاره فرموده بشمس مثل هذا فاشهدا و اودع که ظاهر آن علم جزء موضوع شهادت است علی نحو صفتیت کما لا یخفی

قوله و ذلک لان القطع لما کان الخ مخفی نماند که صفات دو قسم داریم صفات حقیقیه و صفات انتزاعیهٔ اعتباریه نظیر فوقیّت و تحتیت و زوجیت و غیره و صفات حقیقیه ایضا دو قسم می شود یک قسم از آن احتیاج به یک طرف دارد نظیر قوت و ضعف و شجاعت و جبن و قسم دیگر احتیاج بدو طرف دارد نظیر علم و قدرت که احتیاج بمعلوم و مقدور ایضا دارد و چون علم از صفات حقیقیه ایست که ذات اضافه است و علم نور است لنفسه و نور است لغیره از این جهت که دو طرف دارد صحیح است که در موضوعی گرفته شود بما هو صفه خاصه که از طرف قاطع در نظر گرفته شود این علم و حالت مخصوصی است برای قاطع و الغاء جهت کشف آن شود یعنی جهت طریقیت آن را در نظر نداشته باشیم.

و حاصل آنکه قطع نظیر نسبت بین زید قائم هست که یک مرتبه طرف نسبت که بزید هست ملاحظه می شود و مرتبهٔ دیگر طرفی که نسبت بقائم هست پس قطع در جائی که موضوع می شود یا باعتبار قاطع است یا به اعتبار مقطوع از این جهت دو

او اعتبار خصوصیه اخری فیه معها.

کما صح ان یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاک عنه فیکون اقسامه اربعه مضافه الی ما هو طریق محض عقلا غیر مأخوذ فی الموضوع شرعا

ملاحظه می شود در آن

قوله او اعتبار خصوصیه اخری فیه الخ و در جائی که قطع موضوع شود ممکن است از طرف شارع سبب خاصی یا از شخص مخصوص یا در موردی دیگر هرکدام از این ها را شارع مقدس در نظر بگیرد و آن قطع خاص را موضوع حکم قرار دهد دیگر هرکدام از این ها را شارع مقدس در نظر بگیرد و آن قطع خاص را موضوع حکم قرار دهد

قوله کما صح ان یؤخذ بما هو کاشف الخ بعد از آنی که بیان نمودیم که قطع و علم دو طرف دارد یک طرف آن نسبت بقاطع و عالم است که آن صفت مخصوص ملاحظه شده است و طرف دیگر آن نسبت بمعلوم و مقطوع است که در این حال کاشف بودن واقع را ملاحظه شده است و طریق بواقع است و حاکی از آن می باشد

پس در این حال اقسام قطع موضوعی چهار قسم شد تمام موضوع یا جزء موضوع و هرکدام از این ها یا بنحو صفتیت و یا بنحو طریقیت و کاشفیت این چهار قسم با آن قطع طریقی محض که در موضوع گرفته نشده بود و نه در حکمی با آن پنج قسم می شود کما لا یخفی

مخفی نماند قطع موضوعی در احکام شرعیه بسیار کم است و اکثرا قطع طریقی است و ایضا مراد بقطع موضوعی نه آنست که در لسان دلیل باشد بلکه واقعا حکم مقید بقطع باشد مثلا آیه شریفه (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) بنا بر اینکه مراد از مشاهده حضور شهر و دیدن ماه باشد در این آیه شریفه و لو ظاهر آنست که واجب

ثم لا ریب فی قیام الطرق و الامارات المعتبره بدلیل حجیتها و اعتبارها.

بودن صوم برای کسی که مشاهده هلال نموده و ماهرا دیده می باشد ولی بااین حال واجب است برای کسانی که ثابت بشود نزد آنها ماه رمضان

اشکال بر مصنف که قطع موضوعی طریقی ممکن نیست

مخفی نماند قطع بتمام موضوع طریقی ممکن نیست بجهه آنکه نظیر جمع بین متناقضین می باشد چون معنای گرفتن قطع بنحو انکشاف و طریقیت بخارج آنست که منکشف و واقع دخیل است در تحقق حکم و معنای آنکه تمام موضوع است یعنی واقع دخیل در آن نیست و این قطع تمام موضوع است سوای آنکه مطابق واقع باشد یا نباشد

و حاصل آنکه قطع موضوعی علی نحو صفه خاصه چه تمام موضوع و چه جزء موضوع واقع دخیل نیست و اما علی طریقیت و کاشفیت چه جزء موضوع و چه تمام موضوع منکشف و واقع دخیل است در آن پس اقسام قطع موضوع سه قسم می شود که با قطع طریقی چهار قسم می شود کما لا یخفی

قوله ثم لا ریب فی قیام الخ فرق بین طرق و امارات آنست که دلیلی که حکم شرعی را اثبات می کند آن را طریق می نامند و دلیلی که موضوع شرعی را اثبات می کند آن را اماره می نامند

مخفی نماند بر آنکه اصل اولی در هر حکمی از احکام شرعیه یا موضوع حکمی یا متعلق آنها باید با قطع ثابت شود چون حجیت آن ذاتی است کما آنکه گذشت و اگر بحجه دیگر که حجیت آن ذاتی نیست بخواهیم ثابت کنیم دلیل می خواهد اما قطع طریقی بدون قطع موضوعی پس اشکالی در آن نیست که طرق و امارات و اصول محرزه نظیر قاعده فراغ و اصاله الصحه و غیره جای قطع طبیعی را می گیرند چه در اثبات تکلیف و چه در سقوط تکلیف

مثلا همچنان که اگر قطع پیدا کردیم بوجوب صلاه جمعه همچنین اگر خبر

مقام هذا القسم.

موثقی اثبات کرد که نماز جمعه واجب است مثل قطع بوجوب آن می باشد که باید امتثال کنیم و همچنین در تکلیف اگر قطع بسقوط پیدا کردیم که مثلا نماز ظهر را اداء و امتثال کرده ایم همچنین اگر قاعدۀ فراغ اثبات کرد که نماز ظهر را اداء کرده ای شما این مورد مثل قطع باداء نماز ظهر می باشد و حاصل آنکه طرق و امارات معتبره آن دلیلی که آنها را معتبر دانسته است و حجیت به آنها داده است بهمان دلیل جای قطع طریقی را می گیرند

طرق و امارات جای قطع طریقی واقع می شوند بلا اشکال

قوله مقام هذا القسم:

یعنی قطع طریقی و در این موارد اشکالی نیست بین فقهاء و اشکال در آنجائی است که قطع موضوعی گرفته شود برآن چهار قسمی که مصنف بیان فرمود چه تمام موضوع و چه جزء موضوع چه علی نحو صفتیت و چه نحو طریقیت آیا طرق و امارات جای این اقسام را می گیرند یا نه

منقول از بعض اعلام اقوال در آنها سه قول است

اول آنکه طرق و امارات تمام اقسام را می گیرد و بجای آنها واقع می شود چه بنحو صفتیت یا کاشفیت چه جزء موضوع و چه تمام موضوع

قول دوم مقابل قول اول است که هیچ کدام از این اقسام چهارگانه جای آنها را طرق و امارات نمی گیرد و این قول مختار صاحب کفایه است همچنان که می آید در کتاب.

قول سوم تفصیل است که از چهار قسم مذکور اگر بنحو کاشفیت قطع گرفته شده است و نحو طریقیت در این موارد طرق و امارات جای آنها را می گیرد و اگر قطع بنحو صفتیت خاصه در موضوع گرفته شود قطع سوای آنکه جزء موضوع باشد یا تمام موضوع در این موارد طرق و امارات جای آنها را نمی گیرد

کما لا ریب فی عدم قیامها بمجرد ذلک الدلیل مقام ما اخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیه من تلک الاقسام بل لا بدّ من دلیل آخر علی التنزیل فان قضیه الحجیه و الاعتبار ترتیب ما القطع بما هو حجه من الآثار لا له بما هو صفه و موضوع.

ضروره انه کذلک یکون کسائر الموضوعات و الصفات.

این قولی است که نسبت بمرحوم شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه الشریف داده اند

مدرک آنکه قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع نمی شود بمجرد حجیت

قوله کما لا ریب فی عدم قیامها الخ در طرق و امارات بیان نمودیم که این ها جای قطع طریقی را می گیرند کما آنکه مصنف آن را بیان نمود و اما طرق و امارات جای قطع موضوعی که نحو صفت خاصه باشد بمجرد دلیل اعتبار طرق و امارات کافی نیست بلکه دلیل دیگری می خواهد چون دلیلی که اثبات نموده است که طرق و امارات به منزلهٔ قطع می باشد اثبات می کند که آثار قطع را باید ثابت کرد یعنی آثار واقعی نه آنکه اثبات کنند نفس صفتیت قطع را چون اثبات نفس قطع نظیر صفات خارجیه دیگر می باشد مثل عدالت و شجاعت و سخاوت پس تعبد شارع مقدس به آنکه ظن قطع است ممکن نیست مگر آثار قطع ثابت شود نه خود قطع برای ظن.

و حاصل آنکه دلیل حجیت طرق و امارات اثبات می کند که آثار قطع ثابت است در این مورد نه اثبات خود قطع را بنمایند که آن بدلیل دیگری باید ثابت شود مثل عرفی ساده اگر گفتند اگر شیر خشت پیدا نشد برگ چغندر جای آن باشد معنای آن آنست که خواص و آثار شیر خشت را فی الجمله برگ چغندر دارد نه آنکه برگ چغندر شیر خشت است.

قوله ضروره انه الخ یعنی گرفتن قطع علی نحو صفه خاصه در این حال یک موضوعی از موضوعات

و منه قد انقدح عدم قیامها بذاک الدلیل مقام ما اخذ فی الموضوع علی نحو الکشف فان القطع المأخوذ بهذا النحو فی الموضوع شرعا کسائر ما لها دخل فی الموضوعات ایضا فلا یقوم مقامه شیء بمجرد حجیته او قیام دلیل علی اعتباره ما لم یقم دلیل علی تنزیله و دخله فی الموضوع کدخله

خارجیه می شود کما آنکه ذکر نمودیم و دلیلی که حکم را ثابت می کند موضوع را ثابت نمی کند.

قوله و منه قد انقدح عدم قیامها الخ مخفی نماند قطع کما آنکه گذشت سه اعتبار می شود در آن.

اول قطع موضوعی بنحو طریقیت و کاشفیت چه جزء موضوع و چه تمام موضوع.

دوم بنحو صفت خاصه قاطع.

سوء اعتبار طریقیت فقط بدون موضوعیت مصنف می فرماید ادله حجیت و امارات فقط اثبات می کند که طرق و امارات جای قطع طریقی که موضوع نباشد می گیرد و اگر خواسته باشیم صفت خاصه قطع موضوعی را اثبات کنیم یا طریقیت موضوعی را هرکدام از آنها دلیل دیگری می خواهند.

پس قطعی که موضوعی است بنحو طریقیت و کاشفیت در این مورد اثبات آن مثل موضوعات خارجیه دیگر می باشد و قائم مقام همچنین قطعی چیزی که حجت است یا دلیل بر حجیت می باشد جای آن را نمی گیرد یعنی حجیت طرق و امارات جای این قطع موضوعی را نمی گیرد چه جزء موضوع باشد و چه تمام موضوع مادامی که دلیل دیگری نباشد در بین و دخیل بودن قطع موضوعی در حکم مثل دخیل بودن خود قطع است که باید بدلیل دیگری ثابت شود.

و توهم کفایه دلیل الاعتبار الدال علی الغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع من جهه کونه موضوعا و من جهه کونه طریقا فیقوم مقامه طریقا کان او موضوعا فاسد جدا فان الدلیل الدال علی الغاء الاحتمال لا یکاد یکفی الا باحد التنزیلین حیث لا بدّ فی کل تنزیل منهما من لحاظ المنزل و المنزل علیه و لحاظهما فی احدهما آلی و فی الآخر الاستقلالی.

رد مدارک کسانی که قائلند که قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع می شود

قوله و توهم کفایه دلیل الخ کسانی که قائلند که ادله اعتبار طرق و امارات اثبات می کند که آنها جای قطع را می گیرند مطلقا باین معنا که دلیل اعتبار آنها اثبات می کند ظنی که از طرق و امارات پیدا می شود احتمال خلاف آن را الغا کن و بینداز و قرار می دهد آن ظن را به منزله قطع و همچنانی که اگر قطع وجدانی حاصل بود صحیح بود که اعتبار موضوعیت در آن بشود چه طریقی باشد و چه غیر طریقی و چه علی نحو صفه خاصه و چه غیره و ظن تعبدی جای قطع وجدانی را می گیرد و هر آثاری که برای قطع وجدانی ثابت است برای قطع تعبدی هم ثابت است چه طریقی باشد و چه موضوعی.

مصنف می فرماید این توهم فاسد است جدا بجهت آنکه دلیلی که دال است بر الغاء احتمال در ظن و آنکه آن را حکم قطع قرار می دهد آن دلیل یک تنزیل بیشتر نیست و در ما نحن فیه دو تنزیل لازم است یکی از آنها تنزیل ظن بقطع موضوعی و دیگری تنزیل مؤدای ظن به مؤدای قطع وجدانی و هرکدام از این تنزیلین دو لحاظ لازم دارند یکی لحاظ منزل دیگری منزل علیه یعنی باید ملاحظه بشود که ظن مثل قطع است در موضوع یا در مؤدای قطع و این دو لحاظ یکی از آنها لحاظ آلی است که در مؤدای قطع اعتبار شده است و دیگری از لحاظ استقلالی که ظن مثل قطع موضوعی است و ممکن نیست در آن واحد برای یک شیء دو

بداهه ان النظر فی حجیته و تنزیله منزله القطع فی طریقیته فی الحقیقه الی الواقع و مؤدی الطریق و فی کونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع الی انفسهما و لا یکاد یمکن الجمع بینهما نعم لو کان فی البین ما بمفهومه جامع بینهما یمکن ان یکون دلیلا علی التنزیلین و المفروض انه لیس فلا یکون دلیلا علی التنزیل الا بذاک اللحاظ الا لی فیکون حجه موجبه لتنجز متعلقه و صحه العقوبه علی مخالفته فی صورتی اصابته و خطائه بناء علی استحقاق المتجری.

لحاظ شود چه هر دو استقلالی یا هر دو آلی و یا احدهما استقلالی و دیگری آلی

قوله بداهه ان النظر فی حجیته الخ بدیهی است که نظر در حجیت آن ظن که از طرق و امارات پیدا می شود و قرار دادن آن را جای قطع در طریقیت فی الحقیقه بواقع است یعنی واقع مظنون را شارع مقدس مثل واقع مقطوع قرار داده است و مؤدای طریق همین معنا است در اینجا نظر بظن نظر آلی می باشد و در آنجائی که آن ظن را به منزله قطع موضوعی قرار دهد این نظر نظر استقلالی است که نظر بقطع و ظن هر دو شده است استقلالا و ممکن نیست در آن واحد دو نظر به یک شیء باشد نظر استقلالی و نظر آلی کما آنکه گذشت.

بله اگر در بین جامعی باشد که آنجا مع بمفهوم خودش شامل هر دو لحاظین بشود ممکن است در این حال آنجا مع دلیل بر تنزیلین باشد ولی مفروض آن است که جامعی در بین نیست و یک تنزیل بیشتر نیست که آن تنزیل لحاظ آلی دارد پس در این حال ظن حجت می شود و سبب برای تنجیز متعلقش می شود همچنانی که قطع سبب برای تنجیز متعلق خود بود و در این حال صحیح است عقوبت بر مخالفت ظنی که از طرق و امارات معتبره حاصل می شد در صورت خطا و نرسیدن

او بذلک اللحاظ الآخر الاستقلالی فیکون مثله فی دخله فی الموضوع و ترتیب ما له علیه من الحکم الشرعی.

لا یقال علی هذا لا یکون دلیلا علی احد التنزیلین ما لم یکن هناک قرینه فی البین فانه یقال لا اشکال فی کونه دلیلا علی حجیته فان ظهوره فی انه بحسب اللحاظ الآلی مما لا ریب فیه و لا شبهه تعتریه و انما یحتاج تنزیله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالی من نصب دلاله علیه فتأمل فی المقام فانه دقیق و مزال الاقدام للاعلام.

بآن و آن آثاری که قطع طریقی داشت برای ظن هم ثابت است و لذا قبلا بیان نمودیم که تجری مخصوص بقطع نیست بلکه مخالفت طرق و امارات معتبره تجری در آن می آید بنا بر استحقاق متجری.

قوله او بذلک اللحاظ الآخر الخ و یا آنکه تنزیل ظن است بجای قطع قطع موضوعی که در این حال لحاظ استقلالی شده است پس ظن در این مورد مثل قطع در موضوع است و بعد از آنی که آن ظن مثل قطع موضوعی است ترتیب آثار حکم شرعی بر او داده می شود همچنانی که در قطع موضوعی بود.

قوله لا یقال علی هذا الخ اشکال نشود در این مورد که شما بیان نمودید یکی از تنزیلین وارد شده است از طرف شارع یا تنزیل آلی یا استقلالی و مادامی که قرینه ای در بین نباشد کلام مجمل می شود چون نمی دانیم که شارع مقدس آیا ظن را مثل قطع طریقی قرار داده است یا قطع موضوعی جواب آنکه اشکالی نیست در اینکه تنزیل تنزیل مؤدای قطع است نه تنزیل موضوعی و قرار دادن ظن را حجت مثل قطع طریقی چون در این موارد ظهور عرفی دارد که ظن حکم قطع را دارد قطع طریقی نه قطع موضوعی و بحسب

لحاظ لحاظ آلی در او می باشد و شبهه ای در این مورد نیست و ظن را بجای قطع موضوعی قرار دادن آن محتاج است بدلیل آخری که استقلالی باشد فتأمل فی المقام فانه دقیق و مزال الاقدام للاعلام.

مدرک واقع شدن قطع موضوعی جای امارات به یک تنزیل

مخفی نماند که حق آنست که ظنی که از طرق و امارات پیدا می شود جای قطع موضوعی طریقی واقع می شود و همان حکمی که قطع دارد از احکام عقلیه و شرعیه برای ظن هم ثابت است چون ممکن است برای مولی بفرماید ظن معتبر جای قطع است قطع موضوعی یا جای قطع است قطع طریقی یا جای قطع است جای طریقی موضوعی ممکن است هرکدام از این ها را جعل کند که جعل حکم وضعی دارند نه حکم تکلیفی کما آنکه خواهد آمد تفصیل آن ان شاءالله تعالی.

و حاصل آنکه طریق دو قسم داریم طریق وجدانی مثل قطع تکوینی یا طریق تعبدی مثل همین ظنون که این ها قطع تعبدی و علم تعبدی می باشند به این معنی که شارع مقدس در ظنونی که احتمال خلاف می رود آن احتمال خلاف را شارع الغاء فرموده است و ظن را حکم قطع قرار داده همچنانی که اگر علم وجدانی پیدا می کرد مکلف آثار آن علم و احکام آنچه موضوعیت یا طریقیت یا غیره داشت.

شارع فرموده است ظن حکم قطع وجدانی را دارد و قطع تعبدی است از اینجا معلوم می شود که همچنانی که قطع علی نحو صفت خاصه برای قاطع گرفته می شد همچنین ظن تعبدی هم در تمام جهات حکم قطع را دارد و اعتبار آن را شارع مقدس به یک جهت خاصه نداده است.

مثل عرفی مثل آنکه در خارج شخصی بگوید این خانه مثل آن خانه است و جهت خاصه ای در نظر نداشته باشد معنای آن آنست که همچنان که این خانه چهار اطاق دارد مثلا آن خانۀ دیگر هم همچنین است همچنانی که اطاقهای این خانه سفید

و لا یخفی انه لو لا ذلک لامکن ان یقوم الطریق بدلیل واحد دال علی است تماما خانه دیگر هم همچنین است در وقت تنزیل و تشبیه اگر خصوصیتی را بیان نفرمود معنایش آنست که این خانه مثل آن خانه است از حیث مساحت و ساختمان و رنگ و درب و پنجره و غیره ظنی را که شارع مقدس حجت قرار داده است آن ظن حکم یقین را دارد و یقین تعبدی است در تمام جهات قطع حتی گرفتن آن را بر نحو صفتیت کما آنکه آن را خود مصنف قائل است که بعدا می آید.

فقط مانعی که مصنف بیان نمود امتناع دو لحاظ بر یک شیء واحد لحاظ آلی و استقلالی بود و بعد از آنی که ظن حکم قطع را پیدا می کند در تمام جهات آثار قطع برآن ثابت است مطلقا و اما تنزیل مؤدای ظن بجای مؤدی قطع قرار دادن و مظنون را مثل مقطوع قرار دادن صحیح نیست چون لازم می آید تصویب که باطل است بجهت آنکه اگر اماره اثبات نمود خمریت مائی را آن ماء خمر است تعبدا و کشف خلاف ندارد بلکه تبدل موضوع است در خلاف واقع و این اشکال بر ما وارد نیست چونکه تعبد شرعی فقط بطریق و ظن خورده است نه به ذی الطریق.

از این جهت تجری ظن مثل تجری قطع است کما آنکه گذشت و واقع بحال خود باقی است چه ظن مطابق آن بشود یا مخالف و فقط اماره حکومت ظاهریه دارد در طریق بواقع و طریق واقع را توسعه می دهد چه آن وجدانی یا تعبدی چون حکومت دو قسم داریم حکومت ظاهری کما آنکه گذشت و حکومت واقعی مثل ادله لا ضرر و لا حرج که حکومت واقعی دارند بر احکام واقعیه و تخصیص می دهند آنها را و در عرض احکام واقعیه می باشند بخلاف ادله طرق و امارات که در طول واقع می باشند کما لا یخفی.

قوله و لا یخفی انه لو لا ذلک الخ مصنف می فرماید اگر اجتماع لهذین لازم نمی آمد کما آنکه ذکر شد هرآینه

الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام اقسامه و لو فیما اخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیه.

کان تمامه او قیده و به قوامه فتخلص بما(مما-خ)ذکرنا ان الاماره لا تقوم بدلیل اعتبارها الا مقام ما لیس مأخوذا فی الموضوع اصلا.

ممکن بود ما قائل شویم که ظن حکم قطع را دارد مطلقا حتی علی نحو صفتیت ممکن است این کلام رد قول مرحوم شیخ انصاری باشد که قائل بجای ظن است مقام قطع موضوعی طریقی کما آنکه گذشت و دلیلی که بر حجیت ظن می باشد الغاء احتمال خلاف می کند و ظن را قطع تعبدی قرار می دهد مثلا قوله علیه السّلام که می فرماید لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا و همچنین اخبار دیگر که دال است بر حجیت طرق و امارات.

مخفی نماند ظاهر امثال این روایت دال است بر اینکه نفس طریق و ظن جای قطع است و خمر مشکوک مثلا خبر مقطوع می باشد که مؤدای آنکه مصنف قائل است همچنانی که بنای عقلا هم بر همین است در طرق و امارات نه مؤدای ظن را بجای قطع قرار دهند بلکه نفس ظن جای قطع است و بنابراین تمام احکام عقلیه و شرعیهٔ قطع بر ظن ثابت می شود کما آنکه ما بیان نمودیم.

قوله کان تمامه او قیده الخ.

در این موارد اگر جمع بین لحاظین لازم نمی آمد ظن جای قطع بود و لو علی نحو صفتیت چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع کما آنکه اقسام آن گذشت و ملخص آنچه را که ما ذکر نمودیم اماره جای قطع را نمی گیرد مگر آنجائی که قطع موضوعی نباشد یعنی دلیل اماره و طرق فقط جای قطع طریقی محض را می گیرد نه موضوعی قطع چه قطع موضوعی علی نحو صفتیت یا طریقیت یا جزء موضوع یا تمام موضوع گرفته کما لا یخفی.

و اما الاصول فلا معنی لقیامها مقامه بادلتها ایضا غیر الاستصحاب لوضوح ان المراد من قیام المقام ترتیب ما له من الآثار و الاحکام من تنجز التکلیف و غیره کما مرت الیه الاشاره و هی لیست الا وظائف مقرره للجاهل فی مقام العمل شرعا او عقلا

اصول عملیه آیا جای قطع واقع می شوند چه قطع موضوعی یا طریقی

قوله و اما الاصول فلا معنی الخ.

مباحث سابقه در آن بود که آیا ادله امارات و طرق اثبات می کنند که ظن معتبر جای اقسام قطع را می گیرند یا نه و یا فقط آنها جای قطع طریقی را می گیرند و بس و اصول عملیه استصحاب و برائت و تخییر و احتیاط و قاعدهٔ طهارت و امثال آن آیا این ها جای قطع واقع می شوند یا نه و اگر جای قطع واقع می شوند آیا علی نحو طریقیت است مثل امارات یا قطع موضوعی را می گیرند باقسام آن.

مصنف می فرماید معنی ندارد اصول جای قطع مطلقا واقع شوند غیر از استصحاب بجهت آنکه اگر چیزی جای چیز دیگری گذاشته شد باید آثار شیء دومی را برای اول ثابت کرد که سه جهت ملاحظه می شود منزل و منزل علیه و وجه تنزیل مثل احکام قطع که قبلا برای ظن ثابت نمودیم و اصول عملیه این ها وظایفی برای جاهل بواقع است در مقام عمل و اصلا نظر بواقع ندارند بلکه در وقت نرسیدن بواقع یک وظیفه ای برای جاهل مقرر شده است شرعا یا عقلا عمل شود اما شرعا مثل قاعده طهارت و قاعده حل و برائت و اما عقلا مثل قاعدهٔ برائت عقلیه و اصالت التخییر و احتیاط عقلی.

و حاصل آنکه اصول چون نظر بواقع ندارند و مجرد وظیفه جاهل است جهتی ندارند که تنزیل و تشبیه بقطع شوند چه در طریق و چه در ذی الطریق بخلاف طرق و امارات که نظر بواقع دارند پس اگر شک نمودیم که مایعی آیا خمر است یا نه ادله برائت می رساند که در شرب آن معذور است مکلف و نمی رساند که

لا یقال ان الاحتیاط لا بأس بالقول بقیامه مقامه فی تنجز التکلیف لو کان.

فانه یقال اما الاحتیاط العقلی فلیس الانفس حکم العقل بتنجز التکلیف و صحه العقوبه علی مخالفته لا شیء یقوم مقامه فی هذا الحکم و اما آن خمر تعبدی نیست یا هست.

اما اصول محرزه که نظر بواقع دارند مثل استصحاب و قاعدهٔ تجاوز و فراغ بنا بر آنکه اماره نباشند پس دلیل حجیت آنها بنفسه دال است که آنها جای قطع طریقی را می گیرند و آثار قطع منجزیت و معذوریت باشد بر آنها ثابت می شود و اما بجای قطع موضوعی واقع شوند مخصوصا علی نحو صفه خاصه.

ففیه اشکال مخفی نماند سه جهت در قطع گرفته می شود.

اول آنکه آن صفت خاصه است برای قاطع و آنکه صاحب قطع اضطراب و تحیر ندارد این جهت بلا اشکال ممکن نیست گرفته شود در اصول چون اخذ شک در موضوع آنها باین صفت اجتماع نقیضین است.

دوم جهت طریقیت و کاشفیت.سوم التزام بآن قطع و اعتقاد بآن چون ممکن است شخصی قطع داشته باشد ولی اعتقاد بآن نداشته باشد نظیر آیهٔ کریمه وَ جَحَدُوا بِهٰا وَ اسْتَیْقَنَتْهٰا أَنْفُسُهُمْ و انکار آنها نه مجرد لسان بوده بلکه قلبا ملتزم بآن قطع نبودند.

و نظیر قطع شیطان بامور حقه که اعتقاد و التزام به آنها ندارد و امثال آن در این جهت

سوم با طریقیت ممکن است اصول جای قطع واقع شوند قطع موضوعی طریقی و آنکه شارع مقدس فرموده است یک طرف شکی که در واقع است بنای عملی گذاشته شود که آن طرف واقع است و عقد قلب بآن داشته باشد تعبدا-کما لا یخفی.

قوله لا یقال ان الاحتیاط الخ اشکال شود در اصول که این ها جای قطع ممکن نیست واقع شوند-یکی

النقلی فالزام الشارع به و ان کان مما یوجب التنجیز و صحه العقوبه علی المخالفه کالقطع الا انه لا نقول(یقول-خ ل)به فی الشبهه البدویه و لا یکون بنقلی فی المقرونه بالعلم الاجمالی فافهم.

از اصول احتیاط است و چه مانعی دارد جای قطع واقع بشود در تنجیز تکلیف همچنانی که یکی از آثار قطع تنجیز واقع است.

جواب آنکه وجوب احتیاط دو قسم است احتیاط عقلی و احتیاط نقلی.

اما احتیاط عقلی مثل اطراف شبهه محصوره به آب مضاف که لازم است مثلا از دو ظرف وضوء بگیرد و امثال آن در این مورد تنجیز از خود حکم عقل است که آن آثار و قطع است نه آنکه چیزی باشد که جای قطع را گرفته باشد بلکه نفس خود حکم عقل حاکم است بحسن عقاب در صورت مخالفت کما لا یخفی

و اما احتیاط نقلی پس ممکن است شارع مقدس واجب کند آن را و موجب تنجیز واقع شود و صحیح باشد عقوبت بر مخالفت آن الا آنکه در شبهات بدویه ما قائل بوجوب نمی باشیم خلافا للاخباریین که در شبهۀ تحریمیه قائل بوجوب ترک آن می باشند.

و اما احتیاطی که مقرون بعلم اجمالی می باشد نظیر احتیاط قبل از فحص در این موارد حکم شرعی نیست بلکه عقلا لازم است احتیاط و ادله شرعیه ارشاد است بآن حکم عقل فافهم.

مخفی نماند بر آنکه از اصول مثل برائت همچنان که اماره موجب عذر مکلف و مؤمن است برای او همچنین برائت شرعیه اثبات می کند که مکلف معذور است در خلاف واقع و آثار قطع که منجزیت و معذوریت باشد برای برائت ثابت است شرعا و لو نظر بواقع نداشته باشد کما آنکه در اصول دیگر مثل برائت عقلی یا احتیاط و تخییر حکم در آنها عقلی است یعنی آثار قطع که حکم عقلی است بر آنها ثابت است نه شیء دیگر خصوصا در احتیاط شرعی در موارد مهمّه

ثم لا یخفی ان دلیل الاستصحاب ایضا لا یفی بقیامه مقام القطع المأخوذ فی الموضوع مطلقا و ان مثل لا تنقض الیقین لا بدّ من ان یکون مسوقا اما بلحاظ المتیقن او بلحاظ نفس الیقین.

و ما ذکرنا فی الحاشیه فی وجه تصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزله الواقع و القطع و ان دلیل الاعتبار انما یوجب تنزیل المستصحب و المؤدی منزله الواقع و انما کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمه بین تنزیلهما و تنزیل القطع بالواقع تنزیلا و تعبدا منزله القطع نظیر احتیاط در دماء و فروج و غیره که در این موارد آثار قطع که منجزیت و معذوریت باشد ثابت است.

پس مطلقا می توانیم بگوئیم که بعضی آثار قطع بر اصول ثابت است یا وجدانا یا تعبدا و لو بعضی آنها نظر بواقع نداشته باشد کما لا یخفی.

قوله ثم لا یخفی ان دلیل الاستصحاب الخ از اصول عملیه بنا بر قول مصنف فقط استصحاب جای قطع طریقی را می گیرد بدون قطع موضوعی مطلقا،موضوعی چه علی نحو صفتیت باشد چه بر طریقیت چه جزء موضوع باشد و چه تمام موضوع و روایت مثل لا تنقض الیقین یا بلحاظ متیقن است که مؤدای استصحاب مؤدای واقع است و یا بلحاظ یقین است و شک فعلی که سابقا یقین بوده آن شک حکم یقین وجدانی است در معنا یقین تعبدی اثبات می شود و قهرا یکی از این ها باید اثبات شود یا احکام یقین و یا احکام متیقن و چون مصنف در باب طرق و امارات تنزیل مؤدای آنها را جای واقع قرار می داد لذا در اینجا هم تنزیل مؤدای است و متیقن کما لا یخفی.

قوله و ما ذکرنا فی الحاشیه الخ مصنف می فرماید آنچه را که ما ذکر کردیم در حاشیه رسائل مرحوم شیخ

بالواقع حقیقه لا یخلو من تکلف بل تعسف فانه لا یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع او قیده بما هو کذلک بلحاظ اثره الا فیما کان جزئه الآخر او ذاته محرزا بالوجدان او تنزیله فی عرضه فلا یکاد یکون دلیل الاماره او الاستصحاب دلیل علی تنزیل جزء الموضوع ما لم یکن هناک دلیل علی تنزیل جزئه الآخر فیما لم یکن محرزا حقیقه و فیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقه کما فیما نحن فیه علی ما عرفت.

انصاری در وجه تصحیح آنها باین معنی که یک لحاظ واحد و یک تنزیل کافی است برای آنکه استصحاب و امارات جای قطع واقع بشوند بتمام اقسام قطع و آن تنزیل آنست که تنزیل مؤدای و امارت را جای واقع قرار بدهیم و در مواردی که قطع موضوعی است و دخیل در موضوع است به ملازمۀ عرفیه ثابت شود وجه ملازمه آنست که بعد از تنزیل مؤدای اماره بواقع یقین وجدانی داریم که اماره حجیت تعبدی دارد بر واقع:

پس یک جزء موضوع که قطع وجدانی باشد ثابت است و جزء دیگر که واقع باشد ثابت است تعبدا نظیر موضوعات مرکبه که ممکن است جزئی وجدانا و جزء دیگر تعبدا ثابت شود که هر موضوع مرکب اجزاء آن یا وجدانی است،یا تعبدی و یا احدهما تعبدی و آخر وجدانی است مثل کریت و ماء که دو جزء دارد.

پس آثار تمام اقسام قطع موضوعی ثابت می شود این مطلب را که در حاشیه مکاسب بیان نمودیم خالی از تکلف و یا تعسف نیست وجه تکلف آنست که تنزیل مؤدای تنزیل موضوع نیست عرفا وجه تعسف دور لازم می آید بجهت آنکه صحیح نیست تنزیل جزء موضوع یا قید موضوع بلحاظ اثر آن و حکم آن الا در جائی که جز آخر یا قید آن محرز باشد بالوجدان یا تعبدا.

و حاصل آنکه هر موضوع مرکبی اگر جزء آن را خواسته باشیم اثبات کنیم تعبدا جزء دیگر یا باید وجدانا ثابت باشد و یا تعبدا درحالی که در تعبدش در

لم یکن دلیل الاماره دلیلا علیه اصلا فان دلالته علی تنزیل المؤدی تتوقف علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمه و لا دلاله کذلک الا بعد دلالته علی تنزیل المؤدی

فان الملازمه انما تدعی بین القطع بالموضوع التنزیلی و القطع بالموضوع الحقیقی و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی او لا بدلیل الاماره عرض جزء اول باشد نه در طول آن و اگر جزء دوم را بتعبد اول خواسته باشید اثبات شود دور است و در ما نحن فیه ممکن نیست دلیل اماره یا دلیل استصحاب این ها دال بر تنزیل جزء آخر باشد و حاصل آنکه در دو جزء موضوع مرکب اگر اثبات آن تعبدی است دو تنزیل و دو دلیل بالمطابقه می خواهد نه یکی لازم و دیگری ملزوم.

در ما نحن فیه قبلا دانستی که یک دلیل بیشتر نیست یا دلیل تنزیل بر واقع و یا دلیل بر تنزیل قطع و قبلا گفتیم که یک دلیل اثبات نمی کند هر دو را چون جمع بین لحاظین است لحاظ آلی و لحاظ استقلالی.

قوله لم یکن دلیل الاماره الخ یعنی دلیل اماره در وقتی اثبات مؤدی واقع را می کند که جزء دیگر موضوع ثابت باشد چون فرض آنست که موضوع حکم مرکب است از مؤدی قطع و خود قطع و مجرد اثبات مؤدی اثبات جزء دیگر را نمی کند و بدون اثبات جزء دیگر تعبد مؤدی واقع بی اثر است پس تعبد مؤدی واقع توقف دارد که اثبات قطع موضوعی بشود که جزء موضوع است و اثبات جزء موضوع که قطع موضوعی باشد توقف دارد بر اثبات مؤدی واقع و این دور باطل است.

قوله فان الملازمه انما تدعی الخ ملازمه در وقتی ادعای آن صحیح است که تنزیل بین قطع موضوعی تعبدی

لا قطع بالموضوع التنزیلی کی یدعی الملازمه بین تنزیل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزله الواقع کما لا یخفی فتأمل جیدا فانه لا یخلو عن دقه(تکون بین تنزیل القطع به منزله القطع بالموضوعی الحقیقی و تنزیل المؤدی منزله الواقع کما لا یخفی فتأمل جیدا فانه لا یخلو عن دقه-نسخه)

و قطع موضوعی حقیقی واقع بشود و بدون تحقق قطع موضوعی تعبدی بدلیل اماره قطع بموضوع تنزیلی نداریم تا ادعای شود ملازمه بین قطع آن به منزله قطع موضوعی است و تنزیل مؤدی به منزله واقع است کما لا یخفی فتأمل جیدا

مخفی نماند عبارات کفایه با اینکه بنا بر اقتصار می باشد در این مورد قریب یک ورق را اشغال با تقیید و اضطراب متن نموده و حال آنکه این مطلب چندان مهمی نبوده است

و حاصلش آنکه قطع موضوعی در وقتی ثابت است که دو جزء موضوع ثابت باشد یکی مؤدای واقع و دیگری قطع به مؤدای قطع تعبدی و اگر خواسته باشیم بعد از تنزیل مؤدای قطع تعبدی را اثبات کنیم این دور است چون قطع تعبدی بعد از اثبات مؤدای واقع ثابت می شود و در عوض آن نیست

از این جهت دور لازم می آید کما آنکه قبلا بیان شد و اشکال دور مخصوص بقطع نیست بلکه شک و ظن و جهل غفلت و التفات و جمیع عناوین متأخره از حکم هرکدام از آنها را اگر شرط حکم یا موضوع حکم قرار داده شود این اشکال وارد است نظیر قصد امر که اخذ شود در متعلق خودش کما آنکه در باب تعبدی و توصلی گذشت و در آنجا بیان نمودیم وجوهی را که قصد امر در متعلق خودش ممکن است گرفته شود فراجع.

مخفی نماند اشکالاتی که بر مصنف شده است از بعضی اعلام من جمله از آن اشکالات آنست که تنزیل مؤدای ظن منزله واقع لازمه آن حکومت واقعیه است در احکام واقعیه و این معنی مستلزم تصویب است چون احکام واقعیه توسعه در آنها داده شده است که یک قسم از آنها بقطع وجدانی ثابت می شود و قسم دیگر

ثم لا یذهب علیک ان هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما اذا کان القطع مأخوذا علی نحو الکشف.

الامر الرابع لا یکاد یمکن ان یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا الحکم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثلین و لا ضده للزوم اجتماع الضدین.

بقطع تعبدی و در این حال انکشاف خلاف ندارد و مباحث اجزاء که امر دال بر اجزاء می باشد یا نه مجالی بر آنها نیست کما آنکه گذشت.

ممکن است از این اشکال جواب داده شود بآن جوابی که در وجوب معرفت احکام بیان نمودیم که وجوب معرفت احکام وجوب طریقی است نه وجوب نفسی یا وجوب غیری یا ارشادی باشد و در آنجا بیان نمودیم وجوب عمل به امارات و احتیاط وجوب طریقی است که اگر بواقع رسید واقع منجز است و اگر بواقع نرسید عذر است برای مکلف فراجع در مقدمه واجب

قوله ثم لا یذهب علیک الخ مصنف می فرماید آن وجهی که در حاشیه مکاسب بیان نمودیم برای قطع طریقی و قطع موضوعی اگر تمام باشد تمام اقسام قطع را می گیرد چه قطع موضوعی و چه طریقی و چه تمام موضوع و چه جزء موضوع چه علی نحو کاشفیت یا علی نحو صفتیت.

مخفی نماند قبلا ما بیان نمودیم که اگر تنزیل در نفس قطع باشد و قطع تعبدی را مثل قطع وجدانی قرار دادیم تمام اقسام قطع در امارات و طرق و استصحاب جاری است مگر آنکه تمام اقسام جاری شدن آنها در استصحاب محل تأمل است کما لا یخفی

امر چهارم:مواردی که ممکن است قطع در متعلق خودش گرفته شود

اشاره

قوله الامر الرابع الخ در آنست که قطع و ظن که در موضوع واقع می شوند مصنف می فرماید ممکن

نعم یصح اخذ القطع بمرتبه من الحکم فی مرتبه اخری منه او مثله او ضده.

نیست قطع بحکم در موضوع خودش گرفته شود چون این قسم لازم می آید دور مثلا صحیح نیست مولی بفرماید اگر قطع بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو صلاه جمعه چون قطع عرض است و توقف دارد اولا بر وجوب صلاه که متعلق قطع است و اگر وجوب صلاه توقف داشته باشد بر قطع همچنانی که گذشت این دور باطل است و همچنین صحیح نیست گرفته شود قطع بحکمی در موضوع مثل همان حکم مثلا صحیح نیست مولی بفرماید اگر قطع بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو صلاه جمعه در این مورد لازم می آید اجتماع مثلین در صلاه جمعه که دو واجب برآن جمع بشود وجوب قبل از تعلق قطع و وجوب بعد از تعلق قطع و این هم صحیح نیست

مخفی نماند قبلا گذشت اجتماع مثلین در احکام تکلیفیه اگر دو حکم از یک سنخ باشند نظیر دو وجوب و استحباب یا دو حرام و یا یک حرام و کراهت در این موارد محذوری نیست و آن حکم مؤکد می شود نظیر صلاه ظاهر که وجوب نذر بآن متعلق شود کما لا یخفی

و همچنین صحیح نیست قطع گرفته بشود بحکمی در موضوع ضد آن مثلا صحیح نیست مولی بفرماید اگر قطع بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی حرام است بر تو آن نماز جمعه چون در این مورد اجتماع ضدین است وجوب صلاه جمعه و حرمت آن.

قوله نعم یصح اخذ القطع الخ بله صحیح است قطع گرفته شود به یک مرتبه دو مرتبه ای دیگر از حکم نظیر آنکه مولی بفرماید اگر قطع بوجوب انشائی نماز جمعه پیدا کردی واجب است بر تو نماز جمعه یا مثل آن نظیر آنکه بفرماید اگر قطع بوجوب انشائی پیدا کردی

و اما الظن بالحکم فهو و ان کان کالقطع فی عدم جواز اخذه فی موضوع نفس ذاک الحکم المظنون الا انه لما کان معه مرتبه الحکم الظاهری محفوظه کان جعل حکم آخر فی مورده.

واجب است بر تو فعلا نماز جمعه فرق بین اول و دوم آنست که اگر مصلحت نماز جمعه همان مصلحت واقعی است اخذ قطع در موضوع خودش می باشد و اگر غیر آن مصلحت است مثل آن می باشد یا ضد آن نظیر آنکه بفرماید اگر قطع بوجوب انشائی نماز جمعه پیدا کردی حرام است نماز جمعه بر تو در این موارد مانعی ندارد چون مراتب حکم مختلف است حکم اقتضائی حکم انشائی و حکم فعلی و حکم تنجیزی که هرکدام موضوع برای حکم دیگری باشند مانعی ندارند

مخفی نماند مراتب اربعه حکم را که مصنف بیان فرموده است در کفایه این مراتب صحیح نیست فقط حکم دو مرتبه دارد مرتبه جعل و انشاء بداعی بعث و مرتبه دوم فعلیت آنکه به فعلیت موضوع آن می باشد و بنابراین اخذ قطع را در مرتبه انشاء که موضوع برای فعلیت باشد بنحو قضیه حقیقیه ممکن نیست و اگر ما فرض کردیم که قطع دخیل در فعلیت حکم خودش می باشد اشکال دور وارد است کما لا یخفی

گرفتن ظن در حکم یا در موضوع شرعی مثل قطع سی و دو قسم است

قوله و اما الظن بالحکم و هو الخ:

مخفی نماند همان اقسامی که برای قطع ثابت بود برای ظن هم ثابت است چون متعلق ظن یا حکم شرعی است یا موضوع شرعی و هریک از آنها یا ظن در خود آن گرفته شده یا در مثل آن یا ضد آن یا خلاف آن و تمام اقسام سی و دو قسم صحیح و غیر صحیح که در قطع گفته شده در ظن می آید مثل آنکه بگوئی هذا مظنون الخمریه او وجوبه که متعلق ظن در اول موضوع است و دوم حکم است و ممکن است ظن طریقی باشد یا موضوعی موضوعی هم یا تمام موضوع یا جزء موضوع.

ص:73

مثل الحکم المظنون او ضده بمکان من الامکان.

در این حال یا علی نحو صفت خاصه گرفته شده است یا علی نحو طریقیت و کاشفیت آن چهار قسمی که برای قطع موضوعی بیان نمودیم و اشکالی که در قطع موضوعی علی نحو کاشفیت و طریقیت در تمام موضوع در قطع نمودیم در ظن تمام موضوع علی نحو طریقیت وارد است ولی آن مواردی که در قطع موضوعی صحیح نبود بعض موارد آنها در ظن موضوعی صحیح است چون مرتبهٔ حکم ظاهری در ظن محفوظ است و قطع بخلاف واقع مکلف پیدا نمی کند

اما آن مواردی که صحیح نیست مثل آنکه ظن را بوجوب صلاه جمعه قید یا جزء وجوب صلاه جمعه شود مثل آنکه مولا بفرماید اگر ظن بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو صلاه جمعه چون ظن در این مورد متعلق آن وجوب است که قبلا باید باشد و فرض آنست که وجوب صلاه شرط آن ظن به صلات است این همان دوری است که در قطع موضوعی بیان نمودیم جزء یا قید خود حکم می شود

قوله مثل الحکم المظنون او ضده بمکان من الامکان الخ اما مثل حکم مظنون در متعلق ظن گرفته شود مثل آنکه مولی بفرماید اگر گمان بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو نماز جمعه که در این مورد مثل حکم ثابت شده است.البته قبلا گذشت که در این موارد تأکید دو وجوب است به یک وجوب نظیر صلاه ظهر که واجب دیگری برآن وارد شود از جهت نذر یا غیره اما ضد آن حکم مثل آنکه مولی بفرماید اگر گمان کردی بوجوب صلاه جمعه حرام است بر تو صلاه جمعه در این دو مورد را مصنف می فرماید ممکن و صحیح است و لازم نمی آید اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین بجهت آنکه دو مرتبه است مرتبهٔ واقع که ظن بآن تعلق گرفته است و متعلق ظن است و مرتبه ظاهر که حکم ظاهری است و اجتماع ضدین یا مثلین در جائی است که در یک مرتبه واقع

ان قلت ان کان الحکم المتعلق به الظن فعلیا ایضا بان یکون الظن متعلقا بالحکم الفعلی لا یمکن اخذه فی موضوع حکم فعلی آخر مثله او ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدین او المثلین و انما یصح اخذه فی موضوع حکم آخر کما فی القطع طابق النعل بالنعل.

بشوند نه آنجائی که دو مرتبه دارند حکم واقعی و حکم ظاهری مخفی نماند در ضد حکم مظنون یا مثل آن بنا بر قول مصنف اگر ظن معتبر باشد صحیح نیست

بله کلام مصنف در ظن غیر معتبر است و ممکن است مثلین یا ضدین که دو مرتبه دارند جمع شوند اما در جائی که ظن معتبر باشد چون فرض آنست که ظن معتبر از طریق یا اماره گرفته شده است و لوازم عقلیه آنها حجت است در این حال ممکن نیست دو حکم ضدین در یک موارد جمع شوند و لو بدو مرتبه باشد بگوئید مرتبهٔ ظاهر و مرتبهٔ واقع.

و حق آنست که در ظن غیر معتبر ایضا ممکن نیست جمع شوند و صحیح نیست بگوید مولی اگر ظن غیر معتبر پیدا کردی به حرمت مایعی واجب است شرب آن چون جمع بین ضدین است و قیاس آن را بحکم ظاهری و واقعی جواب آن خواهد آمد و ایضا قیاس مورد را باجتماع امر و نهی بنا بر قول جواز که صحیح است امر و نهی در یک مورد جمع بشوند بدو عنوان نظیر صلاه و غصب این قیاس باطل است بجهت آنکه در باب اجتماع امر و نهی گذشت که کسانی که قائل به جوازند عنوان صلاه و غصب را بعنوان تقییدی قرار می دهند نه جهت تعلیلی که اگر جهت تعلیلی شد مثل عنوان ظنی که در ما نحن فیه است ممکن نیست جمع بشوند.

مواردی که ممکن است ظن گرفته شود در متعلق خود

قوله ان قلت ان کان الحکم المتعلق به الخ اگر اشکال شود که ظنی که متعلق بحکم است آن حکم حکم فعلی واقعی است ممکن نیست آن ظن را گرفته شود در موضوع حکم فعلی دیگر مثل آن حکم گرفته

قلت یمکن ان یکون الحکم فعلیا بمعنی انه لو تعلق به القطع علی ما هو علیه من الحال لتنجز و استحق علی مخالفته العقوبه و مع ذلک لا یجب علی الحاکم دفع عذر المکلف برفع جهله لو امکن او بجعل لزوم الاحتیاط علیه فیما امکن بل یجوز جعل اصل او اماره مؤدیه الیه تاره و الی ضده اخری

بشود یا ضد آن بجهت آنکه لازمه آن اجتماع ضدین یا مثلین است و اجتماع ضدین یا مثلین همچنانی که قطع به آنها ممکن نیست ظن به آنها هم ممکن نیست بلکه احتمال اجتماع ضدین یا مثلین هم ممکن نیست بله صحیح است گرفتن ظن را در موضوع حکم دیگری کما آنکه گذشت مثلا مولی بفرماید اذا ظننت بوجوب الجمعه فعلا وجب علیک التصدق او حرم علیک طابق النعل بالنعل.

قوله قلت الخ جواب آنکه برای حکم فعل دو مرتبه است مرتبهٔ اول فعلی غیر تام و مرتبه دوم فعلی تام اما فعلی غیر تام ممکن است گرفته بشود در موضوع مثلش یا ضدش و معنای فعلی غیر تام آنست که اگر مکلف عالم به آن شد منجز می شود و ثواب و عقاب برآن می باشد و حاصل آنکه مصلحت فعل بعضی موارد قوی است به نحوی که مولی رفع تمام موانع آن را می نماید و اگر مکلف علم بآن پیدا نکرد احتیاط را برآن واجب می کند برای حفظ وقع و آنکه واقع از بین نرود مثل شبهات بدویه در دماء و فروج که در این مورد شارع مقدس احتیاط را واجب نموده است برای حفظ واقع و این قسم را فعلی تام می نامند

قسم دوم آنست که فعل مصلحتی دارد ولی آن مصلحت سبب نشده است که شارع مقدس احتیاط را واجب کند بر مکلف در جائی که علم بواقع نداشته باشد بلکه مصلحت تسهیل سبب شده است که شارع مقدس اصل یا اماره و طرقی را در مقابل واقع جعل کند و آنها را حجت شرعیه برای مکلف قرار داده است این

و لا یکاد یمکن مع القطع به جعل حکم آخر مثله او ضده کما لا یخفی فافهم.

ان قلت کیف یمکن ذلک و هل هو الا انه یکون مستلزما لاجتماع حجج شرعیه در طول حکم واقعی می باشد نه در عرض حکم واقعی.

از این جهت اگر بواقع رسیدند حکم واقعی منجز و ثابت است برای مکلف و اگر بواقع نرسیدند عذر است برای مکلف از اینجا معلوم می شود جمع بین حکم ظاهری و واقعی و آنکه در حقیقت یک حکم واقعی است که اگر ثابت شد به ادله شرعیه مذکوره آن حکم واقعی منجز می شود و اگر خلاف آن ثابت شد حکمی نبوده است بلکه عذر است برای مکلف مثل قطع و تفصیل آن در جمع بین حکم ظاهری و واقعی خواهد آمد ان شاءالله تعالی و در باب اجزاء ایضا یک اشاره ای به آن شد و این معنی است که مصنف می فرماید لازم نیست برای حکم و شارع مقدس که رفع جهل مکلف را بنماید یا لازم کند برآن احتیاط در جائی که هرکدام ممکن باشد بلکه قرار داده است برای مکلف اصل یا اماره ای که هرکدام از آنها حجت شرعیه اند که بعض موارد بواقع می رسند و بعض موارد ضد واقع.

قوله و لا یکاد یمکن مع القطع به الخ این معنائی که برای اصول و امارات بیان نمودیم که ممکن است گرفته بشوند این ها در حکمی که مثل آنها باشد یا ضد آنها در قطع ممکن نیست چون درحالی که قاطع قطع دارد بواقع ممکن نیست جعل حکم ظاهری برای آن در مثل حکم مقطوع یا ضد مقطوع چون اجتماع متناقضین است یا در واقع یا در نظر قاطع اگر قطع آن جهل مرکب باشد کما آنکه گذشت فافهم.

قوله ان قلت کیف یمکن ذلک الخ اگر اشکال شود بر آنچه را که ذکر شد که قرار دادن اماره یا اصل در مورد

المثلین او الضدین.

قلت لا بأس باجتماع الحکم الواقعی الفعلی بذاک المعنی ای لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حکم آخر فعلی فی مورده بمقتضی الاصل او الاماره او دلیل اخذ فی موضوعه الظن بالحکم بالخصوص به علی ما سیأتی من التحقیق فی التوفیق بین الحکم الظاهری و الواقعی.

حکم فعلی این قسم جعل حکم نیست مگر آنکه مستلزم است اجتماع مثلین یا ضدین را مثل قطع که گذشت.

جواب آنکه مانعی ندارد اجتماع حکم واقعی فعلی با حکم فعلی آخر البته حکم واقعی فعلی باین معنا که اگر قطع پیدا بکند مکلف آن حکم فعلی واقعی منجز می شود ولی واجب نیست برای مولی که رفع موانع از عبد کند کما آنکه گذشت.

پس مانعی ندارد به مقتضای اصل یا اماره یا دلیل گرفته بشود ظن در موضوع مثل خودش یا ضد آن بنا بر آنچه که می آید از تحقیق توفیق جمع بین حکم ظاهری و واقعی ان شاءالله تعالی و مختصرا آن را ما قبلا بیان نمودیم در همین بحث.

مخفی نماند احکام ظن موضوعی چه تمام موضوع باشد چه جزء موضوع چه علی نحو صفت خاصه باشد و چه نحو کشف.

چهار قسمی که بیان نمودیم این ها برای تشریح ذهن است و ظن موضوعی بنا بر قول بعض اعلام اصلا در احکام شرعیه نداریم و آنچه را که ذکر شده است که گمان کرده اند ظن موضوعی است تمام آنها ظن طریقی است نظیر ظن معتبری که در سفر ضرر دارد که این موارد لازم است صلاه تمام باشد و همچنین ظن به ضرری که در روزه هست که آنجا لازم است افطار و همچنین ظن در عدد رکعات یا ظن به عدالت شخصی علی قول یا ظن بدخول وقت در جائی که در آسمان علتی باشد

الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما و التسليم له اعتقادا و انقيادا كما هو اللازم فى الاصول الدينيه و الامور الاعتقاديه بحيث كان له امتثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الاخرى بحسب العمل بالاركان فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاما و لو مع الموافقه عملا او لا يقتضى فلا يستحق العقوبه عليه بل انما يستحقها على المخالفه العمليه.

يا ظن بقبله در جائى كه متعذر باشد مكلف از علم بقبله و امثال اين ها تمام آنها ظنون طريقه محضه است و هيچ كدام از آنها موضوعى نيست.

امر پنجم: امتثال مأمور به آيا لازم دارد امتثال قلبى را يا نه

اشاره

قوله الامر الخامس هل تنجز التكليف الخ:

در اين امر پنجم بيان مى شود هركجائى كه تكليف منجز شد و ثابت شد بقطع تفصيلى يا اجمالى و همچنين اگر ثابت شد بطرق يا اماره اى همچنانى كه لازم است موافقت آن تكليف عمدا و لازم است امتثال آن خارجا آيا موافقت آن تكليف التزاما هم واجب است و تسليم آن تكليف شود مكلف اعتقادا و انقيادا كه در هر تكليفى دو واجب باشد.

يكى عمل خارجى و ديگرى عمل اعتقادى و جوانحى كما آنكه تسليم و اعتقاد در اصول دين لازم است و در امور اعتقاديه آنها موافقت اعتقاديه و تسليم لازم است و در واجبات اگر موافقت اعتقاديه ايضا لازم باشد لازم است براى تكليف دو امتثال و دو اطاعت در هر واجبى يكى بحسب قلب و جنان و ديگرى بحسب عمل باركان پس در اين حال مستحق است مكلف عقوبت را بر عدم موافقت او التزاما و لو عمل خارجى را آورده است كه اگر ترک هر دو نمود لازم است دو عقاب برآن يا اقتضا ندارد و فقط مخالفت عملى مستحق عقاب است مكلف و موافقت قلبى در هر واجبى لازم نيست.

الحق هو الثانی لشهاده الوجدان الحاکم فی باب الاطاعه و العصیان بذلک و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لامر سیده الا المثوبه دون العقوبه و لو لم یکن مسلما(متسلما-خ ل)و ملتزما به و معتقدا و منقادا له

و ان کان ذلک لوجب(یوجب-خ ل)تنقیصه و انحطاط درجته لدی

قوله الحق هو الثانی الخ حق آنست که آنچه که واجب است برای مکلف اطاعت عمل خارجی است و اما التزام بواجبات و اعتقاد به آنها و تسلیم برای آنها این ها از شئون اصول دین است و تصدیق نبی اکرم و ائمه اطهار علیهم صلوات اللّه لازم است برای هر مکلفی و این معنا نه خصوص واجبات یا محرمات باشد بلکه در تمام احکام شرعیهٔ خمسه تکلیفیه یا غیر تکلیفیه لازم است بلکه در اخبارات نبی و ائمه علیهم السّلام لازم است تصدیق و التزام به آنها و این معنا در اصول دین است ربط بفروع دین ندارد و آیات و اخباری که بعض اعلام در این مورد ذکر نموده اند راجع باصول دین است و هر مکلفی لازم است بر او تصدیق نبی و ائمه علیهم السّلام بنماید در تمام آنچه که از آنها صادره شده است کما لا یخفی

و اما در فروع دین وجدان حاکم است در بابت اطاعت و عصیان هر واجبی یک اطاعت دارد یا یک عصیان و عقل حاکم است که عبدی که امتثال امر مولی می نماید برای او یک ثواب است بدون عقاب و لو این عبد تسلیم و ملتزم بآن واجب نداشته باشد و حاصل آنکه در باب اطاعت و عصیان آنچه که حاکم است حکم عقل و وجدان است بر یک اطاعت یا یک عصیان در هر واجبی یا در هر محرمی نه آنکه دو اطاعت یا دو عصیان باشد چون حاکم در باب اطاعت و عصیان حکم عقل است و اگر تعبدی در این باب وارد شود ارشاد و تأکید است کما آنکه مفصلا گذشت

قوله و ان کان ذلک یوجب الخ اگرچه ملتزم نبودن مکلف اعتقادا و لو عمل خارجی را می آورد از این جهت

سیده لعدم اتصافه بما یلیق ان یتصف العبد به من الاعتقاد باحکام مولاه و الانقیاد لها و هذا غیر استحقاق العقوبه علی مخالفته لامره او نهیه التزاما مع موافقته عملا کما لا یخفی

ثم لا یذهب علیک انه علی تقدیر لزوم الموافقه الالتزامیه لو کان المکلف متمکنا منها تجب و لو فیما لا یجب علیه الموافقه القطعیه عملا و لا یحرم موجب تنقیص عبد می شود و انحطاط درجۀ او است نزد مولی که مطلع بر قلب او باشد چون متصف شده است عبد بصفتی که آن صفت سزاوار بندگی نیست بلکه عبد باید اعتقاد باحکام مولی داشته باشد و انقیاد بر آنها داشته باشد و این معنی غیر استحقاق عقوبت است بر مخالفت امر مولی یا مخالفت نهی مولی التزاما و لو موافقت عملی و خارجی نموده است فقط التزام به آنها نداشته است کما لا یخفی

حاصل آنکه مدرک برای موافقت التزامیه و اعتقادیه ما نداریم مگر عقل که در بابت اطاعت و عصیان حاکم است و قبلا گذشت که عقل حاکم است در اطاعت عمل خارجی نه در التزام آن و اگر مدرک آنها قصد وجه باشد به این معنی که هر واجبی را اضافه بر عمل خارجی لازم است قصد وجوب آن را بنمایند اگر این معنی باشد مختص است بواجبات تعبدیه و در واجبات توصلیه نمی آید علاوه بر اینکه در واجبات تعبدیه هم مدرک برآن نداریم کما آنکه گذشت در باب تعبدی و توصلی و اگر مدرک آن نفس صیغۀ امر باشد قبلا گذشت که امر دال است بر وجوب عمل خارجی یا عقلا و یا لفظا و امر دال بر وجوب التزام نمی باشد کما لا یخفی

قوله ثم لا یذهب علیک انه الخ مصنف می فرماید برفرض اگر لازم باشد موافقت التزامیه وجوب آن در جائی است که مکلف متمکن باشد از امتثال آن و در جائی که متمکن نباشد در آنجا واجب

المخالفه القطعیه علیه کذلک ایضا لامتناعهما کما اذا علم اجمالا بوجوب شیء او حرمته للتمکن من الالتزام بما هو الثابت واقعا و الانقیاد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت و ان لم یعلم انه الوجوب او الحرمه و ان ابیت الا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما کانت موافقته القطعیه الالتزامیه حینئذ ممکنه و لما وجب علیه الالتزام بواحد قطعا فان محذور الالتزام بضد التکلیف عقلا لیس باقل من محذور عدم الالتزام به بداهه مع ضروره ان التکلیف لو قیل باقتضائه للالتزام لم یکد یقتضی الا الالتزام بنفسه عینا لا الالتزام به او بضده تخییرا

نیست تفصیلا و لو اجمالا ممکن باشد امتثال آن نظیر مواردی که مخالفت قطعیه و یا موافقت قطعیه برای مکلف ممکن نباشد مثل مواردی که یقین دارد شیء واجب است یا حرام که در خارج قهرا یکی از آنها از مکلف صادر می شود ولی در این حال قطع به مخالفت قطعیه یا موافقت قطعیه ندارد و در این طور موارد آنچه که واقع هست ممکن است التزام بآن پیدا کند اجمالا چه واقعا حرام باشد و چه واجب و لو بخصوص آنها را نمی داند.

اگر کسی قائل شود که در مورد مذکور علم اجمالی بوجوب یا حرام داریم لازم است التزام یکی از آنها بخصوصه و عنوانه و علم تفصیلی می خواهد که اگر غیر از این باشد صحیح نیست این ممکن نیست بلکه آنچه را که ممکن است التزام به یکی از آنها واقعا می باشد و محذور التزام بضد تکلیف عقلا کمتر از عدم التزام نیست یعنی اگر بخصوص واجب را ملتزم شود مکلف ممکن است ضد آن باشد یعنی حرام باشد و بالعکس بجهت آنکه بدیهی است تکلیف به التزام و اعتقاد اگر ما قائل بوجوب آن شدیم اقتضا نمی کند مگر نفس آن را ملتزم شویم عینا یعنی اگر واجب است التزام بوجوب آن واجب و اگر حرام است همچنین نه التزام بضد آنها

و من هنا قد انقدح انه لا یکون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحکمیه او الموضوعیه فی اطراف العلم لو کانت جاریه مع قطع النظر عنه.

تعینا یا تخیرا کما آنکه گذشت

قوله و من هنا قد انقدح الخ مخفی نماند از آثار التزام بهر تکلیفی اعتقادا بیان نمودند که اگر ما قائل بوجوب شدیم اصول حکمیه یا اصول موضوعیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود و لو مخالفت عملیه واقع نشود چون مخالفت التزامیه در آنها می باشد از این جهت واجب بودن التزام اعتقادی مانع است از جریان اصول مثلا در مواردی که ممکن نیست مخالفت قطعیه یا موافقت قطعیه کما آنکه گذشت در این موارد اصول عملیه جریان آنها مخالفت التزامی دارد و لو مخالفت عملی ندارد

و همچنین در اطراف علم اجمالی که لازم بوده است اجتناب از آن مثل آنکه دو ظرف قبلا یقینا نجس بود و یکی از آنها بعدا طاهر شود در این مورد استصحاب نجاست سابق مخالف اعتقاد بظاهر بودن یکی از آنها می باشد و لو مخالفت عملی واقع نشود.

مصنف می فرماید واجب بودن التزام اعتقادی مانع نمی شود از جریان اصول حکمیه یا موضوعیه اصول حکمیه مثل اصاله البراءه و موضوعیه مثل اصاله الاباحه در اطراف علم اجمالی چون اگر واجب باشد در تکلیف تفصیلی است نه در تکلیف اجمالی اگر جاری بشود اصول چون محل بحث است که اطراف علم اجمالی آیا اصول جاری می شوند و بتعارض ساقط می شوند یا آنکه اصلا اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی شوند

و حاصل آنکه چون حکم واقعی فعلی نیست در ما ذکر و آنچه که فعلی می باشد

کما لا یدفع هنا محذور عدم الالتزام به

بل الالتزام بخلافه

لو قیل بالمحذور فیه حینئذ ایضا الا علی وجه دائر لان جریانها موقوف علی عدم محذور فی عدم الالتزام اللازم من جریانها و هو موقوف علی جریانها بحسب الفرض

حکم ظاهری است به واسطه اصول پس اگر التزام واجب باشد در حکم ظاهری است نه در حکم واقعی علاوه بر آنکه التزام به یکی از واقع حکمین منافات با حکم ظاهری ندارد کما آنکه گذشت

قوله کما لا یدفع هنا الخ این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری که فرموده اصول موضوعیه جاریه در اطراف علم اجمالی موضوع حکم برداشته می شود تعبدا و بعد از آنکه موضوع برداشته شد حکمی نیست که واجب باشد التزام بآن مثلا اگر زوج شک کند که آیا نذر کرده و طی زوجه خود را یا نذر ترک و طی نموده امر دائر است بین وجوب وطی و حرمت او در این مورد اصاله الاباحه می رساند که زوجه مورد وجوب و حرام نیست بعد از آنکه موضوع حرمت و وجوب برداشته شد یعنی شرعا نذری نبوده وجوب التزام بآن بطریق اولی برداشته می شود

قوله بل الالتزام الخ یعنی لازمه جریان اصول التزام بخلاف حکم واقعی است به این معنی و طی که یا واجب یا حرام است واقعا التزام به اباحه آن شویم

قوله لو قیل بالمحذور فیه الخ اگر گفته شود که محذوری و مانعی در جریان اصول در اطراف علم اجمالی

اللهم الا ان یقال ان استقلال العقل بالمحذور فیه انما یکون فیما اذا لم یکن هناک ترخیص فی الاقدام و الاقتحام فی الاطراف و معه لا محذور فیه

بل و لا فی الالتزام بحکم آخر

الا ان الشأن حینئذ فی جواز جریان الاصول فی اطراف العلم الاجمالی مع عدم ترتب اثر عملی علیها مع انها احکام عملیه کسائر الاحکام الفرعیه می باشد و آن مانع مانعیتش بر وجه دور باطل است بجهت آنکه جاری شدن اصول در اطراف علم اجمالی موقوفست که مانع و محذوری در آن نباشد و آن مانع و محذور عبارت است از واجب بودن التزام اعتقادی و برداشتن محذور و مانع موقوفست بر جریان اصول و این دور واضح است حسب فرض

قوله اللهم الا ان یقال الخ یعنی دور مذکور برداشته می شود به اینکه عقل حکم می کند بوجوب التزام اعتقادی در موردی که ترخیص و اباحه از طرف شارع مقدس نرسیده باشد و بعد از آنی که ترخیص داده شد و اصول در اطراف علم اجمالی جاری می شود با این ترخیص شارع محذوری نیست و حکم عقل برداشته می شود چون حکم عقل در اینجا تعلیقی می باشد نه تنجیزی کما آنکه در تمام موارد حکم عقل در امتثال حکم آن تعلیقی است

قوله بل و لا فی الالتزام الخ یعنی در جریان اصول التزام بحکم ظاهری می باشد که آن مخالف حکم واقعی می باشد پس محذوری در آن نیست.

قوله الا ان الشأن الخ کلام در آنست که اصول عملیه با قطع نظر از جهات دیگر آیا در اطراف علم

مضافا الی عدم شمول ادلتها لاطرافه للزوم التناقض فی مدلولها علی تقدیر شمولها کما ادعاه شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه و ان کان محل تأمل و نظر فتدبر جیدا

اجمالی جاری می شوند یا نه وجوهی که گفته شده است برای عدم جریان آنها.

وجوهی که گفته شد در عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی

اول:آنکه مصنف بیان می کند در جریان آنها اثر عملی ندارد با اینکه این اصول احکام عملیه اند مثل ما نحن فیه بی فایده است مثلا حرمت یا وجوب و طی در ما تقدم اگر اصول جاری نشود مکلف باز تخییر بین فعل و ترک می باشد قهرا پس اصل اثر عملی ندارد.

دوم از وجوه مصنف بیان می کند که اطراف علم اجمالی اگر اصول جاری شود لازمهٔ آن تناقض است.

مثلا روایتی که در باب استصحاب وارد شده است لا تنقض الیقین بالشک و بعضی روایات ذیل آن بل انقضه بیقین آخر و کذا کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر در ظرفین که یکی از آنها نجس است جریان اصاله الطهاره درصدد آن مناقض است با ذیل آن چون علم اجمالی دارید نجاست یکی از آنها پس طهاره هر دو با نجاست یکی از آنها مناقض است اگرچه این جهت را مرحوم شیخ العلامه اعلی اللّه مقامه بیان فرموده ولی این وجه محل تأمل است.

وجه تأمل آنکه چون علم اجمالی علت تامه نیست برای تنجیز تکلیف بلکه فقط مقتضی است و لذا در شبهات غیر محصوره علم اجمالی منجز نیست تکلیف و برائت جاری می شود کما آنکه بحث آنها خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

وجه دیگر گفته اند علم اجمالی علت تامه است برای تنجیز تکلیف مثل علم تفصیلی پس ممکن نیست ترخیص در اطراف آن برای وقوع مناقضه و لو احتمالی باشد وجه دیگری گفته اند جریان اصول در اطراف علم اجمالی تمسک بعام در شبهۀ مصداقیه است و مفصل آنها خواهد آمد ان شاءالله تعالی فتدبر جیدا.

ص:86

الامر السادس لا تفاوت فی نظر العقل اصلا فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلاء بین ان یکون حاصلا بنحو متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه او غیر متعارف لا ینبغی حصوله منه کما هو الحال غالبا فی القطاع

امر ششم:در قطع قطاع و اقسام آن و مدرک حجیت آن می باشد

اشاره

قوله الامر السادس الخ در این امر سادس دو جهت بحث می شود.

اول آنکه قطع مطلقا حجیت دارد و لو قطع قطاع باشد و کسانی که زیاد قطع پیدا می کنند یا نه.

دوم آنکه قطعی که حاصل می شود از مقدمات غیر کتاب و سنت مثل مقدمات عقلیه آیا حجیت آنها فرق دارد یا نه که در این مطلب نسبت به اخباریین داده شده است کما آنکه می آید اگرچه دو جهت که ذکر نموده اند در این موارد برگشت به یک جهت می شود و آن اینکه قطع حجیت آن مطلقا است چه سبب عادی باشد یا غیر عادی و چه سبب آن عقلی باشد یا چه غیر عقلی.

مصنف می فرماید تفاوتی در نظر عقل نیست اصلا در جائی که قطع پیدا بشود که اکثر مردم از آن سبب قطع پیدا می کند یا سبب قطع متعارف بین مردم نباشد کما آنکه در قطع قطاع غالبا همین طور است و سبب آن متعارف بین مردم نیست مخفی نماند قطع قطاع دو قسم داریم:

یک قسم از آنها در جائی است که علم لدنی برای عالم باشد کما آنکه در پیغمبر اکرم و ائمۀ اطهار(ع)و بعض اولیاء همین قسم است و یا علم عالم علم لدنی نیست ولی اکتسابی است و به فراست و به فطانت آن علم درک می شود کما آنکه در طبیب اگر نظری بمریض کند علم برای او فورا حاصل می شود غالبا به واسطه آثار مریض از صفره و غیره و این جهت اکتسابی که اکثر مردم از آن غافلند در تمام فنون و صنایع نسبت به متخصص آن همین قسم است که اهل فن علمی برای او حاصل

ضروره ان العقل یری تنجز التکلیف بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله و صحه مؤاخذه قاطعه علی مخالفته و عدم صحه الاعتذار عنها بانه حصل کذلک و عدم صحه المؤاخذه مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج علیه بذلک و لو مع التفاته الی کیفیه حصوله

می شود که نسبت بباقی مردم اکثرا حاصل نمی شود این قسم از قطاع محل بحث ما نیست و اختلاف بین علماء نمی باشد.

قسم دوم از قطاع آنجائی است که سبب عادی نداشته باشد و به اندک چیزی قطع پیدا شود نظیر کثیر الظن و کثیر الشک و اصل این جهت منقول از کاشف الغطاء قدس سره می باشد بعد از آنی که حکم نموده است به اینکه کثیر الشک اعتبار بشک او نیست.

قال و کذا من خرج عن العاده فی قطعه او ظنه فیلغو اعتبارهما فی حقه انتهی اما کثیر الشک رجوع به روایت لا شک لکثیر الشک می شود و اعتناء به شکش نمی شود و اما کثیر الظن در جائی که در موضوع حکم گرفته شود مثل قوله علیه السّلام اذا شککت بین الثلاث و الاربع و لم یذهب وهمک الی شیء الخ بعید نیست کثیر الظن انصراف داشته باشد روایت از آن و شامل کثیر الظن نشود.

قوله ضروره ان العقل یری الخ مخفی نماند هر حکمی در اطلاق و تقیید آن حکم رجوع بحاکم آن حکم می شود اگر حاکم شارع مقدس است اطلاق و تقیید حکم بدست شارع مقدس است همچنین اگر حاکم عرف باشد اطلاق و تقیید حکم عرفی بدست او می باشد

همچنین اگر حاکم عقل باشد اطلاق و تقیید حکم بید عقل است و در ما نحن فیه چون حاکم به حجیت قطع عقل است عقل هیچ فرقی نمی گذارد بین حجیت قطع که از هر قسمی پیدا بشود و آن را عقل حجت می داند و تکلیف منجز می شود

نعم ربما یتفاوت الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا و المتبع فی عمومه و خصوصه دلاله دلیله فی کل مورد بهر قطعی که برای مکلف حاصل شود و لو از مواردی باشد که سزاوار نبوده است عرفا از آن موارد قطع حاصل بشود و صحیح است مؤاخذه مولی بر مکلفی که قطع او از موارد مذکوره پیدا شده است و از آن طرف صحیح نیست که عبد عذر بیاورد به اینکه قطع من از موارد غیر عادی پیدا شده بود و صحیح نیست احتجاج بر عبد که قطعی را که تو پیدا کردی از موارد غیر متعارف بوده و لو مکلف التفات داشته باشد که قطع او از موارد غیر متعارفه حاصل شده است.

و حاصل کلام آنکه منجز و تعذیر از آثار ذاتی قطع می باشد و هرکجا قطع پیدا شد آثار آنهم بتبع قطع پیدا می شود کما لا یخفی.

قوله نعم ربما یتفاوت الحال الخ بله بعضی موارد اگر قطع موضوعی باشد و در موضوع گرفته شده شرعا در این مورد ممکن است قطع قطاع خارج شود و دلیل شرعی شامل آن نشود و آنچه که متتبع است در عموم قطع یا خصوص آنکه آیا عام است شامل حال همه افراد قطع می شود یا خاص است تبعیت آن دلیل را باید نمود که دلالت آن عام است یا خاص.

مخفی نماند قطع موضوعی و لو در موضوع گرفته شده است شرعا ولی ممکن نیست انصراف از قطع قطاع شود و شامل آن نشود بلکه قطع قطاع هم مثل باقی موارد که حجیت آن ذاتی است ممکن نیست خارج شود و عمل آن جایز نباشد بجهت آنکه قاطع حصول قطعش را مناسب از موارد خودش می داند و آن اسبابی که سبب قطع آن شده است آنها را صحیح می داند علاوه بر آنکه قطع قطاع و لو قطع آن موضوعی باشد در هر فردی از افراد مشتبه است و ممکن

فربما یدل علی اختصاصه بقسم فی مورد و عدم اختصاصه به فی آخر علی اختلاف الادله و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحکام و الموضوعات و غیرها من الامارات

و بالجمله القطع فیما کان موضوعا عقلا لا یکاد یتفاوت من حیث القاطع و لا من حیث المورد و لا من حیث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا لما عرفت من انه لا تناله ید الجعل نفیا و لا اثباتا

نیست که معین شود که آیا این فرد از قطع از سبب عادی حاصل شده است یا غیر عادی کما لا یخفی.

و اما نظیر آنجائی که قطع موضوعی است جائی است که نذر کرده باشد که اگر یقین به زنده بودن فرزندش پیدا کرد صدقه ای بدهد در این مورد اگر خبری آورند که فرزند تو صحیح و سالم است عمل به نذر واجب نیست در جائی که از خبر مخبر قطع حاصل نشود.

قوله فربما یدل علی اختصاصه الخ قطع موضوعی بعض موارد اختصاص دارد دلیل آن در مورد خاصی نظیر قطع مجتهد که از کتاب و سنت باید گرفته شود نه از جفر و رمل و غیره و بعضی موارد اختصاص ندارد بلکه شامل عموم قطع می شود و استفادهٔ آن بر اختلاف ادله است و اختلاف مقامات که عموما دلالت دارد یا خصوصا بحسب مناسبات احکام و موضوعات و غیر آنها از امارات و قرائن خارجیه یا داخلیه.

قوله بالجمله القطع فیما کان موضوعا الخ و حاصل آنکه قطع طریقی که موضوع حکم عقل می باشد تفاوتی در حجیت آن نیست از جهت قاطع یا مورد قطع یا سبب قطع و غیر ذلک در هرکجائی پیدا

و ان نسب الی بعض الاخباریین انه لا اعتبار بما اذا کان بمقدمات عقلیه الا ان مراجعه کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبه بل تشهد بکذبها و انها انما تکون اما فی مقام منع الملازمه بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه کما ینادی به باعلی صوته ما حکی عن السید الصدر فی باب الملازمه فراجع.

شد و از هر شخصی حاصل شد حجیت آن ذاتی است و ممکن نیست نفی آن شرعا و نه اثبات آن کما آنکه مفصلا در قطع طریقی گذشت.

مدرک اخباریین که قطع از غیر کتاب و سنت حجت نیست

قوله و ان نسب الی بعض الاخباریین الخ نسبت داده اند ببعض اخباریین مثل امین استرآبادی و سید جزائری و صاحب حدائق قدس سرهم این ها قائلند که قطعی که حاصل می شود از مقدمات عقلیه اعتباری بر آنها نیست شرعا و حجیت شرعی ندارند سوای آنکه حکم عقلی مستقل باشد کما در باب ملازمۀ بین حسن شیء عقلا و وجوب آن شرعا و همچنین ملازمۀ قبح شیء عقلا و حرمت آن شیء شرعا یعنی اگر عقل درک کرد که شیء مصلحت دارد و مزاحمی ندارد و مصلحت تامه باشد در این موارد عقل حکم می کند که آن شیء وجوب شرعی دارد.

همچنین در جائی که عقل درک کند قبح شیء را و مفسدۀ تامۀ آن را بدون مزاحم در این موارد عقل حکم می کند که آن شیء شرعا حرامست و این قسم از موارد حکم عقل برگشت بکبری کلما حکم به العقل حکم به الشرع می نماید این مواردی که ذکر نمودیم حکم عقل مستقل است.

و اما موارد حکم عقل غیر مستقل و آن مواردی که حکم عقل بتبع حکم شرع است نظیر وجوب مقدمۀ واجب که بعد از حکم شرع مقدس که مثل وجوب حج مقدمۀ آن را عقل واجب می داند که سیر برای حج باشد و همچنین احکام دیگر

و اما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدمات العقلیه لانها لا تفید الا الظن کما هو صریح الشیخ المحدث الامین الاسترآبادی رحمه اللّٰه حیث قال فی جمله ما استدل به فی فوائده علی الانحصار مدرک ما لیس نظیر امر به شیء نهی از ضد آنکه مفصلا بحث آنها گذشت.

نظیر این موارد که حکم عقل مستقل نیست بلکه بتبع حکم شرع می باشد که اگر حکم شرعی نباشد حکم عقل هم نیست این ها قائلند که حکم شرعی در این دو قسم حکم عقلی و لو حکم شرعی قطعی باشد اعتباری ندارد چون قطع باین مقدمات وجوب شرعی ندارد بنا بر آنچه که نسبت به آنها داده اند الا آنکه مصنف می فرماید مراجعه بکلمات آنها مساعد این نسبت را ندارد بلکه کلمات آنها شهادت بکذب این مطالب می دهد و کلمات آنها راجع است یا در مقام منع ملازمه حکم عقل بوجوب شیء و حکم شرع بوجوب آن کما آنکه ینادی به باعلی صوته آنچه را که حکایت شده است از مرحوم سید صدر در باب ملازمه فراجع.

و ملخص تحقیق مرحوم سید صدر بنا بر آنچه که ذکر نموده اند بعضی اعلام آنست که جهاتی که درک می کند عقل علت تامه برای حکم شرعی نمی باشد بلکه غایت آنچه را که عقل درک می کند بعض جهات محسنه یا مقبحه است که ممکن است مقتضی حکم باشد و ممکن است جهات دیگر باشد که عقل درک آنها را نکرده باشد و آن جهات معارض باشند با آنچه را که عقل درک کرده کما آنکه این جهت در صدر اسلام در اکثر احکام شرعیه بوده بلکه فعلا موجود است تا ظهور حجت عجل اللّٰه تعالی فرجه الشریف پس عقل درک علت تامه حکم شرعی برای آن ممکن نیست و قاعدهٔ کلما حکم به العقل حکم به الشرع تمام نیست.

قوله و اما فی مقام عدم جواز الاعتماد الخ و یا کلمات علماء اخباریین رضوان اللّٰه تعالی علیهم در مقام آنست که اعتمادی

من ضروریات الدین فی السماع عن الصادقین.

الرابع ان کل مسلک غیر ذلک المسلک یعنی التمسک بکلامهم علیهم الصلاه و السلام انما یعتبر من حیث افادته الظن بحکم اللّه تعالی و قد اثبتنا سابقا انه لا اعتماد علی الظن المتعلق بنفس احکامه تعالی او بنفیها و قال فی جملتها ایضا بعد ذکر ما تفطن بزعمه من الدقیقه ما هذا لفظه:

و اذا عرفت ما مهدناه من الدقیقه الشریفه فنقول ان تمسکنا بکلامهم علیهم السّلام فقد عصمنا من الخطاء و ان تمسکنا بغیره لم نعصم عنه و من المعلوم ان العصمه من الخطاء امر مطلوب مرغوب فیه شرعا و عقلا الا تری ان الامامیه استندوا(استدلوا-خ)علی وجوب العصمه بانه لو لا العصمه للزم امره تعالی عباده بایقاع(باتباع-خ ل)الخطاء و ذلک الامر محال لانه قبیح.

بر مقدمات عقلیه نیست چون غایت امر از مقدمات عقلیه آنچه که افاده می شود ظن است و ظن حجیت شرعیه ندارد مطلقا مگر در موارد خاصه نه قطع کما آنکه این معنی صریح عبارت شیخ محدث امین استرآبادی رحمه اللّه علیه می باشد در جائی که فرموده است در فوائدی که استدلال نموده است در آن فوائدش به اینکه آنچه را که از ضروریات دین نباشد و غیر ضروری باشد مدرک آن از سماع صادقین است باید از آنها شنیده شود و راه دیگری ندارد لفظ ایشان آنست که:

قوله الرابع ان کل مسلک غیر ذلک الخ یعنی هر طریقی غیر طریق آل محمد علیهم السّلام باشد آن طریق معتبر نیست و حجیت شرعی ندارد از جهت آنکه افاده ظن می کند بحکم اللّه تعالی.

ما ثابت کردیم سابقا که اعتماد بر ظنی که بنفس احکام اللّه تعالی می باشد یا بنفسی احکام آن ظن معتبر نیست و حجیت شرعی ندارد و فقط آن ظنی که حجیت شرعی دارد آن ظنی است که از کلام ائمه علیهم السّلام پیدا شود و غیر از آن حجیت شرعی

و انت اذا تاملت فی هذا الدلیل علمت ان مقتضاه انه لا یجوز الاعتماد علی الدلیل الظنی فی احکامه تعالی انتهی موضع الحاجه من کلامه و ما مهده من الدقیقه هو الذی نقله شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه فی الرساله.

ندارد و ایضا فرموده در جمله کلمات دیگرش بعد از آنی که ذکر کرده است آنچه را که بگمان خودش متفطن و زیرکی او بوده است لفظ او آنست که زمانی که دانستی و شناختی آنچه را که ما بیان نمودیم از مقدمه دقیقهٔ شریفه.

پس می گوییم اگر تمسک نمودیم بکلام ائمه علیهم السّلام و دست به دامن آنها زدیم البته عصمت و محفوظ می باشیم از خطا و اگر تمسک کردیم بغیر کلام ائمه علیهم السّلام و احکام شرعیه را از غیر کلام ائمه گرفتیم محفوظ نمی باشیم از خطا بلکه احتمال خطا در کلام غیر ائمه می باشد.

و از مسلمات آنست که عصمت از خطاء امری است مطلوب و مرغوب فیه است بین عقلا شرعا و عقلا آیا نظر نمی کنید به اقوال امامیه که استدلال نموده اند بر وجوب عصمت امام علیه السّلام و بیان نمودند بدلیل و براهین که امام باید معصوم باشد که اگر امام معصوم نباشد لازم می آید امر فرموده باشد خدای تعالی بندگانش را باتباع خطا-و نعوذ باللّه امر نموده است بندگان به مواردی که احتمال خطا شرعیه در آن می باشد و این مطلب امری است محال چون قبیح است این امر صدور آن از ذات اقدس الهی تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا.

قوله و انت اذا تأملت الخ این مطالبی را که ذکر نمودیم از مرحوم محدث امین استرآبادی بعد از آنی که تأمل کنی در آنها می دانی که مقتضای آنچه که ذکر فرموده ایشان آنست که جایز نیست اعتماد و عمل کردن بر دلیل ظنی در احکام خدای تعالی انتهی موضع حاجه از کلام ایشان و آنچه را که مهیا نموده است از مقدمهٔ دقیقه عقلیه آن مقدمه را نقل نموده

است شیخنا العلاّمه اعلی اللّه مقامه در وسائل.

نقل مقدمات مرحوم محدث امینی در منطق و غیره

و آن مقدمه را بعضی اعلام نقل نموده اند آنست که علوم نظر به دو قسم است یک قسم از آنها منتهی می شود به ماده که آن ماده قریب بحس است و از همین قسم است علم هندسه و علم حساب و اکثر ابواب علم منطق که آنها قریب بامور حسیه می شود و این قسم از علوم واقع نمی شود در آنها خلافی بین علماء و خطا در نتایج افکار آنها پیدا نمی شود.

سبب آنست که خطاء و اشتباهی که انسان می کند در هر علمی در فکر خود یا از جهت صورت است و یا از جهت ماده و خطاء از جهت صورت واقع نمی شود از علماء بجهت آنکه معرفت صور از امور واضحه و معلومه است نزد اذهان مستقیمه و خطاء از جهت ماده ایضا تصور نمی شود در این علوم بجهت آنکه مواد این علوم بامور حسیه می باشد از این جهت خطاء در مواد آنها واقع نمی شود.

و قسم دیگر از علوم علمی است که مواد آنها بعید است از امور حسیه و از همین قسم علوم است علم حکمت الهیه و علم طبیعیه و علم کلام و علم اصول فقه و مسائل نظریه فقهیه و بعض قواعدی که ذکر شده است در منطق که این علوم بعید از علوم حسیه می باشند و از این جهت واقع شده است خلاف و تشاجر و نزاع بین فلاسفه در حکمت الهیه و طبیعیه و بین علماء اسلام در اصول فقه و مسائل فقهیه و علم کلام و غیر از این ها از علوم که اختلاف در آنها دارند.

اما سبب اختلاف آنها آنست که قواعد منطقیه عاصم از خطاء می باشند و جلو خطاء فکر را می گیرند از جهت صورت نه از جهت ماده بجهت آنکه نهایت چیزی که استفاده می شود از علم منطق در باب اقیسه تقسیم مواد است بر وجه کلی به اقسامی که ذکر شده است در علم منطق و این مواد علم منطق قاعده کلی نیست که بدانیم این مواد در کدام از قیاسها می باشد و از چیزهائی که معلوم است ممتنع

و قال فی فهرست فصولها ایضا الاول فی ابطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیه فی نفس احکامه تعالی شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم اللّه او بحکم ورد عنهم(ع)انتهی.

و انت تری ان محل کلامه و مورد نقضه و ابرامه هو العقلی الغیر المفید للقطع و انما همه اثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع.

است وضع قانونی و قاعده ای که متکفل این مواد باشد انتهی.

حاصل فرمایش ایشان آنست که در علم منطق مثلا در شکل اول یک صورتی دارد و یک ماده ای صورت آنکه عبادت از صغری و کبری باشد با شرایط دیگرش نتیجهٔ آن ضروری است و شبهه ای در آن نیست الا آنکه مواد صغری و کبری بعض موارد اشتباه می شود بموارد ظنیه بلکه مشکوکه جای قطعی گذاشته می شود و قانونی در منطق نیست که تمیزی بین آنها داده شود کما آنکه مفصلا در منطق مذکور است.

قوله و قال فی فهرست الخ و ایضا در فهرست فرموده است اول در ابطال جواز تمسک باستنباطات ظنیه در نفس احکام اللّه و آنکه جایز نیست عمل باستنباطات ظنیه در احکام خدای تعالی در جائی که قطع بحکم خدای تعالی نداریم یا بحکمی که از ائمه علیهم السّلام نرسیده است و در مواردی که قطع نداشته باشیم بحکم خدای تعالی لازم است توقف کنیم و عمل بظن در این موارد جایز نیست و ایضا در استدلال خامس فرموده است که اخبار متواتره وارد شده است از ائمه اطهار علیهم السّلام در تفسیر آیه شریفه فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ و همچنین نظایر آن آیات دیگر که لازم است سؤال از ائمه اطهار کنیم و رجوع به آنها بنمائیم در احکام شرعیه و مقتضای این کلام آنست که واجب نیست این سؤال از غیر ائمه اطهار و لو از مقدمات عقلیه باشد فتنبه و تو می بینی که محل

کلام مرحوم استرآبادی و مورد نقض و ابرام او آن حکم عقلی غیر مفید قطع است و آنجاهائی که حکم قطعی نداریم جایز نیست عمل بآن و تمام مهم ایشان آنست که اثبات کند که جایز نیست تابع غیر از نقل در جائی که قطع نداریم و در آن مواردی که حکم ظنی است عمل بآن جایز نیست.

احکام عقلیه که موجب حکم شرعی می شود سه قسم است

مخفی نماند منع از عمل بحکم شرعی که آن حکم شرعی از حکم عقلی پیدا می شود سه قسمت می شود.

اول آنکه عقل درک می کند وجود مصلحت را یا مفسده را در فعلی بعد از آنکه علم به مصلحت شیء پیدا کرده یا مفسده آن حکم بثبوت حکم شرعی می نماید در این موارد بنا بر قول عدلیه که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد است کما آنکه حق همین است پس هرکجا درک مصلحت یا مفسده شد حکم شرعی تابع آن می باشد

دوم از حکم عقل آنست که درک می کند عقل به آنکه فلان فعل حسن است یا قبیح است و درک می کند که ترک آن فعل حسن عقاب و مذمت دارد و همچنین درک می کند که فلان فعل حسن و ممدوح است و ثواب برآن داده می شود در این مورد حکم می کند بحکم شرعی بتبع آن حسن و قبح.

قسم سوم از حکم عقل آنست که متعلق بامر خارجی می باشد که آن امر ثابت است با قطع نظر از حکم شرع و شریعت یعنی این موارد را تمام عقلای دنیا عمل بآن می نمایند چه مسلمان و چه غیر مسلمان نظیر محال بودن اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین و به ضمیمه حکم شرعی که شارع مقدس یکی از عقلا بلکه رئیس عقلا است کشف می کند حکم شرعی را.

اما قسم اول که مجرد درک مصلحت فعل یا مفسده آن باشد در این موارد مستلزم حکم شرعی نیست و ممکن نیست در این موارد حکم قطعی شرعی در مورد

بنمایند چون بعض موارد ممکن است مصلحتی را که عقل درک کرده مزاحم مفسده ای باشد که آن را درک ننموده و بالعکس ممکن است مفسده ای را که عقل درک کرده مزاحم مصلحت دیگری باشد علاوه بر این ها ممکن است مصلحت یا مفسده ای را که عقل درک نموده مقرون بمانع باشد و مانع جلو آنها را بگیرد و چه بسا می شود فعلیت آن مصلحت یا مفسده مشروط بشرطی است که آن شرط حاصل نشده است و عقل ممکن نیست برای آنکه احاطه بجمیع این امور بنماید.

و لذا گفته شده است شارع مقدس یفرق بین المجتمعات و یجمع بین المفترقات و متیقن از قول امام علیه السلام که فرموده است ان دین اللّه لا یصاب بالعقول این موارد حکم عقلی است و در این قسم حق با اخباریین است منع می کنند از حصول قطع بحکم شرعی و مجرد درک مصلحت یا مفسده سبب بعلم حکم شرعی نمی شود.

و حاصل آنکه در این قسم حکم عقلی نه مقتضی موجود است و نه مانع مفقود و نه شرط حکم حاصل است و بعید نیست نظر مانعین از اخباریین از حصول قطع از مقدمات عقلیه همین قسم باشد کما لا یخفی.

اما قسم دوم از حکم عقلی که عبارت باشد از ادراک عقل حسن و قبح اشیاء و استحقاق عقاب و الذم بر ترک اطاعت مولی و استحقاق ثواب و مدح بر اطاعت مولی این قسم از حکم عقلی از ضروریات مذهب بلکه ضروری تمام ادیان است و اگر این حکم عقلی نباشد بعث و زجر از طرف مولی هیچ فایده ای ندارد و این قسم حکم عقلی مثل درک مصلحت و مفسده اشیاء نیست که ممکن نباشد درک آنها ولی این قسم حکم عقل در طول حکم شرعی می باشد یعنی بعد از آنکه امر و نهی از طرف شارع مقدس برسد این قسم حکم عقل ضروری است و معلول حکم شرعی می باشد کما آنکه در جبر و تفویض و در تجری گذشت پس بااین حال چگونه

و کیف کان فلزوم اتباع القطع مطلقا و صحه المؤاخذه علی مخالفته عند اصابته و کذا ترتب سائر آثاره علیه عقلا مما لا یکاد یخفی علی عاقل فضلا عن فاضل فلا بد فیما یوهم خلاف ذلک فی الشریعه من المنع عن حصول العلم التفصیلی بالحکم الفعلی(العقلی-خ ل)لاجل منع بعض مقدماته الموجبه له و لو اجمالا فتدبر جیدا.

ممکن است حکم شرعی از آن پیدا شود کما لا یخفی.

و اما قسم سوم از حکم عقلی که از امر خارجی پیدا می شود نظیر ادراک ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن یعنی بعد از آنکه شیء واجب شود از طرف شارع مثل وجوب حج عقل حکم می کند که مقدمه آن واجب است عقلا یعنی ممکن نیست وجوب حج بدون وجوب مقدمه آن عقلا و لذا بیان نمودیم بعد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن تاکید و ارشادی است نه وجوب مولوی و همچنین عقل حکم می کند اگر شیء واجب شد مثل صلاه ضد آنکه ازاله باشد لازم است ترک آن و ضد آن حرام است عقلا چون ممکن نیست فعل صلاه با ازاله از این جهت عقلا لازم است ترک ازاله.

و این قسم حکم را حکم عقلی غیر مستقل می نامند چون یکی از مقدمتین آن وجوب شرعی است که صلاه و حج باشد و بعد از وجوب شرعی حکم عقلی پیدا می شود و در این موارد جایز نیست منع آن شرعا چون مستلزم اجتماع ضدین است در نظر قاطع و روایت ان دین اللّه لا یصاب بالعقول در این مورد جاری نیست چون قبلا شناختی که اساس دین و تمام ادیان بر این قسم حکم عقلی می باشد کما لا یخفی.

قوله و کیف کان فلزوم اتباع القطع مطلقا الخ حاصل آنکه بعد از آنکه قطع حاصل شد سوای آنکه آن قطع قطع قطاع باشد یا غیر آن و سوای آنکه قطع از مقدمه عقلیه حاصل شود یا غیر آن از

هر سببی پیدا شد حجیت آن ذاتی است و منع آن ممکن نیست و لازم است تبعیت آن و صحیح است مؤاخذه و عقاب بر مخالفت آن و همچنین مرتب می شود سایر آثار عقل در جائی که مخالف واقع بشود و عذر است برای قاطع.

این مطلب را که بیان نمودیم مخفی نیست برای شخص عاقلی فضلا از آنکه فاضل باشد پس لابد در جائی که موهم خلاف این مطلب است و ظاهرش آنست که قطع حجیت ندارد لازم است تأویل برده شود و حکم کنیم که علم تفصیلی بحکم فعلی عقلی حاصل نشده است چون بعض مقدمات آن صحیح نبوده است و لو اجمالا باشد فتدبر جیدا.

از مواردی که باید تأویل برده شود مثل قولهم علیهم السّلام که فرمودند حرام علیکم ان تقولوا بشیء مما لم تسمعوه منا و قولهم علیهم السّلام لو ان رجلا قام لیله و صام نهاره و حج دهره و تصدق بجمیع ماله و لم یعرف ولایه ولی اللّه فیکون اعماله بدلالته فیوالیه ما کان له علی اللّه ثواب و نظائر این اخبار باید تصرف در ظاهر آن بشود و آنکه علم تفصیلی در این موارد حاصل نمی شود علاوه بر این ها این اخبار راجع باصل ولایت است در مقابل مخالفین که درب خانه غیر صادقین علیهم السّلام می رفتند و اخذ احکام می نمودند سوق این روایات اصل ولایت را می رساند که البته معلوم است اصل ولایت شرط صحت اعمال است یا شرط قبول اعمال و جای آن در فقه است کما لا یخفی.

مخفی نماند حجیت قطعی که از مقدمات عقلیه پیدا می شود چون در اخبار و آیات وارد شده است که یکی از حجج الهی عقل است از این جهت هر حکمی که از عقل پیدا می شود آن هم حجت است شرعا اما آیات قرآنی که دال است بر حجیت عقل در قرآن شریف زیاد است من جمله از آنها (إِنَّ فِی ذٰلِکَ لَآیٰاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ)

الامر السابع انه قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علی تامه لتنجزه لا یکاد تناله ید الجعل اثباتا او نفیا فهل القطع الاجمالی کذلک فیه اشکال.

لا یبعد ان یقال ان التکلیف حیث لم ینکشف به تمام الانکشاف و کانت مرتبه الحکم الظاهری معه محفوظه جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا و محذور مناقضته مع المقطوع اجمالا انما هو محذور مناقضه الحکم الظاهری مع الواقعی فی الشبهه الغیر المحصوره بل الشبهه البدویه

آیهٔ دیگر (لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ و لِأُولِی الْأَلْبٰابِ و لِأُولِی النُّهیٰ) و مذمت نموده در آیات دیگر که چرا پیروی عقل خود نمی کنند مثل آیهٔ شریفه (أَ فَلاٰ یَعْقِلُونَ) یا آیهٔ دیگر (ذٰلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاٰ یَعْقِلُونَ) و ایضا (أَ فَلاٰ یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ) که تمام این ها مذمت عمل بترک حکم عقل است.

و روایت امام کاظم علیه السّلام یا هشام ان للّه علی الناس حجتین حجه ظاهره و حجه باطنه و اما الظاهره فالانبیاء و الرسل و الائمه و اما الباطنه فالعقول و غیر از این اخبار دیگری که وارد شده است در حجیت عقل شرعا علاوه بر آنها اگر تعارض پیدا بشود بین حجیت عقل و حجیت شرعی مثل اخبار بلا اشکال در مقام تعارض حکم عقل مقدم است چون اصل دین و شریعت رأس اساس آن بحکم عقل ثابت می شود و از این جهت جواب اخباریین داده می شود علاوه علی ما تقدم.

امر هفتم:علم اجمالی آیا علت تامه است برای تکلیف یا نه و مدرک آن

اشاره

قوله الامر السابع انه قد عرفت الخ قبلا شناختی قطع تفصیلی بتکلیف فعلی علت تامه است برای تنجز تکلیف و ممکن نیست جعل آن شرعا اثباتا یا نفیا کما آنکه در باب قطع تفصیلی گذشت و آیا قطع اجمالی مثل قطع تفصیلی است یا نه فیه اشکال بعید نیست که گفته شود تکلیف بعلم اجمالی در جائی که کشف تام ندارد و متعلق آن مجهول و مردد است

(لا یقال ان التکلیف فیهما لا یکون بفعلی

نظیر دو ظرفی که یکی از آنها نجس باشد و در ظاهر هرکدام از آنها مشکوک است از این جهت مرتبهٔ حکم ظاهری با علم اجمالی محفوظ است در این حال جائز است از طرف شارع اذن بمخالف هرکدام از افراد احتمالا یعنی یکی از آنها بیاشامد و لو بعدا معلوم شود که نجس بوده بلکه قطعا به این معنا که تمام اطراف شبههٔ محصوره ای که یکی از آنها واجب است در واقع ترک کند و امتثال ننماید.

و حاصل آنکه مانعی ندارد در شبههٔ محصوره چه واجب باشد و چه حرام مکلف مرتکب حرام بشود یا ترک واجب بنماید اشکال و محذور مناقضه حکم شارع مقدس در این موارد همان محذور مناقضه حکم ظاهری است با حکم واقعی در شبههٔ غیر محصوره و بلکه در شبهه بدویه بلکه در تمام اصول و امارات این اشکال وارد است و قاعدهٔ کل شیء نظیف شامل می شود آن فردی را که در ظاهر مشکوک النجاسه است و در واقع نجس واقعی است.

و حاصل آنکه هر جوابی که برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی داده می شود در مورد علم اجمالی که در شبههٔ محصوره می باشد آنهم داده می شود پس بنابراین جایز است مکلف مرتکب تمام اطراف شبههٔ محصوره شود.

قوله لا یقال ان التکلیف فیهما الخ اشکال نشود که فرق است بین شبههٔ بدویه و شبههٔ غیر محصوره که در این دو مورد حکم واقعی فعلی نیست بلکه انشائی است و از این جهت اصول در اطراف شبههٔ غیر محصوره و شبههٔ بدویه جاری می شود بخلاف شبههٔ محصوره که آن حکم واقعی فعلی است پس از این جهت اصول جاری نمی شود و فرق بین آنها همین بیان است که نمودیم.

فانه یقال کیف المقال فی موارد ثبوته فی اطراف غیر محصوره او فی الشبهات البدویه مع القطع به او احتماله او بدون ذلک-خ)ضروره عدم تفاوت فی المناقضه(بین المکلف الواقعی و الاذن فی الاقتحام فی مخالفه بین الشبهات اصلا-نسخه)بینهما بذلک اصلا فما به التفصی عن المحذور فیهما کان به التفصی عنه فی القطع به فی الاطراف المحصوره ایضا کما لا یخفی و قد اشرنا الیه سابقا و یأتی إن شاء الله مفصلا.

قوله فانه یقال الخ جواب آنکه فرق در بین آنها نیست بجهت آنکه در موارد ثبوت حکم واقعی در اطراف غیر محصوره یا شبهات بدویه در این موارد قطع داریم که حکم ظاهری با واقعی مناقض یکدیگرند در جائی که تمام شبهۀ غیر محصوره را مرتکب شود مکلف یا مناقضۀ احتمالی در شبهات بدویه یا بدون این ها مثل آنکه در غفلت باشد مکلف یا علم بعدم تکلیف داشته باشد و در تمام موارد مذکوره ضروری است که فرقی و تفاوتی بین آنها نیست و حاصل آنکه همچنانی که قطع باجتماع ضدین و نقیضین محال است ظن یا شک آنهم باز محال است و آنچه را که جواب مناقضه در حکم ظاهری با حکم واقعی در شبهۀ غیر محصوره و شبهۀ بدوی و غیر آنها جواب داده می شود همان جواب در شبهۀ محصوره داده می شود و محذور در غیر محصوره و شبهات بدوی همان شبهۀ محصوره است و جواب دادیم قبلا در ذیل امر رابع و می آید ان شاءالله جواب مفصل در باب جعل طرق و امارات کما لا یخفی.

و حاصل آنکه شبهۀ جاری شدن اصول در اطراف شبهه محصوره همان شبهه جمع بین حکم ظاهری و واقعی است و جواب جمع بین حکم ظاهری و واقعی مجملا در زیاد از اموار داده شده است و مفصلا در جای خودش خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

مخفی نماند بحث از علم اجمالی از چند جهت بیان می شود اول آنکه آیا علم

اجمالی نظیر علم تفصیلی است که علت تامه است برای تنجیز تکلیف یا نه.

از کلمات مصنف ظاهر شد که علت تامه برای تکلیف نیست و بلکه اصول در اطراف آن جاری است نظیر جریان اصول در شبهۀ بدویه و در شبهه غیر محصوره که در این دو مورد اتفاقی و اجماعی است که اصول جاری می شود و حق آنست که علم اجمالی در تنجیز تکلیف مثل علم تفصیلی می ماند و هیچ فرقی بین آن دو نیست و مدرک آن وجدان و عقل می باشد بجهت آنکه ما می بینیم فرقی نمی گذارند در حکم بقبح و مذمت عبد در جائی که فرزند مولی را بشخصه می شناسد و می کشد آن را و یا آنکه فرزند مولی در بین دو نفر یا سه نفر باشد که مجهول باشد و تمام آنها را بقتل برساند و امثال آن در بین عقلاء مسلم و هیچ شبهه ای در آن نیست که همچو عبدی مستوجب عقابست مثل مخالفت علم تفصیلی و همچنین وجدان دال برآن می باشد

و بالجمله بعد از آنکه تکلیف یقینا رسیده است بمکلف در علم اجمالی چه اطراف آن حرام باشد یا واجب تمیز افراد تکلیف شرط تنجز نیست و از این جهت و لو افراد معلوم مشکوک باشد و بعینه معلوم نباشد در این موارد دانستی که عقل و وجدان دال بر وصول و رسیدن تکلیف است بمکلف از این بیان معلوم شد که در اطراف آن جاری نمی شود چون اصول در جائی است که بیان از طرف شارع نباشد و بعد از آنکه اطراف علم اجمالی منجز و تکلیف در آنها ثابت است اصول جاری نمی شود که اگر جاری بشود مناقضه و ضد تکلیف منجز و عقاب مخالفت آن بلا بیان نیست بلکه با بیان است کما لا یخفی.

و اما جمع بین حکم ظاهری و واقعی که مصنف بیان نمود و دفع مناقضه را به آنها بیان کرد این معنی هم درست نیست و دفع مناقضه باختلاف مرتبه حکم برداشته نمی شود که بگوئیم حکم واقعی غیر فعلی است و حکم ظاهری فعلی است بجهت آنکه از بیانات سابق ما در مباحث الفاظ گذشت که امور اعتباریه آنها

با همدیگر تنافی ندارند و معنای حکم نیست مگر آنکه اعتبار شیء بر ذمهٔ مکلف ثابت شود از طرف مولی چه هر دو ظاهری یا واقعی یا مختلف.

پس نفس احکام شرعیه که امور اعتباریه می باشند با همدیگر تنافی و تضاد ندارد و آنچه که تنافی بین آنها است یا از جهت مبدأ حکم است و علت که مصلحت یا مفسده باشد بنا بر رأی عدلیه یا شوق و کراهت است بنا بر مسلک اشاعره که قائل به مصلحت و مفسده نیستند تضاد یا بین آنها است که مبدأ باشد که ممکن نیست یک شیء دارای مصلحت و مفسده بدون کسر و انکسار باشد یا منتهی یعنی مقام امتثال حکم و معلول در جائی که مکلف ممکن نباشد برای آن امتثال حکم و لو مرتبهٔ اطاعت و انقیاد اعلی را داشته باشد نظیر سلمان و ابا ذر و غیره.

مثلا در موارد نجات دادن دو نفر مؤمن که یکی از آنها عالم است و دیگری غیر عالم در این مورد اگر مکلف متمکن نباشد نجات هر دو را قهرا یک تکلیف برای آن ثابت است و همچنین اگر امر به شیء بنماید و نهی از آن نماید بلا اشکال در این مورد تضاد در مقام امتثال می باشد عقلا و همچنین اگر امر به شیء بنماید و اذن در ترک آن داده شود.

و اما جواب از شبهات بدویه آنکه نه از مبدأ و نه منتهی در حکم واقعی و ظاهری تنافی است بجهت آنکه مصلحت در حکم ظاهری در نفس جعل حکم می باشد نه در مجعول و آن مصلحت تسهیل می باشد سواء آنکه حکم ظاهری ترخیصی باشد و یا الزامی پس در مبدأ حکم ظاهری مصلحت و مفسده جمع نشدند تا تنافی بین آنها باشد یا اراده و کراهت.

و اما از جهت منتهی پس مورد حکم ظاهری شک در واقع می باشد و عدم تنجز واقع و عدم وصول آن پس مادامی که حکم واقعی منجز نباشد امتثال عقلی ندارد

نعم کان العلم الاجمالی کالتفصیلی فی مجرد الاقتضاء لا فی العلیه التامه فیوجب تنجز التکلیف ایضا لو لم یمنع عنه مانع عقلا کما کان فی اطراف کثیره غیر محصوره او شرعا کما فیما اذن الشارع فی الاقتحام فیها کما هو ظاهر کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه.

و شک در تکلیف برائت است و اما بعد از آنکه تکلیف منجز شد و رسید بمکلف کما آنکه در اطراف شبهه محصوره است که تکلیف منجز است بحکم وجدان و عقلاء کما آنکه گذشت پس تنافی بین حکم ظاهری و واقعی می باشد و قهرا حکم ظاهری برداشته می شود چون حکم واقعی منجز است و از بیان ما معلوم شد در شبهه محصوره تضاد و تنافی در منتهی و در مقام امتثال می باشد.

اما برائت در شبهه غیر محصوره و واجب نبودن احتیاط در آن یا بجهت ممکن نبودن امتثال در آنست و یا بجهت تکلیف در آن عسر و یا حرج و یا ضرری و یا بجهت عدم ابتلاء و غیر ذلک که در جای خود خواهد آمد بیان آن ان شاءالله تعالی که در این موارد تکلیف منجز نیست ایضا و لذا برائت جاری است.

قوله نعم کان العلم الاجمالی الخ مصنف می فرماید علم اجمالی و لو علت تامه برای تکلیف نیست ولی مقتضی برای تکلیف می باشد که اگر مانع عقلی برای آن پیدا نشد مثل آنکه قدرت بر تمام اطراف آن نباشد در شبهه غیر محصوره یا مانع شرعی باشد مثل شبهه محصوره که اذن از طرف شارع در آن داده شده مثل ظاهر روایت عبد اللّه بن سنان عن الصادق علیه السّلام کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه و حاصل آنکه اگر مانع عقلی یا شرعی در بین نبود تکلیف ثابت است.

جریان اصول در اطراف علم اجمالی موجب مناقضه صدر و ذیل است

مخفی نماند بر آنکه قبلا دانستی علم اجمالی علت تامه است برای تکلیف مثل علم تفصیلی علاوه بر آنکه امثال روایات ذیل آن مناقض صدر می باشد کما آنکه بیان نموده مرحوم شیخ انصاری بجهت آنکه صدر روایت و لو ظاهرا شامل اطراف شبهه محصوره می شود چون هر فردی از آنها مشکوک است الا آنکه ذیل حتی تعرف الحرام منه شامل مطلق علم می شود چه علم اجمالی باشد و چه تفصیلی و همچنین معرفت چون نقیض موجبه کلیه سالبه جزئیه است و این معنی مناقضه صدر و ذیل است.

پس لابد یا ذیل روایت را باید تقیید کرد بعلم تفصیلی که شامل علم اجمالی نشود و یا صدر را باید تقیید کرد بشبهات بدویه که شامل اجمالی نشود و مرجحی برای هرکدام در کلام نیست و روایت از این جهت مجمل می شود ولی مرجح حکم عقل است در علم اجمالی کما آنکه شناختی فراجع.

و اما قرینه ذیل روایت قوله علیه السّلام حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه که شامل علم اجمالی نشود و لو مرحوم شیخ قائل بتأکید آن شده ولی ظاهر علم و معرفت که غایت حکم است آن چیزی است که منافی شک و ضد شک باشد و قهرا چون منافات دارد شک با علم و معرفت از این جهت شامل علم اجمالی نمی شود چون اطراف آن شک است.

و به عبارت اخری متعلق شک عین متعلق یقین می باشد کما آنکه در روایت لا تنقض الیقین بالشک و لکن انقضه بیقین آخر متعلق یقین عین متعلق شک است پس غایه بعلم اجمالی حاصل نمی شود چون افراد آن مشکوک است و قهرا باید غایت بعلم تفصیلی حاصل شود و تفصیل آن در محل خودش خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

ص:107

و بالجمله قضیه صحه المؤاخذه علی مخالفته مع القطع به بین اطراف محصوره و عدم صحتها مع عدم حصرها او مع الاذن فی الاقتحام فیها هو کون القطع الاجمالی مقتضیا للتنجز لا عله تامه.

و اما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبه الی لزوم الموافقه القطعیه بنحو العلیه بالنسبه الی الموافقه الاحتمالیه و ترک المخالفه القطعیه فضعیف جدا ضروره ان احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحاله فلا یکون هدم(عدم-خ ل)القطع بذلک معهما(معها-خ ل)موجبا لجواز الاذن فی الاقتحام بل لو صح معها الاذن فی المخالفه الاحتمالیه صح فی القطعیه ایضا فافهم.

قوله و بالجمله قضیه صحه الخ حاصل آنکه از طرفی صحیح است مؤاخذه و عقاب در مخالفت علم اجمالی در اطراف آن در شبهه محصوره و از طرف دیگر در شبهه غیر محصوره علم اجمالی عقاب صحیح نیست و همچنین در شبهۀ بدویه و در هر دو اذن از طرف شارع داده شده است یعنی اصول در هر دو جاری از این ما ذکر معلوم می شود که علم اجمالی مطلقا مقتضی برای تکلیف است نه آنکه علت تامه باشد برای تکلیف جواب آنکه دانستی که علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت تامه است فراجع.

قوله و اما احتمال انه بنحو لا اقتضاء الخ قبلا گذشت که بحث علم اجمالی از چند جهت می شود جهت دیگر آنکه آیا جایز است اذن شارع در بعض اطراف نه تمام اطراف کما آنکه نسبت داده اند بمرحوم صاحب قوانین که فرموده اصول در بعض اطراف شبهه محصوره جاری می شود بنابراین علم اجمالی مقتضی است برای موافقت یعنی موافقت احتمالی کافی است و لازم نیست ترک تمام اطراف ولی مخالفت قطعیه جایز نیست یعنی در تمام اطراف اصول

و لا یخفی ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلک کما ان المناسب فی باب البراءه و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن ان تأثیره فی التنجیز بنحو الاقتضاء لا العلیه هو البحث عن ثبوت المانع شرعا او عقلا و عدم ثبوته.

جاری نمی شود پس علم اجمالی علت تامه است برای تنجیز تکلیف ولی برای سقوط تکلیف مقتضی است.

مصنف جواب می دهد احتمال مناقضه تکلیف مثل قطع به مناقضه می ماند همچنانی که در جائی اگر قطع داریم تناقض باطل است مثل جریان اصول در تمام اطراف احتمال تناقض ایضا باطل است و اگر اذن در بعض اطراف جایز باشد شرعا در تمام اطراف آن ایضا باید جایز باشد فافهم.

حق در جواب آنست که بعد از آنکه ما بیان نمودیم که علم اجمالی علت تامه است برای تنجیز تکلیف پس جریان اصول در بعض اطراف مثل جریان آن می باشد در تمام که مناقض علم اجمالی است و باید عقلاء تمام محتملات را در مقام امتثال ترک شود در شبهه تحریمیه تا از عهده تکلیف منجز بیرون بیائیم و همچنین در شبهه وجوبیه لازم است امتثال تمام مگر از طرف شارع مقدس جعل بدل شود بعض افراد محتمل در مقام سقوط تکلیف کما آنکه در امتثال علم تفصیلی می باشد نظیر قاعده فراغ یا تجاوز و یا استصحاب طهاره و ستر و غیر که در محل خودش خواهد آمد ان شاءالله تعالی

قوله و لا یخفی ان المناسب الخ.

مخفی نماند بر آنکه بحث از علم اجمالی در باب قطع آنست که اولا بحث شود عن ذلک یعنی آیا علم اجمالی علت تامه است برای تکلیف یا نه و بعد از آنکه علت تامه نباشد بلکه مقتضی باشد بحث شود در برائت و اشتغال آیا مانع عقلی یا شرعی جلو مقتضی را می گیرد یا نه یعنی اصول در اطراف آن جاری می شود یا نه.

کما لا مجال بعد البناء علی انه بنحو العلیه للبحث عنه هناک اصلا کما لا یخفی هذا بالنسبه الی اثبات التکلیف و تنجزه به.

و اما سقوطه به بان یوافقه اجمالا فلا اشکال فیه فی التوصلیات.

قوله کما لا مجال بعد الخ یعنی بعد از آنکه قائل به علت تامه باشیم در علم اجمالی مجالی برای جریان اصول در اطراف آن نیست چون مناقضه می باشد کما آنکه ما بیان نمودیم این کلام اشکال است بر مرحوم شیخ انصاری که در باب برائت و اشتغال قرار داده است بحث علم اجمالی را مطلقا و حال آنکه صحیح نیست چون اگر علم اجمالی علت تامه باشد برای تکلیف جای آن نیست که بگوئیم آیا اصول در اطراف آن جاری می شود یا نه کما آنکه ما قائل بودیم بله اگر علم اجمالی مقتضی باشد برای تکلیف جای بحث می باشد که آیا مانع شرعی یا عقلی دارد یا نه تا اینجا در اثبات تکلیف بود بواسطۀ علم اجمالی.

امتثال تکلیف بعلم اجمالی در توصلیات و عبادیات

قوله و اما سقوطه به الخ یعنی سقوط تکلیف بواسطۀ علم اجمالی.

مخفی نماند بر آنکه احتیاط در تمام احکام شرعیه عقلا و شرعا نیکو و حسن است در جائی که ممکن نباشد امتثال تفصیلی و لو در بعض موارد احتیاط در ترک احتیاط است و اخباری که وارد شده در حسن احتیاط مثل قوله علیه السّلام اخوک دینک فاحتط لدینک و غیر ذلک من الاخبار زیاد است

و اما در جائی که ممکن باشد امتثال تفصیلی ولی احتیاط می کند و آن بر دو قسم است یا در توصلیات است و یا در تعبدیات اما توصلیات که ملحق به آنها می شود وضعیات مثل طهارت و عقود و ایقاعات و چون در توصلیات مأمور به بهر قسمی که واقع شود صحیح است و لذا اشکال در آنها نیست

و اما فی العبادیات فکذلک فیما لا یحتاج الی التکرار کما اذا تردد مثلا دو مایعی که یکی از آنها آب مطلق است و دیگری مضاف اگر لباس نجس را بهر دوی آنها تطهیر کرد بلا اشکال طهارت حاصل شده است یقینا و همچنین اگر احتیاط کرد مکلف به انشائات متعدده که می داند که یکی از آنها صحیح است مثل تعدد در صیغه های نکاح و غیره بلا اشکال صحیح است و لو تمیز ندهند صحیح آنها را اشکال شده از طرف مرحوم شیخ انصاری در احتیاط در تعدد صیغه به اینکه در این موارد تردید در انشاء است و تردید در انشاء باطل است.

جواب آنکه تردید در این موارد در آن چیزی است که امضاء شده است از طرف شارع مقدس که سبب باشد و در این موارد تردید در انشاء نیست چون انشاء امر اعتباری است که قائم است بمعتبر آن و حاصل آنکه تردید در انشاء نیست بلکه در منشأ است شرعا و همچنین در این موارد احتیاط در عبادات در شبهات موضوعیه را می گیرد آن مواردی که جای برائت است و لو قبل از فحص باشد.

مثلا اگر مکلف نذر کرد در تمام مساجد شهر نماز بخواند و شک کرد در موضعی که آیا مسجد است اینجا یا نه و لو برائت جاری است و لازم نیست فحص از آن و در آن محل احتیاط کرد و نماز خواند و همچنین در شبهات حکمیه بعد از فحص که آن شبهه بدوی باشد مثل شرب تتن و امثال آن و برائت جاری است در آن ولی احتیاط کرد بلا اشکال در این مورد احتیاط حسن است و نیکو است بلکه مقام امتثال این موارد بالاتر است از مقام امتثال تفصیلی در مواردی که تکلیف منجز باشد پس احتیاط در این موارد اطاعت است اگر بواقع رسیده باشد و اگر به واقع نرسیده باشد امتثال انقیادی است کما لا یخفی.

قوله و اما فی العبادیات فکذلک الخ احتیاط در عبادات دو قسم می شود یک قسم از آنها احتیاج بتکرار در عمل

(امر-خ)عباده بین الاقل و الاکثر لعدم الاخلال بشیء مما یعتبر او یحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها مما لا یمکن ان یؤخذ فیها فانه(لکونه- نسخه) نشأ من قبل الامر بها کقصد الاطاعه و الوجه و التمیز فیما اذا اتی بالاکثر و لا یکون اخلال حینئذ الا بعدم اتیان ما احتمل جزئیته علی تقدیرها بقصدها و احتمال دخل قصدها فی حصول الغرض ضعیف فی الغایه و سخیف الی النهایه.

است که بعدا خواهد آمد قسم دیگر مورد است امر آن بین اقل و اکثر مثلا شک دارد که آیا سوره جزء نماز و واجب است و یا فلان شیء شرط است یا نه.

و همچنین در تسبیحات اربعه که آیا یکی از آنها واجب است یا هر سه در این مورد شک در اقل و اکثر است و در محل خودش ثابت نموده ایم که برائت از اکثر است و مأمور به همان اقل است ولی در این موارد احتیاط اخلالی به آنچه که معتبر است در مأمور به نمی رساند یا آنکه احتمال اعتبار آن در حصول غرض از عبادت از چیزهائی باشد که ممکن نیست جزء یا شرط مأمور به گرفته شود شرعا چون این ها از قبل امر پیدا می شوند

نظیر قصد امر و قصد وجه و تمیز و در باب تعبدی و توصلی گذشت از طرف مصنف که اعتبار آنها عقلی است نه شرعی که اگر شرعی باشد دور است و لو ما جواب دادیم که مانعی ندارد که آنها شرط یا جزء مأمور به شوند شرعا

حاصل آنکه در این موارد امتثال به اکثر اخلالی به مأمور به نمی رساند مگر آنچه آن چیزی که احتمال جزئیت آن می باشد قصد آن را نیاورده بنا بر تعددی که قصد جزئیت در تمام اجزاء لازم باشد و احتمال قصد جزئیت در حصول غرض ضعیف است به این معنی اجزائی که مسلما جزء نماز می باشند قصد جزئیت آنها لازم نیست فکیف به اینکه احتمال قصد جزئیت آن لازم باشد

و اما فیما احتاج الی التکرار فربما یشکل من جهه الاخلال بالوجه تاره و بالتمیز اخری و کونه لعبا و عبثا ثالثه و أنت خبیر بعدم الاخلال بالوجه بوجه فی الاتیان مثلا بالصلاتین المشتملتین علی الواجب لوجوبه غایه الامر انه لا تعیین له و لا تمیز فالاخلال انما یکون به و احتمال اعتباره ایضا فی غایه الضعف لعدم عین منه و لا اثر فی الاخبار مع أنّه مما یغفل عنه غالبا و فی مثله لا بدّ من التنبیه علی اعتباره و دخله فی الغرض و الا لاخل بالغرض کما نبهنا علیه سابقا.

و حاصل آنکه در حین آوردن اجزاء لازم باشد قصد جزئیت آنها این معنی ضعیف است فی الغایه و سخیف است الی النهایه.

وجوهی که گفته شده که امتثال اجمالی کافی نیست

قوله و اما فیما احتاج الی التکرار الخ.

و اما در جائی که امتثال اجمالی موجب تکرار عمل شود نظیر قصر یا اتمام صلاه و یا صلاه به چهار جانب خواندن از جهت اشتباه قبله در این موارد اشکال شده است بسه وجه.

اول آنکه اخلال بقصد وجه می شود به این معنی که گفته اند لازم است آن عملی که بجا می آورد قصد وجوبش بنماید و در این حالی که احتمال وجوب هست شاید واقعا واجب نباشد.

دوم از اشکال آنکه قصد تمیز ندارد چون این نمازی که مشغول می شود فعلا نمی داند واجب است یا غیر واجب و قصد وجه و قصد هر دو تمیز معتبرند در عبادت.

سوم از اشکال آنکه این عملی را که بجا می آورد امتثال امر مولی نیست بلکه لعب و عبث است بامر مولی نظیر آنکه مولی در یک مجلس نشسته است مثلا امر می کند یک شیشه سکنجبین بیاورید در این مورد عبد ده شیشه که یکی از آنها سکنجبین است می آورد برای مولی و حال آنکه می توانسته سؤال کند و شیشه سکنجبین که

امتثال تفصیلی می باشد آن را بیاورد بااین حال امتثال تفصیلی را رفع ید نموده و امتثال اجمالی نموده که آن قهرا لعب و عبث بامر مولی است این سه اشکال برای مواردی که موجب تکرار عمل می شود در امتثال اجمالی وارد شده است.

مصنف می فرماید انت خبیر تو دانائی که اخلال بوجه نمی شود یعنی اشکال اول برطرف است چون دو نمازی که بدو طرف امتثال می کند برای اشتباه قبله آن دو نماز شامل بر واجب است و قصد وجوب را می نماید و معنای وجه همین است

غایه الامر آنست که تعیین و تمیز نمی دهد مکلف که آیا اولی واجب است یا دومی و فقط آنچه را که در این دو نماز نیاورده و اخلال بآن نموده است احتمال اعتبار قصد تمیز است که اشکال دوم باشد و احتمال لزوم آن و واجب بودن آن در غایت ضعف است بجهت آنکه عین و اثری در اخبار وارد نشده است که واجب عبادی لازم است قصد تمیز و آنکه بداند آیا واجب است یا نه علاوه بر آنها قصد وجه و قصد تمیز از چیزهائی است که اکثر مکلفین از آن غافلند و مثل این موارد اگر از طرف شارع مقدس لازم و واجب بود لازم بود برای شارع تنبیه برآن و بیان کند که قصد وجه و قصد تمیز دخیل در غرض مولی می باشند چون بیان نفرموده است اطلاقات مقامی و اطلاقات حالی شامل آنها می شود و بواسطهٔ آن اطلاقات اثبات می کنیم که این ها دخیل در غرض مولی نمی باشد و لو اطلاق لفظی شامل آنها نمی شود و سابقا گذشت که نظیر قصد اطاعت و قصد امر و قصد وجه و تمیز و آن چیزهائی که از قبل امر پیدا می شوند ممکن نیست در متعلق امر گرفته شوند.

و لا یخفی جواب آنها در باب تعبدی و توصلی گذشت که ممکن است آنها در متعلق خودشان گرفته شوند بنا بر ما تقدم اگر واجبی را مثل وضوء بنیه واجب آورد و بعدا معلوم شد که واجب نبوده یا بالعکس آن وضوء صحیح است چون آنچه که لازم بوده در عبادت قصد قربت بوده و آنهم آورده و قصد و جواب آن واجب

و اما کون التکرار لعبا و عبثا فمع انه ربما یکون لداع عقلائی(عقلانی -خ ل)انما یضر اذا کان لعبا بامر المولی لا فی کیفیه اطاعته بعد حصول الداعی الیها کما لا یخفی هذا کله فی قبال ما اذا تمکن من القطع تفصیلا بالامتثال.

یا قصد تمیز واجب از مستحب لازم نبوده در عبادت مدرک دیگر برای لزوم قصد وجه و تمیز ادعای اجماع شده در مقام.

جواب آنکه اجماعی که ذکر شده در مقام احتمال دارد منشأ آن وجوهی باشد که متکلمین ذکر نموده اند پس اجماع تعبدی نمی باشد علاوه برآن اجماع منقول در محل خودش ثابت شده که حجت نیست کما لا یخفی.

قوله و اما کون التکرار لعبا و عبثا الخ و جواب از آنکه تکرار لعب و عبث باشد بامتثال مولی در تمام امتثالها این طور نیست بلکه بعض موارد تکرار عمل برای غرض عقلائی است مثلا کسی که در یک محلی قبله برای او مشتبه است در دو طرف مخصوصا نماز صبح باشد و شغل زیادی برآن باشد در این مورد ممکن است مکلف دو نماز صبح بجا بیاورد و سؤال آنکه کدام طرف قبله است رفع ید کند در این موارد داعی بر احتیاط عقلانی است و ثانیا آنکه آوردن افرادی که مأمور به نیستند واقعا اگرچه لعب و عبث است بامتثال مولی ولی آوردن آن افرادی که مصداق واجب می باشد در این موارد لعب و عبث نمی باشد

و حاصل آنکه آوردن افراد غیر مامور به و انضمام آنها با افراد مأمور برای تحصیل یقین بامتثال مولی و مقدمه علمیه باشند آنها برای فراغ از تکلیف یقینی در این موارد مانعی ندارد و لعب و عبث بامتثال امر مولی نیست.

مخفی نماند جواب صحیح از اشکال سوم که امتثال امر مولی لعب است همانست که ما بیان نمودیم و مصنف هم بیان نمود و اما جواب اول که ممکن است

تکرار بغرض عقلائی باشد آن جواب صحیح نیست چون صدور عبادت باید از قصد قربی باشد و مطلق غرض عقلائی عبادیت عبادت را صحیح نمی نماید کما لا یخفی

بعضی از اعلام قائلند که امتثال احتمالی در طول امتثال تفصیلی است به آن معنی که اگر مکلف می تواند امتثال تفصیلی را انجام دهد نوبت بامتثال احتمالی نمی رسد چون در این موارد دیگر ممکن است مأمور به واقعی معلوم شود در این موارد عقل حاکم است که نوبت بامتثال احتمالی نمی رسد و اگر شک در آنهم بنمائیم اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و برائت شرعی در این موارد جاری نیست چون برائت شرعی در جائی می باشد که وضع و رفع آن بید شارع باشد و در ما نحن فیه چون امتثال بحکم عقل است و لذا لابد باید احتیاط کنیم و امتثال تفصیلی را عمل کنیم.

جواب آنکه حق آنست که مشهور قائلند که جایز است در ما نحن فیه عمل بامتثال احتمالی نماید و لو متمکن است از علم تفصیلی بجهت آنکه آنچه که مولی امر فرموده است از شرایط و اجزاء مأمور به فرض آنست که مکلف می آورد و عقل غیر از این ها حکم دیگری ندارد و مشرع نیست که چیزی را زیاد کند در مأمور به یا کم کند و معنای اطاعت همین معنا است که عقل حکم می کند که آنچه که مولی امر فرموده باید آورده شود و فرض آنست که مأمور به از اجزاء و شرایط و قصد قربت تمام آنها را دارا است و اگر شک در امتثال باشد شک در قید زاید بر مأمور به است و این معنی برائت است کما آنکه قبلا گذشت علاوه بر آنها در مقامی که مکلف امتثال احتمالی می نماید محرک آن تکلیف جزمی و حقیقی می باشد و هرکدام از این افرادی را که محتمل است انجام می دهد سبب آن محرک آن بعث یقینی است غایه الامر در حین آوردن آن افراد تمیز بین آنها نیست.

بله اگر اکتفی کند مکلف ببعض افراد محتمل و بعض دیگری را ترک کند

و اما اذا لم یتمکن الا من الظن به کذلک فلا اشکال فی تقدیمه علی الامتثال الظنی لو لم یقع دلیل علی اعتباره الا فیما اذا لم یتمکن منه.

و اما لو قام علی اعتباره مطلقا فلا اشکال فی الاجتزاء بالظنی کما لا اشکال فی الاجتزاء بالامتثال الاجمالی.

در این مورد امتثال احتمالی است ولی فرض آنست که امثال آن از محل بحث خارج است.

پس بنابراین بیان ما،احتیاط فرقی ندارد که صحیح است بین آنکه عمل مکرر باشد یا غیر مکرر کما لا یخفی.

مخفی نماند تمام این مطالبی که بیان نمودیم در جائی است که مکلف متمکن باشد از قطع تفصیلی بامتثال.

قوله و اما اذا لم یتمکن الا من الظن به الخ و اما اگر مکلف متمکن نباشد از امتثال قطعی تفصیلی مگر از امتثال ظنی تفصیلی یعنی امر دائر است بین امتثال ظنی تفصیلی و بین امتثال قطعی اجمالی آیا در این موارد کدام از این ها مقدم است لا اشکال در اینکه امتثال قطعی اجمالی مقدم است بر امتثال ظنی تفصیلی در جائی که دلیل بر اعتبار ظن نداشته باشیم چون در این مورد عمل بظن بدون حجت است با آنکه ممکن امتثال قطعی اجمالی مگر آنکه مکلف متمکن نباشد از امتثال قطعی اجمالی البته در این موارد لابد باید امتثال ظنی تفصیلی بنماید این بیان در جائی است که دلیل بر اعتبار حجیت ظن نداشته باشیم و اما اگر دلیل بر اعتبار آن باشد کما آنکه انفتاحی باشیم در این موارد اشکالی نیست در امتثال تفصیلی ظنی کما آنکه اشکالی نیست در امتثال قطعی اجمالی چون در این موارد ظن حکم قطع تفصیلی دارد و شرعا علم است و تمام احکام قطع تفصیلی برآن مترتب است کما آنکه قبلا گذشت.

فی قبال الظنی بالظن المطلق المعتبر بدلیل الانسداد بناء علی ان یکون من مقدماته عدم وجوب الاحتیاط و اما لو کان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام او لانه لیس من وجوه الطاعه و العباده بل هو نحو لعب و عبث بامر المولی فیما اذا کان بالتکرار کما توهم فالمتعین هو التنزل عن القطع تفصیلا الی الظن کذلک و علیه فلا مناص عن الذهاب الی بطلان عباده تارک طریقی التقلید و الاجتهاد و ان احتاط فیها کما لا یخفی

اشکال در عمل باحتیاط و تارک تقلید و اجتهاد است

قوله فی قبال الظنی بالظن الخ:

یعنی اعتبار حجیت ظن دو قسم است یا بدلیل انفتاحی یا بدلیل انسدادی حجیت ظن انفتاحی حکم قطع تفصیلی است در تمام احکام کما آنکه گذشت بله احتیاط در آن باقی است بجهت آنکه و لو ظن حجیت شرعی دارد در اثبات تکلیف و سقوط آن ولی وجدانا احتمال خلاف باقی است و لذا احتیاط در آن حسن و نیکو است بخلاف سقوط تکلیف بعلم تفصیلی که احتمال خلاف در آن نیست و اما حجیت ظن بدلیل انسدادی آنهم بر دو قسم است.

اول آنکه از مقدمات انسداد واجب نباشد احتیاط در این حال عمل باحتیاط آن صحیح است و مانعی ندارد مخفی نماند در این حال ظن حجیت شرعی ندارد بلکه دایرۀ احتیاط ضیق می شود کما آنکه می آید پس امتثال علمی اجمالی مقدم بر ظنی است.

و اما قسم دوم انسداد اگر از مقدمات انسداد باطل بودن احتیاط است و حرام باشد احتیاط چون مستلزم است احتیاط عسر و حرجی که مخل بنظام عالم است یا آنکه احتیاط از وجوه اطاعت و عبادت نیست بلکه آن احتیاط لعب و عبث بامر مولی است در جائی که احتیاط موجب تکرار است.

کما آنکه اگر یک لباس پاک مشتبه شود به چند لباس نجس و همچنین اگر

قبله مشتبه شود بغیر قبله که در این موارد با وجودی که ممکن است شرعا تعیین کند آنها را و بااین حال رفع ید می کند و نمازهای متعددی در لباس های مشتبه و بطرف قبلهٔ مجهول اداء می نماید که در این موارد صدق لعب و عبث بامر مولی می باشد و یا آنکه بجهت قصد وجه و تمیز که لازم است.

کما آنکه توهم شده است در این موارد اگر امتثال قطع تفصیلی ممکن نیست باید رجوع کند بظن تفصیلی انسدادی و بنابراین چاره ای نیست که باید قائل بشویم بباطل بودن عبادت مکلفی که تارک طریق تقلید و اجتهاد است و لو عمل باحتیاط می کند.

و حاصل آنکه بنا بر انسداد قسم آخر اگر مکلف تقلید یا اجتهاد نکند و یکی از این راهها را امتثال نکند و عمل باحتیاط کند بلا اشکال عمل آن باطل است چون احتیاط در این موارد خلاف احتیاط است و متمکن است مکلف تحصیل ظن معتبر بنماید از قول مجتهد و بااین حال ترک آن کند و عمل باحتیاط کند عمل آن بلا اشکال باطل است بآن وجوهی که بیان نمودیم.

مخفی نماند اگر از مقدمات انسداد باطل بودن احتیاط را قرار دادیم و گفتیم که احتیاط در این موارد مرضی شارع مقدس نیست یا به دعوای اجماع برآن و یا از جهت منافات قصد وجه و مستلزم بودن عسر و حرج و غیره در این حال کشف می کنیم بدلیل انی که شارع مقدس حجتی برای ما قرار داده است در تعیین احکام شرعیه و عمل بآن که اگر حجت برای ما قرار نداده باشد و از طرف دیگر تکلیف بر ذمه مکلفین است لازم می آید تکلف بما لا یطاق بعد از این مقدمات عقل حاکم است به سبر و تقسیم که آن حجتی که شارع برای ما قرار داده است آن حجت ظن است بجهت آنکه با وجود ظن شک یا وهم را حجت قرار دهد خلاف حکم عقل است پس در این حال ظن حجیت شرعی دارد و فرق بین این ظن انسدادی و ظن

هذا بعض الکلام فی القطع مما یناسب المقام و یأتی بعضه الآخر فی مبحث البراءه و الاشتغال فیقع المقال فیما هو المهم من(عن-خ ل) عقد هذا المقصد و هو(فی-خ ل)بیان ما قیل باعتباره من الامارات او صح ان یقال و قبل الخوض فی ذلک ینبغی تقدیم امور.

احدها انه لا ریب فی ان الاماره الغیر العلمیه لیست کالقطع فی کون الحجیه من لوازمها و مقتضیاتها بنحو العلیه بل مطلقا و ان ثبوتها لها محتاج الی جعل او ثبوت مقدمات و طرو حالات موجبه لاقتضائها الحجیه عقلا بناء علی تقریر مقدمات الانسداد بنحو الحکومه.

خاص نیست الا از حجت کاشفیت آن و دلیل حجت آن کما لا یخفی.

در اعتبار بعض امارات ظنیه

اشاره

قوله هذا بعض الکلام فی القطع الخ.

مطالب قبلی بعض کلام بود در حجیت قطع و اقسام آنکه گذشت از چیزهائی که مناسب مقام است و بعضی کلام دیگر در باب قطع اجمالی می آید در بحث برائت و اشتغال و کلام مهم ما در عقد این مقصد بیان آنچه را که گفته شده است یا صحیح است که گفته بشود از امارات است و حجیت آنها و قبل از آنکه وارد در مطلب بشویم سزاوار است اموری را مقدم کنیم.

قوله احدها انه لا ریب فی ان الامارات الغیر العلمیه الخ.

اول از امورات امارات غیر علمیه که ظنیه باشند ظن طریقی نه ظن موضوعی کما آنکه گذشت مثل خبر واحد و بینه و غیره این ها مثل قطع نیستند که حجیت آنها ذاتی باشند و حجیت از لوازم ذات آنها و مقتضیات آنها باشد بنحو علیت همچنانی که در قطع گذشت که حجیت از لوازم ذات قطع است.

قوله بل مطلقا یعنی مقتضی برای حجیت هم ندارند که اگر مقتضی برای

و ذلک لوضوح عدم اقتضاء غیر القطع للحجیه بدون ذلک ثبوتا حجیت داشته باشند لازمه آن آنست که در جائی که مانع مفقود باشد حجت باشند حتی این را هم ندارند و ثبوت حجیت برای آن امارات محتاج است بجعل شارع که آنها را حجت قرار دهد جاعل چه شارع مقدس باشد و چه بناء عقلا بامضاء شارع و یا محتاج است بثبوت مقدمات و طواری عارض شدن حالات سبب شود که آن امارات حجیت داشته باشند عقلا بنا بر تقدیر مقدمات انسداد بنحو حکومت.

چون مقدمات انسداد بعدا می آید ان شاءالله تعالی که اگر بنحو کشف باشد در آن حال جعل شرعی دارند و اگر بنحو کشف نباشد بلکه حکومت باشند حجیت آنها عقلی است.

مخفی نماند مقدمات انسداد بنحو حکومت موجب نمی شود که ظن حجیت عقلی داشته باشد بلکه در این حال تضییق دایرۀ احتیاط است در مظنونات به این معنی که در حال انسداد شک و ظن و وهم تمام این ها مساوی آیند غایه الامر عمل بظن در بین آنها مقدم است.

و حاصل آنکه حجیت ظن منحصر است در آنجائی که جعل شرعی داشته باشد مثل باب انفتاح علمی یا بنا بر مقدمات انسداد که آنها موجب کشف جعل شرعی برای ظن باشند.

و اما بنا بر حکومت مظنونات و مشکوکات و موهومات تمام آنها علی السویه می باشند غایه الامر در جائی که احتیاط واجب نباشد عمل بمظنونات مقدم است بر عمل به مشکوکات و موهومات و این معنی دایرۀ احتیاط را مضیق می نماید نه آنکه ظن حجیت عقلی داشته باشد کما آنکه گذشت.

قوله و ذلک لوضوح عدم اقتضاء الخ امارات غیر علمیه واضح است و معلوم است که این ها اقتضاء حجیت ندارند

بلا خلاف و لا سقوطا و ان کان ربما یظهر فیه من بعض المحققین الخلاف و الاکتفاء بالظن بالفراغ و لعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.

برای اثبات تکلیف بلا خلاف و نه مقتضی هستند برای سقوط تکلیف چون ثبوت تکلیف و ثبات آن و همچنین سقوط تکلیف و امتثال بآن هر دو باید یا بقطع باشد که حجیت ذاتی دارد و یا به اماره ای باشد که معتبر باشد شرعا و ظنونی که ثابت نشده است حجیت آنها نه برای اثبات تکلیف فایده ای دارند و نه برای اسقاط تکلیف و اگرچه ظاهر می شود در سقوط تکلیف و امتثال بآن.

از بعض محققین که نسبت داده اند بمرحوم محقق جمال الدین خونساری و مرحوم محقق بهبهانی که این ها قائلند که سقوط تکلیف و امتثال بآن جایز است اگر ظنی باشد و قاعدهٔ اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد در برائت یقینی جایز است اکتفاء به برائت ظنی بظن بفراغ و امتثال بآن و لازم نیست حتما فراغ یقینی داشته باشد و شاید نظر آنها این باشد که لازم نیست دفع ضرر محتمل فتامل.

قوله فتأمل اشاره است به آنچه را که بیان نموده است صاحب حاشیه که امتثال ظنی در جائی است که انسداد باب علم باشد و مطلق ظن حجت باشد که در این حال اثبات تکلیف و سقوط آن هر دو ظنی است و اما اگر انفتاح علم باشد یا بنا بر کشف انسدادی بلا اشکال اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و از مواردی که احتمال عقاب و ضرر است در شبهات حکمیه است قبل از فحص و بلا اشکال فحص لازم است چون احتمال ضرر و عقاب در آن است و قائل باکتفاء بظن در مقام امتثال لازم می داند لزوم فحص را در این موارد پس وجه اکتفاء بظن در فراغ همان وجهی است که ما بیان نمودیم.

ثانیها فی بیان امکان التعبد بالاماره الغیر العلمیه شرعا و عدم لزوم محال منه عقلا فی قبال دعوی استحالته للزومه و لیس الامکان بهذا المعنی بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الامکان عند الشک فیه و منع حجیتها لو سلم ثبوتها لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها و الظن به لو کان فالکلام الآن فی امکان التعبد بها(به-نسخه)و امتناعه فما ظنک به لکن دلیل وقوع التعبد بها من طرق اثبات امکانه حیث یستکشف به عدم ترتب مجال من تالی(تال-نسخه)باطل فیمتنع مطلقا او علی الحکیم تعالی.

در امکان تعبد به اماره غیر علمیه شرعا و اقسام امکان آن

قوله ثانیهما فی بیان امکان التعبد الخ امر دوم در امکان تعبد بامارات غیر علمیه است که آیا اصلا ممکن است تعبد بامارات غیر علمیه یا ممکن نیست شرعا و آیا لازم می آید محالی از تعبد از آن یا نه در مقابل کسانی که ادعا کرده اند که تعبد بظن موجب محال می شود.

مخفی نماند امکان دو قسم داریم.

اول امکان ذاتی که مقابل آن امتناع ذاتی است نظیر اجتماع نقیضین و ارتفاع آن و امثال آن.

دوم امکان وقوعی که مقابل آن امتناع وقوعی است باین معنی که شیء ذاتا ممکن است واقع شود ولی مستلزم محال می شود کما آنکه ادعا شده است در تعبد بظن و مراد ما در این بحث امکان وقوعی است یعنی تعبد بظن و حجیت آن شرعا آیا مستلزم است محال را یا نه و امکان وقوعی به این معنی که بیان نمودیم بلکه مطلقا حتی امکان ذاتی هم باشد این امکان اصل متبع عند العقلاء نیست.

اگر شک کردیم که آیا فلان شیء ممکن است یا غیرممکن بگوئیم که عقلا در این موارد آثار امکان را برآن شیء مرتب می نماید در وقت شک در آن پس این

فلا حاجه معه فی دعوی الوقوع الی اثبات الامکان و بدونه لا فائده فی اثباته کما هو واضح و قد انقدح بذلک ما فی دعوی شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه من کون الامکان عند العقلاء مع احتمال الامتناع اصلا.

امکان اصلی نزد عقلا نیست و برفرض اصلی باشد نزد عقلاء ما منع می کنیم حجیت آن را چون دلیل قطعی بر اعتبار آن اصل نداریم و دلیل ظنی اگر باشد کلام در حجیت آن می باشد که اگر خواسته باشیم بناء عقلائی که ظنی هست بظن دیگری اثبات کنیم موجب دور است و محال است.

و لکن دلیل وقوع تعبد بامارات غیر علمیه از آیات و اخبار که بیان می شود در محل خودش اثبات امکان آن را می کند چون اول دلیل وقوع آن شیء می باشد و وقوع اخص از آن می باشد و بعد از آنکه دلیل تعبد بظن داریم کشف می کند این دلیل که تعبد بظن موجب محال نیست و تالی فاسدی ندارد که ممتنع باشد تعبد بظن مطلقا یا علی الحکیم تعالی کما لا یخفی.

قوله فلا حاجه معه الخ بعد از آنکه دلیل وقوعی بر تعبد بظن یقینا داریم محتاج نیستیم که اثبات کنیم امکان آن را به بنای عقلاء و بدون دلیل وقوع که ما بیان نمودیم فایده ای در اثبات بنای عقلاء نیست چون بحث ما بحث اصولی است و باید مترتب شود برآن ثمرۀ فقهی و با قطع نظر از دلیل وقوع اصل عقلائی فایده ای ندارد پس ظاهر شد از بیان ما آنچه را که ادعا نموده است شیخ ما علامه اعلی اللّه مقامه از اینکه امکان چه ذاتی باشد و چه وقوعی نزد عقلاء با احتمال امتناع آن-آن امکان است اصلی متبع عند العقلاء.

و حاصل شکال صاحب کفایه بر مرحوم شیخ انصاری سه اشکال است.

اول آنکه اصلا بنائی در این اصل امکان نداریم نزد عقلاء.

و الامکان کلام الشیخ الرئیس کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان بمعنی الاحتمال المقابل للقطع و الایقان و من الواضح ان لا موطن له الا الوجدان فهو المرجع فیه بلا بینه و برهان.

دوم آنکه برفرض بنائی باشد دلیل قطعی بر حجیت آن نداریم

سوم آنکه برفرض حجیت آن ثابت شود ثمره و فائده ای ندارد کما آنکه بیان کردیم.

قوله و الامکان فی کلام الشیخ الرئیس کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یذدک الخ ای ما لم یمنعک عنه واضح البرهان

ممکن است کسی بگوید کلام شیخ الرئیس مؤید بلکه دلالت بر مدعای مرحوم شیخ می نماید که شک در امکان اصل عقلائی است جواب آنکه اصل امکانی که شیخ الرئیس بیان نموده در مقابل قطع است یعنی اگر چیزی را شنیدی فورا بدون تأمل و فکر نفی وجود آن یا اثبات آن را گمان مکن مادامی که دلیل بر یک طرف نداشته باشید و از واضحات آنست که جای این احتمال و امکان در ذهن است و امکان وجود هر شیء یا عدم آن وجدانی است و محتاج به بینه و برهان نیست نه آنکه امکان وقوعی یا امکان ذاتی را خواسته باشد بیان کند.

مخفی نماند اشکالات و صاحب کفایه بر مرحوم شیخ در جائی است که مراد از امکان مطلق امکان باشد ولی چنین نیست بلکه مراد آن امکان وقوعی است و این معنی مناسب بحث است و مراد آن آنست که اگر دلیل شرعی بر اعتبار ظنی رسید و ما شک کردیم در اعتبار آن ظن بناء عقلاء بر آنست که ظهور کلام مولی را می گیرند و آن را حجت بر وقوع و صحت آن می دانند مثلا اگر امر از طرف مولی

و کیف کان فما قیل او یمکن ان یقال فی بیان ما یلزم التعبد بغیر العلم من المحال او الباطل و لو لم یکن بمحال امور.

احدها اجتماع المثلین من ایجابین او تحریمین مثلا.

رسید اکرم العلماء و شک نمود مکلف که آیا اکرام فساق علماء مصلحت دارد که اطلاق امر صحیح باشد و ممکن باشد یا آنکه مصلحت ندارد و محال باشد بلا اشکال از اطلاق کلام مولی حکیم اثبات می کنیم که اکرام فساق علماء مصلحت دارد و ممکن است مادامی که استحاله شیء ثابت نشده است ظهور کلام مولی حجت است.

اشکال دیگری از بعض اعلام شده است بر مرحوم شیخ که مراد از امکان امکان تشریعی است نه امکان تکوینی بجهت آنکه اشکالاتی که وارد شده است بر تعبد بظن و بامارات غیر علمیه راجع است بعالم تشریعی که بعض آنها برگشت بمحذور ملاکی است مثل تفویت مصلحت یا القاء در مفسده و بعض دیگری برگشت بمحذور خطابی است مثل واجب بودن چیزی که حرام باشد واقعا یا حرام بودن چیزی که واجب باشد واقعا کما آنکه بیان می شود تمام آنها و علی کل حال تمام اشکالات و محاذیر راجع است بعالم تشریع نه عالم تکوین

جواب آنکه امکان یا استحاله چیزهائی است که مدرک آنها عقل است و امکان تکوینی و امکان تشریعی دو قسم نداریم بلکه امکان دائما تکوینی است غایه الامر متعلق آن و معروض آن بعض موارد از امور تکوینی است و بعض موارد دیگر از امور تشریعی است مثلا گفته می شود اجتماع امر و نهی یا تعبد بظن ممکن است یا محال کما لا یخفی.

قوله و کیف کان فما قیل او یمکن ان یقال الخ حاصل کلام در بیان تعبد بغیر علم است از امارات غیر علمیه و یا اصول عملیه

فیما اصاب

او ضدین من ایجاب و تحریم و من اراده و کراهه و مصلحه و مفسده ملزمتین بلا کسر و انکسار فی البین.

که آیا از تعبد به آنها محال یا باطلی یعنی وقوع آن از حکیم تعالی صحیح نیست و لو از غیر او واقع می شود حاصل می شود یا نه اشکالاتی که بر تعبد بظن نموده اند از متقدمین و متأخرین از علماء رضوان اللّه تعالی علیهم چند اشکال است.

اول آنها اجتماع مثلین است از دو واجب یا دو حرام که اگر تعبد بظن مطابق واقع شد در ایجاب و تحریم اجتماع مثلین است مثلا صلاه ظهر که واقعا واجب است و دلیل ظاهری هم اثبات کرد وجوب آن را

در این موارد اجتماع مثلین است و محال و همچنین در تحریم قوله مثلا یعنی اجتماع مثلین در ایجابین و تحریمین تنها نیست بلکه در تمام احکام خمسه می آید مثلا دلیل ظاهری اثبات کرد استحباب آن شیء را و یا کراهت آن را و یا اباحهٔ آن را در جائی که حکم واقعی هم همین باشد اجتماع مثلین است دو مستحب یا دو کراهت یا دو مباح

قوله فیما اصاب الخ یعنی در جائی که در واقع حکمی باشد و حکم واقعی یا حکم ظاهری مطابق شد اجتماع مثلین است کما آنکه بیان نمودیم

لوازمات تعبد بظن از اجتماع مثلین یا ضدین و جمع بین مصلحت و مفسده

قوله او ضدین الخ از لوازم تعبد به امارهٔ غیر علمیه جمع بین ضدین است از ایجاب و تحریم در انشاء و اراده و کراهت است در نفس مولی و مصلحت و مفسده ای که هر دو ملزم باشند در نفس فعل و در جائی که این مصلحت و مفسده کسر و انکسار در بین آنها نباشد که اگر کسر و انکسار باشد جمع بین ضدین نیست در شیء واحد مثلا خمر و میسر

فیما اخطأ او التصویب و ان لا یکون هناک غیر مؤدیات الامارات احکام.

ثانیها طلب الضدین فیما اذا اخطأ وادی الی وجوب ضد الواجب.

در این ها مصلحت و مفسده ای است الا آنکه مفسده آنها(و اثمهما اکبر من نفعهما)کما اینکه در قرآن کریم است

از این جهت مصلحت آنها در قبال مفسده که زیادتر است از بین می رود و یک حکم که حرمت آنها باشد می نماید و این معنی در اکثر اشیاء می باشد که مصلحت و مفسده ای داشته باشد که یکی از آنها بیشتر از دیگری باشد که قهرا آنکه بیشتر است اثر می کند ولی اگر هر دو مصلحت و مفسده ملزم باشد در یک شیء واحد بلا کسر و انکسار در این مورد جمع بین ضدین است.

قوله فیما اخطأ او التصویب الخ حاصل اشکالات آنکه در جائی که در واقع حکم واقعی باشد کما آنکه آن را عدلیه قائلند حکم ظاهری یا مطابق واقع می شود که در اینجا اجتماع مثلین است و یا مخالف حکم واقعی می شود که در این موارد اجتماع ضدین است و اگر در واقع حکمی نباشد و فقط حکم ظاهری باشد اجتماع ضدین لازم نمی آید ولی لازم می آید تصویب که آن باطل است بالضروره و اینکه احکام شرعیه غیر مؤدیات امارات احکامی در واقع نباشد و این معنی تصویب است.

مخفی نماند اقسام تصویب و موضوعیت امارات را و سببیت آنها را در باب اجزاء در مباحث الفاظ در جلد دوم صفحه نود و سه ما بیان نمودیم اقسام آن را فراجع

قوله ثانیها طلب الضدین الخ دوم از اشکالات بر تعبد بغیر علم لازم می آید طلب ضدین در جائی که حکم

ثالثها تفویت المصلحه او الالقاء فی المفسده فیما ادی الی عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمه ما هو حرام و کونه محکوما بسائر الاحکام.

و الجواب ان ما ادعی لزومه اما غیر لازم او غیر باطل و ذلک لان التعبد بطریق غیر علمی انما هو بجعل حجیته و الحجیه المجعوله غیر مستتبعه لانشاء احکام تکلیفیه بحسب ما ادی الیه الطریق بل انما تکون موجبه لتنجز التکلیف به اذا اصاب و صحه الاعتذار به اذا اخطأ.

ظاهری مخالف با حکم واقعی باشد مثلا نماز جمعه در واقع واجب است و دلیل ظاهر که مطابق واقع نباشد اثبات می کند که حرام است و حاصل حکم ظاهری اثبات می کند وجوب ضد واجب را و این معنی در نفس مولی ممکن نیست یعنی انشاء آن از طرف مولی ممکن نیست که واقعا نماز جمعه واجب باشد ولی دلیل ظاهری اثبات کند حکم دیگری را که آن حکم ضد حرام باشد چه واجب باشد و چه مستحب یا غیره چون احکام خمسه بتمام آنها ضد دیگر می باشند.

اشکال سوم که لازم می آید بر مولای بالنسبه بمکلف آنکه در بعد بغیر علم تفویت مصلحت است بر مکلف یا القاء مکلف است در مفسده در جائی که حکم ظاهری مؤدّی شود بواجب نبودن آن چیزی که در واقع واجب است در جائی که واجب خلاف آن ثابت شد تفویت مصلحت است بر مکلف یا در جائی که شیء واقعا حرام است اثبات شود که حرام نیست و یکی از احکام غیر حرمت برآن ثابت شود در این موارد مولی القاء نموده است مکلف را در مفسده و آن قبیح است چون شیء که واقعا حرام است باید مفسده داشته باشد کما لا یخفی.

قوله و الجواب انما الخ جواب از این اشکالات آنکه آنچه را که ادعا شده است لزوم آن یا غیر

و لکون مخالفته و موافقته تجریا و انقیادا مع عدم اصابته کما هو شأن الحجه الغیر المجعوله فلا یلزم اجتماع حکمین مثلین او ضدین و لا طلب الضدین و لا اجتماع المفسده و المصلحه و لا الکراهه و الاراده کما لا یخفی

لازم است مثل اجتماع مثلین یا ضدین یا اجتماع مصلحت و مفسده و اراده و کراهت در مرتبهٔ واحد در شیء واحد یا غیر باطل و اگرچه لازم می آید ولی باطل نیست مثل اجتماع مثلین یا ضدین در مراتب مختلفه بیان آن آنست که تعبد بطریق غیر علم شرعا آنست که آن شیء غیر علمی را شارع حجت قرار دهد مثل جعل ملکیت یا زوجیت و یا حرّیت که این ها احکام وضعیه می باشند نه احکام تکلیفیه مثل حجیت قطع است منتهی مرتبه حجیت قطع ذاتی است و حجیت غیر قطع تعبدی است و حجیت شیء لازم ندارد که انشاء یکی از احکام تکلیفیه در آن باشد که هرکجائی که حجیت پیدا بشود یکی از احکام تکلیفیه تابع آن باشد بلکه فقط جعل حجیت شیء موجب می شود و سبب می شود که واقع منجز بشود در جائی که دلیل ظاهری مطابق واقع بشود و یا عذر است برای مکلف در جائی که دلیل ظاهری مخالف واقع شود.

قوله و لکون مخالفته الخ بجهت آنکه مخالفت حجت یا موافقت آن یا تجری است یا انقیاد در جائی که بواقع نرسد یعنی اگر مخالفت حجت شرعیه نمود مکلف این مخالفت تجری است کما آنکه اگر موافقت آن را نمود این موافقت انقیاد است در جائی که بواقع نرسیده باشند هر دو طرف.

این بیانی که نمودیم برای حجیت شرعی همین بیان ثابت است برای حجت غیر مجعوله مثل قطع که حجیت آن ذاتی است و فرقی که بین قطع و حجیت شرعی می باشد آنست که حجیت قطع ذاتی است و حجیت اماره شرعی است و هیچ حکمی انشاء نمی شود از قطع کما آنکه در حجیت شرعی هم همین

و اما تفویت مصلحه الواقع او الالقاء فی مفسدته فلا محذور فیه اصلا اذا کانت فی التعبد به مصلحه غالبه علی مفسده التفویت او الالقاء.

طور است و فقط اگر بواقع رسید حکم واقعی منجز می شود و اگر بواقع نرسید عذر است برای مکلف.

بنابراین بیانی که نمودیم در جعل اماره شرعا حکمی نیست از احکام تکلیفیه و فقط یک حکم واقعی است لازم نمی آید از جعل شرعی اجتماع حکمین مثلین یا ضدین و همچنین لازم نمی آید طلب ضدین و نه اجتماع مفسده و مصلحت و نه کراهت و اراده چون تمام این اشکالات در جائی است که در جعل شرعی حکمی از احکام شرعیه انشاء بشود حکم ظاهری چون مصلحت و مفسده یا اراده و کراهت تمام آنها متعلق بحکم است و در جائی که حکمی نباشد تمام آنها برداشته می شود و فقط حکم واقعی می باشد کما لا یخفی.

قوله و اما تفویت المصلحه الواقع الخ اشکال سوم که از جعل غیر علم لازم می آید که مولی مصلحت واقع را تفویت نموده باشد بر مکلف یا القاء نموده باشد آن را در مفسده همچنانی که بیان نمودیم این اشکال هم برداشته می شود و محذوری در آن نیست اصلا در جائی که تعبد به غیر علم مصلحت آن غالب باشد بر مفسدۀ تفویت یا در القاء در مفسده.

مثلا امارات شرعیه که اصل آنها امارات عقلائی است مصلحت آنها بیشتر است از آن مصلحت واقع که در بعض موارد آن امارات خلاف واقع بروند و بواقع نرسند مخصوصا مصلحت تسهیل و عمل بآن اماراتی که متداول است نزد عقلاء و بالاخص اگر خواسته باشد شارع مقدس آنها را از عادت عقلائی برگرداند مفسدۀ زیادی دارد از این جهت است که عمل به آنها شرعا که آن امارات عقلائی است مصلحت آنها زیادتر است و بالاتر است از آن مصلحتی که در بعض موارد فوت

نعم لو قیل باستتباع جعل الحجیه للاحکام التکلیفیه او بانه لا معنی لجعلها الا جعل تلک الاحکام فاجتماع حکمین و ان کان یلزم.

می شود یا القاء می شود مکلف در مفسده چون مصلحت نوعیه همیشه مقدم است بر مصلحت شخصیه و دلالت بر این مطلب می کند تمام ادله نفی عسر و حرج و ضرر بجهت آنکه تمام این ها در بعض موارد بلا اشکال تفویت مصلحت است بر مکلف یا القاء مکلف است بر مفسده کما لا یخفی.

بعضیها جواب داده اند از تفویت مصلحت بر مکلف و یا القاء آن در مفسده به اینکه اگر تعبد شرعی نبود قهرا مکلف باید در تمام احکام شرعیه عمل بعلم کند و لا اشکال در اینکه علوم او در تمام موارد مطابق واقع نیست و خیلی موارد خلاف واقع می رود

از این جهت شارع مقدس خوب می بیند که علم مکلف خلاف واقع می رود از این جهت جعل طرق غیر علمیه نموده است که خطاء آنها و بواقع نرسیدن آنها ممکن است کمتر از خطای علم باشد یا مساوی باشد از این جهت مانعی ندارد تعبد بظن چون در تمام حالات مکلف در بعض موارد تفویت مصلحت یا القاء در مفسده بر او واقع می شود

جواب آنکه خطاء در علم اختیاری مکلف نیست چون درحالی که عالم است احتمال خلاف نمی دهد و بعد از عمل بعلم خطاء آن در بعض موارد ظاهر می شود بخلاف جعل طرق و امارات برای او چون جعل آنها اختیاری مولی می باشد و تفویت مصلحت یا القاء در مفسده سبب آن جعل شارع است و آن قبیح است کما لا یخفی.

قوله نعم لو قیل باستتباع الخ اگر کسی قائل شود که جعل حجیت برای طرق غیر علمیه ممکن نیست که

الا انهما لیسا بمثلین او ضدین لان احدهما طریقی عن مصلحه فی نفسه موجبه لانشائه الموجب للتنجز او لصحه الاعتذار بمجرده من دون اراده نفسانیه او کراهه کذلک متعلقه بمتعلقه.

احکام تکلیفیه تابع آن نباشد و حتما در این موارد حکم تکلیفی بتبع جعل شده است یا آنکه اصلا ابتداء احکام تکلیفیه جعل شده است چون غیر از این معنی دیگری نیست برای جعل تردید مصنف بر آنکه اختلاف است در جعل احکام وضعیه پس در این حال اجتماع حکمین است حکم ظاهری و حکم واقعی

در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و آنکه حکم ظاهری طریقی است

قوله الا انهما لیسا الخ جواب آنکه و لو در این موارد جعل حکم تکلیفی شده است الا آنکه اجتماع مثلین یا ضدین نمی باشد بجهت آنکه یکی از آن دو حکم که حکم ظاهری باشد حکم طریقی است که مصلحت آن در نفس جعل آن حکم می باشد و آن مصلحت حکم سبب شده است برای انشاء آنکه انشاء آن حکم موجب تنجز واقع می شود اگر بواقع رسید و یا اعتذار مکلف و عذر آنست در جائی که بواقع نرسد بدون اینکه ارادهٔ نفسیه یا کراهت نفسیه در متعلق آن حکم ظاهری باشد

من باب مثل اگر مولی اراده کرد اکرام زید را و امر کرد بعبد خود اکرم زیدا ولی این حکم بمکلف نرسید دو مرتبه در جای دیگر امر کرد اکرم اخا عمرو باز حکم بمکلف نرسید در مرتبه سوم امر کرد اکرم هذا.

در این مواردی که انشاءات متعدده می باشد فقط حکم یک حکم است و جعل احکام دیگر غیر از اول حکم حکم طریقی است که مکلف برسد بحکم اولی و هیچ مصلحت و مفسده در احکام دیگر نیست مگر آنکه مکلف برسد بواقع.

نظیر این حکم طریقی در مباحث الفاظ در مقدمه واجب گذشت که آیا تحصیل

فیما یمکن هناک انقداحهما حیث إنّه مع المصلحه او مفسده الملزمتین فی فعل و ان لم یحدث بسببهما اراده او کراهه فی المبدا الاعلی الا انه اذا اوحی بالحکم الشأنی من قبل تلک المصلحه او المفسده الی النبی او الهم به الولی فلا محاله ینقدح فی نفسه الشریفه(بسببهما-خ)الاراده او الکراهه الموجبه للانشاء بعثا او زجرا بخلاف ما لیس هناک مصلحه او(و-خ ل) مفسده فی المتعلق بل انما کانت فی نفس انشاء الامر به طریقیا و الآخر واقعی حقیقی عن مصلحه او مفسده فی متعلقه موجبه لارادته او کراهته الموجبه لانشائه بعثا او زجرا فی بعض المبادی العالیه و ان لم یکن فی المبدا الاعلی الا العلم بالمصلحه او المفسده کما اشرنا.

علم برای احکام شرعیه وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری و یا ارشادی و یا وجوب طریقی است و ما آنجا بیان نمودیم که وجوب تحصیل علم باحکام شرعیه وجوب طریقی است فراجع صفحه 163

و نظیر حکم طریقی است احتیاطی که در بعض موارد واجب شده است حتی در موضوعات مثل دماء و فروج و اموال که احتیاط در آنها وجوب آن وجوب طریقی است برای حفظ واقع.

قوله فیما یمکن هناک الخ بیان سابق در جائی است که اراده و کراهت ممکن باشد اما در جائی که اراده و کراهت ممکن نباشد با آنکه مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه در فعل باشد در این موارد اگرچه حادث نمی شود بسبب آن مصلحت اراده یا کراهتی در مبدأ أعلی که ذات اقدس الهی باشد چون اراده او و کراهت او در هر فعلی عبارت است از علم بآن الا آنکه ذات اقدس الهی وحی می نماید بحکم شأنی از قبل آن مصلحت یا مفسده به نبی خود یا الهام می نماید بولی خود.

در این حال لا محال ظاهر می شود در نفس شریف نبی صلّی اللّه علیه و آله یا ولی بسبب آن مصلحت یا مفسده اراده یا کراهتی که آن اراده و کراهت سبب می شوند برای انشاء برای فعل بعثا در جائی که آن فعل واجب باشد یا زجرا در جائی که آن فعل حرام باشد این بیان در جائی است که اراده و کراهت بامر واقعی باشد بخلاف جائی که آن امر مصلحت یا مفسده در متعلق آن نباشد مثلا اوامر ظاهریه بلکه مصلحت و مفسده در نفس انشاء آن می باشد که امر بآن امر طریقی است که بواقع برسد مکلف.

و امر دیگر واقعی حقیقی است که آن امر از روی مصلحت یا نهی از روی مفسده ای است که در متعلق آن امر و نهی می باشد که آن مصلحت و مفسده سبب شده است برای اراده آن فعل یا کراهت آنکه آن اراده و کراهت موجب شده است برای انشاء آن بعثا یا زجرا در بعض مبادی عالیه یعنی آن مصلحت و یا مفسده ای که در متعلق امر می باشد آنها سبب می شوند برای ارادهٔ آن فعل یا کراهت و نهی آنکه اراده و کراهت سبب انشاء وجوب یا حرمت در بعضی مبدأ عالیه که نبی یا ولی می شود اگرچه اراده و کراهت در مبدأ اعلی که ذات اقدس الهی باشد نیست مگر علم ذات اقدس الهی به مصلحت یا مفسده کما آنکه اشاره نمودیم ما قبلا.

مخفی نماند اراده و کراهت را نسبت بذات اقدس الهی مصنف علم به مصلحت یا علم به مفسده گرفته است ولی ما قبلا بیان نمودیم در باب طلب و اراده از صفات فعل ذات اقدس الهی می باشد نظیر صفت خلق و رزق و امثال آن و فرق بین صفات ذات اقدس الهی و صفات فعل آن بود که هر صفتی اگر ممکن نبود ذات اقدس الهی بضد آن آن صفت ذاتی است مثل قدرت و علم و امثال آن و هر صفتی که ممکن باشد ذات اقدس الهی بضد آن آن صفت صفت فعل است.

نظیر آنکه بگوئیم خدای تعالی اراده نموده است حیات زید را و اراده

فلا یلزم ایضا اجتماع اراده و کراهه و انما لزم انشاء حکم واقعی حقیقی بعثا او زجرا و انشاء حکم آخر طریقی و لا مضاده بین الانشائین فیما اذا اختلفا و لا یکون من اجتماع المثلین فیما اتفقا و لا اراده و لا کراهه اصلا الا بالنسبه الی متعلق الحکم الواقعی فافهم.

نعم یشکل الامر فی بعض الاصول العملیه کاصاله الاباحه الشرعیه فان ننموده است حیات عمرو را و علی کل حال آنجا بیان نمودیم که اراده و کراهت از صفات فعل می باشد نه صفات ذات فراجع به صفحۀ 267 جلد اول.

قوله فلا یلزم ایضا اجتماع اراده و کراهه الخ.

حاصل جواب دوم مصنف با تکرار آنکه رد بر آنهائی که قائلند که ممکن نیست تعبد بظن بآن توالی فاسدی که ذکر شد آنست که در اوامری که از طرق و امارات فهمیده می شود با اوامر واقعیه اجتماع اراده و کراهت نیست و در این موارد فقط یک انشاء حکم واقعی حقیقتی است در جائی که مصلحت داشته باشد فعل واقعی یا مفسده داشته باشد.

و در این حال حکم آخری است که آن حکم حکم طریقی است برای رسیدن بواقع و آن حکم طریقی نه اراده ای و نه کراهتی و نه مصلحتی و نه مفسده ای در متعلق آن می باشد بلکه جعل آن حکم طریقی مصلحت آن فقط برای رسیدن بواقع است پس تضاد بین انشائین نیست در جائی که مختلف باشند و همچنین اجتماع مثلین نیست در جائی که متفق باشند-و نه اراده کراهتی در متعلق امر ظاهری می باشد الا بالنسبه بمتعلق حکم واقعی که آن حکم واقعی دارای مصلحت و مفسده و اراده و کراهت می باشد فافهم-.

قوله نعم یشکل الامر فی بعض الاصول الخ.

جمعی که بین حکم ظاهری و حکم واقعی نمودیم بدو وجه مذکور که وجه اول

الاذن فی الاقدام و الاقتحام ینافی المنع فعلا کما فیما صادف الحرام و ان کان الاذن فیه لاجل مصلحه فیه لا لاجل عدم مصلحه او مفسده ملزمه فی المأذون فیه فلا محیص فی مثله الا عن الالتزام بعدم انقداح الاراده او الکراهه فی بعض المبادی العالیه ایضا کما فی المبدا الاعلی.

لکنه لا یوجب الالتزام بعدم کون التکلیف الواقعی بفعلی بمعنی کونه علی صفه و نحو لو علم به المکلف لتنجز علیه کسائر التکالیف الفعلیه التی تتنجز بسبب القطع بها.

آن بود که فقد جعل حجیت بود برای امارات وجه دوم حکم ظاهری حکم طریقی بود این دو وجه در بعض اصول مثل قاعده طهارت و استصحاب آن و اصاله الاباحه من کل شیء لک حلال و امثال آن ممکن نیست بجهت آنکه این اصول عملیه که ذکر شد سبب اذن مکلف می شوند در اقدام و وارد شدن در فعلی که واقعا حرام است و شیء که واقعا حرام باشد با اباحه ظاهریهٔ آن جمع نمی شود چون فرض آنست که احکام واقعیه فعلی می باشد اگرچه اذن در آن شیء برای مصلحت در خود آن اصول می باشد نه برای عدم مصلحت یا مفسده ای که لازم باشد در مأذون فیه.

پس در این موارد آن دو وجهی که ذکر نمودیم ممکن نیست جاری بشود الا آنکه ملتزم بشویم که اراده و کراهت از طرف مولی که نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله باشد یا ولی آن نمی آید یعنی در حکم واقعی اراده و کراهتی نیست در این موارد- پس حکم واقعی فعلی نمی باشد بلکه انشائی چون هر حکم فعلی لازمهٔ آن اراده و کراهت است در آن ولی در ما نحن فیه اراده و کراهتی نیست کما آنکه در مبدأ اعلی که ذات اقدس الهی باشد همین طور است کما آنکه ذکر کردیم.

دفع اشکال بر جریان اصول در احکام واقعیه

قوله لکنه لا یوجب الالتزام الخ لکن در این موردی که اراده و کراهتی نیست نه آنست که ملتزم بشویم که تکلیف

و کونه فعلیا انما یوجب البعث او الزجر فی النفس النبویه او الولویه فیما اذا لم ینقدح فیها الاذن لاجل مصلحه فیه فانقدح بما ذکرنا انه لا یلزم الالتزام بعدم کون الحکم الواقعی فی مورد الاصول و الامارات فعلیا کی یشکل تاره بعدم لزوم الاتیان حینئذ بما قامت الاماره علی وجوبه ضروره عدم لزوم امتثال الاحکام الانشائیه ما لم تصر فعلیه.

و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و لزوم الاتیان به مما لا یحتاج الی مزید بیان او اقامه برهان.

واقعی فعلی نیست بلکه به این معنی است که اگر مکلف علم بآن تکلیف پیدا کند و لو علم تعبدی باشد هرآینه فعلی و منجز می شود مثل سایر تکالیف فعلیه که بواسطهٔ قطع به آنها منجز می شود بر مکلف.

قوله و کونه فعلیا الخ.

یعنی فعلی بودن این تکلیف سبب می شود بعث یا زجر در نفس نبوی یا ولی آن در جائی که اذن داده نشود در آن یعنی مادامی که اصول جاری نشده است همچو تکلیفی بعث و زجر فعلی دارد در نفس نبوی یا ولی آن و بعد از ورود حکم ظاهری در آن فعل و لو مصلحت در حکم ظاهری باشد فعلیت آن برداشته می شود.

و باین بیانی که ذکر کردیم اشکال لازم نمی آید در مورد اصول و امارات که اگر حکم واقعی فعلی نباشد لازم نیست امتثال آن و لو اماره آن حکم را ثابت کند چون ضروری است که احکام شرعیه در مقامی که فعلی نباشند بلکه شأنی لازم نیست عمل به آنها.

قوله و لم تبلغ مرتبه البعث الخ یعنی مادامی که حکم به مرتبه بعث و زجر نرسیده لازم نیست امتثال آن چون

لا یقال لا مجال لهذا الاشکال لو قیل بانها کانت قبل اداء الاماره الیها انشائیه لانها بذلک تصیر فعلیه تبلغ تلک المرتبه.

فانه یقال لا یکاد یحرز بسبب قیام الاماره المعتبره علی حکم انشائی لا حقیقه و لا تعبدا الا حکم انشائی تعبدا لا حکم انشائی ادت الیه الاماره اما حقیقه فواضح و اما تعبدا فلان قصاری ما هو قضیه حجیه الاماره کون مؤداه هو الواقع تعبدا لا الواقع الذی ادت الیه الاماره فافهم.

حکم انشائی است و لازم بودن آوردن احکام واقعیه شرعیه از چیزهائی است که محتاج ببیان و اقامه برهان نیست

مخفی نماند اشکال مصنف بر جمع مرحوم شیخ است که نسبت داده اند ایشان جمع بین احکام ظاهریه و واقعیه را باین نحو نموده است که احکام واقعیه انشائی است و احکام ظاهریه فعلی است و این اشکال و امثال آن بر مصنف وارد نیست چون حکم واقعی را فعلی من جمیع الجهات قرار نداد بلکه بین بین قرار داد و گذشت.

قوله لا یقال لا مجال الخ اشکال نشود که اشکال مذکور در جائی است که احکام واقعیه قبل از اقامهٔ اماره بر آنها انشائی است در این حال اشکال وارد می آید

و اما بعد از آنکه اماره اثبات نمود آنها را احکام واقعیه فعلیه می شوند و به واسطه فعلی بودن آنها منجز می شوند چون مدرک علمی تعبدی بر آنها ثابت است.

قوله فانه یقال الخ جواب آنکه ممکن نیست احراز بشود و ثابت بشود بسبب قیام اماره معتبره

اللهم الا ان یقال ان الدلیل علی تنزیل المؤدی منزله الواقع الذی صار مؤدی لها هو دلیل الحجیه بدلاله الاقتضاء.

شرعی بر حکم انشائی فعلیت آنها یعنی به واسطه اماره احکام واقعیه فعلی نمی شوند بلکه به آن حکم انشائی باقی می باشند اما حقیقتا آنها فعلی نمی شوند چون تعبد حکم تکوینی ثابت نمی کند

و اما تعبدا ثابت نمی شود بجهت آنکه دلیل تعبد اثبات می کند حکم انشائی را تعبدا نه آنکه حکم انشائی را فعلی قرار دهد و بعد از فعلیت آن بواسطهٔ اماره منجز بشود که برگشت باین می شود اثبات می کند تعبد حکم انشائی که ادت الیه الاماره اما حقیقتا اثبات کند این مطلب را پس واضح است و گذشت.

و اما تعبدا اثبات شود نهایت اقتضاء اماره آنست که حجیت اماره اثبات کند که مؤدای اماره واقع است تعبدا نه آنکه اثبات کند آن واقعی که ادت الاماره و حاصل اشکال آنکه فعلیت احکام واقعیه اگر قبل از اماره فعلی نباشند بلکه انشائی باشند نفس اماره اثبات نمی کند فعلیت آنها را چون دور است و هر طریقی ذی الطریق خودش را اثبات می کند چه حکم انشائی باشد چه حکم فعلی فافهم

قوله اللهم الا ان یقال الخ مگر آنکه گفته شود که آن دلیلی که اثبات می کند که مؤدای اماره به منزلهٔ واقع است آن دلیل اثبات می کند فعلیت حکم واقعی را به دلالت اقتضاء یعنی اگر حکم واقعی فعلی نباشد دلیل بر اماره و کلام مولی لغو و بی فایده است چون حکم انشائی واقعی را اگر مکلف وجدانا علم بآن پیدا کند لازم نیست امتثال آن فکیف به آنکه تعبدا اثبات شود.

لکنه لا یکاد یتم الا اذا لم یکن للاحکام بمرتبتها الانشائیه اثر اصلا و الا لم یکن لتلک الدلاله مجال کما لا یخفی.

و اخری بانه کیف یکون التوفیق بذلک مع احتمال احکام فعلیه بعثیه او زجریه فی موارد الطرق و الاصول العملیه المتکفله لاحکام فعلیه ضروره انه کما لا یمکن القطع بثبوت المتنافیین کذلک لا یمکن احتماله فلا یصح التوفیق بین الحکمین بالتزام کون الحکم الواقعی الذی یکون مورد الطرق انشائیا غیر فعلی.

قوله لکنه لا یکاد الخ جواب آنکه دلیل اقتضاء صحیح است در جائی که کلام مولی بی فایده باشد اگر کلام آن را حمل بر حکم فعلی نکنیم اما اگر احکام انشائیه واقعیه اثری داشته باشند در این حال اثبات فعلیت آنها را نمی کند چون کلام مولی محفوظ است از لغویت آنها و یکی از آثار احکام انشائیه واقعیه آنست که آنها را شارع مقدس موضوع برای حکم دیگری قرار دهد مثل آنکه بفرماید مولی اذا ظننت بحکم انشائی یجب علیک التصدق و امثال آن و همچنین احکام انشائیه را ممکن است بعد از علم به آنها مکلف عمل کند و ثواب به او داده شود و لو ترک آنها عمدا عقاب ندارد.

قوله و اخری بانه کیف الخ اشکال دیگری شده بر کسانی که جمع بین حکم واقعی و ظاهری نموده اند به آنکه واقعی حکم انشائی است و حکم ظاهری فعلی است وجه اشکال آنست که چگونه ممکن است توفیق و جمع بین حکمین شود با احتمال آنکه واقعیه بعثی فعلی باشند و در اوامر یا زجری فعلی باشند در نواهی در موارد طرق و اصول عملیه که این ها تماما متکفل احکام فعلیه می باشند و در این حال احتمال داده می شود احکام واقعیه ایضا فعلی باشند.

کما لا یصح التوفیق بان الحکمین لیسا فی مرتبه واحده بل فی مرتبتین ضروره تأخر الحکم الظاهری عن الواقعی بمرتبتین.

و ذلک لا یکاد یجدی فان الظاهری و ان لم یکن فی تمام مراتب الواقعی الا انه یکون فی مرتبته ایضا و علی تقدیر المنافاه لزم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبه فتأمل فیما ذکرنا من التحقیق فی التوفیق فانه دقیق و بالتأمل حقیق.

و این ممکن نیست بجهت آنکه ضروری است همچنانی که ممکن نیست قطع ثبوت متنافیین همچنین ممکن نیست احتمال آن یعنی مواردی که ممکن نیست دو حکم جمع بشوند مثل ضدین یا اجتماع نقیضین احتمال آنها هم ممکن نیست پس صحیح نیست توفیق و جمع بین حکمین که ملتزم شده اند که حکم واقعی که در مورد طرق و اصول هست آن حکم انشائی غیر فعلی باشد بلکه ممکن است فعلی باشد و اجتماع متنافیین در این مورد برطرف نمی شود.

وجوه جمعی که شده بین حکم ظاهری و واقعی از مرحوم شیخ و غیره

قوله کما لا یصح التوفیق الخ جمع دیگری شده است بین حکم ظاهری و واقعی که نسبت آن را بمرحوم شیخ داده اند ایضا وجه جمع آنست که حکم ظاهری و واقعی در یک مرتبه نیستند بلکه در دو مرتبه می باشند و آن حکمی که تنافی دارد در جائی است که هر دو حکم فعلیین یا منجزین باشند بجهت آنکه ضروری است حکم ظاهری متأخر است از حکم واقعی بدو مرتبه چون حکم واقعی اولا لازم دارد موضوع خود را مثل خمر بعد حکم برآن مثل حرمت بعد از حکم برآن شک در حکم واقعی پیدا شود بعد از آن حکم ظاهری می آید مثل حلیت و اگر دو شیء اختلاف در موضوع دارند متنافی نیستند.

قوله و ذلک لا یکاد یجدی الخ جواب این جمع آنکه حکم ظاهری اگرچه در تمام مراتب حکم واقعی نمی باشد

الا آنکه حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری می باشد چون در مقام شک در حکم واقعی اگر در این حال حکم واقعی محقق باشد لازم می آید تنافی حکم واقعی و ظاهری و اگر در مقام شک حکم واقعی نباشد لازم می آید تصویب و آنهم محال است علاوه بر اینکه اهمال در واقع محال است یعنی حکم واقعی یا مطلق است یا مقید که اگر مطلق باشد اجتماع متنافیین است و اگر مقید باشد لازم می آید تصویب و آنهم محال است و علی تقدیر منافات لازم می آید اجتماع متنافیین در این مرتبه فتأمل در آنچه را که ما ذکر نمودیم از تحقیق در جمع بین حکمین فانه دقیق و بالتأمل حقیق.

بعض اعلام جمع بین حکم ظاهری و واقعی را باین نحو نموده اند به آنکه تضاد احکام تکلیفیه حقیقیه بجهت تنافی اراده و کراهت و رضا در آنها است و این جهت معیار حکم تکلیفی حقیقی است و اراده کراهت تضاد آنها به واسطه مبدأ آنها است که وجود و عدم می باشد چون یک شیء واحد ممکن نیست در آن واحد وجود آن ارجح باشد از عدم آن و عدم آن ارجح باشد از وجود آن و اما اگر یک شیء واحد جهات متعدده داشته باشد از وجود ممکن است از جهتی اراده بآن متعلق باشد و از جهت دیگر کراهت مثل یک شمشیر واحد از جهت آنکه برای قتل کفار باشد محبوب مولی می باشد و از جهت آنکه برای قتل مسلمین می باشد مبغوض مولی را می باشد این معنی در مرکبات می آید مثلا یک فرش و یک خانه از رنگ محبوب است و از جهت دیگر مبغوض.

بنا بر این بیانی که ذکر شد احکام واقعیه بر موضوعات متعلق اراده مولی است و در حال شک و اقامه حجت بر آنها ترخیص رسیده در آنها از طرف مولی بلکه مبغوض مولی نمی باشند چون جهت اراده و کراهت دو چیز است کما آنکه مثل زدیم بمثل شمشیر و فرش و غیره پس شیء واحد ممکن است اراده

و کراهت متعلق بآن باشد در آن واحد ولی از جهات متعدده این مختصر فرمایش ایشان است در جمع بین حکم ظاهری واقعی فتأمل.

وجوه جمعی که از مصنف شده در حکم ظاهری و واقعی و رد آنها

مخفی نماند بر آنکه وجوه جمعی که مصنف در بیان حکم واقعی و ظاهری بیان نموده مختلف است بنا بر آنچه که بعض اعلام بیان نموده اند.

اول آنکه جعل در احکام ظاهریه فقط حجیت است نه حکم تکلیفی کما آنکه گذشت

دوم آنکه جعل در احکام ظاهریه حکم تکلیفی است یا بالاصاله یا بالتبع در این حال یا مصلحت و مفسده و کراهت و اراده در نفس جعل آن حکم ظاهری است به این معنی که حکم ظاهری و مصلحت آن اگر برای رسیدن بواقع است مثل وجوب احتیاط در بعض موارد و غیره کما آنکه گذشت و اگر مصلحت مفسده در نفس جعل نباشد وجه جمع را مختلف بیان نموده ایضا در کفایه و حاشیه رسائل مرحوم شیخ بعض موارد بیان نموده که حکم واقعی شأنی است و حکم ظاهری فعلی است جای دیگر فرموده حکم واقعی انشائی است و حکم ظاهری در طرق و امارات فعلی است و در کفایه اخیرا بیان نمود حکم واقعی فعلی از بعض جهات است و حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است و تضاد احکام در جائی است که هر دو فعلی باشند نه جائی که مختلف باشد.

جواب آنکه اگر مراد از حکم شأنی مجرد مصلحت شیء باشد بدون جعل حکم برآن این معنی را حکم نمی گویند و این معنی تصویب اشعری باطل است و اقسام تصویب در باب اجزاء گذشت و اگر مراد از حکم شأنی حکم واقعی که جعل شده بر اشیاء باشد ولی به واسطه طرق و امارات تبدیل می شود نظیر تبدیل احکام واقعیه به واسطه اضطرار و اکراه این معنی ایضا تصویب معتزلی باطل است و لو مثل اول نیست و اگر مراد آن باشد که حکم واقعی جعل شده ولی اطلاق یا تقیید ندارد

بلکه مهمل است.

جواب آن گذشت که اهمال در واقع و در نظر حاکم محال است اگر مطلق است حتی حال شک را هم شامل می شود اجتماع حکمین متنافیین است و اگر مقید است تصویب است.

و اما اگر مراد از حکم واقعی حکم انشائی باشد مجرد از بعث و زجر کما آنکه در تکالیف امتحانیه و سخریه و استهزائیه و غیر آن می باشد در این حال تصویب بحال خودش باقی است چون واقعا حکمی نیست علاوه بر اینکه حکم واقعی که بعث و زجر ندارد حقیقتا حکم نیست و لازم نیست موافقت آن و نه مخالفتش حرام است بلکه چیزی نیست بنابراین فحص از احکام واقعیه که آن فحص لازم است معنی ندارد.

و اما اگر مراد از حکم واقعی فعلی من بعض جهات باشد که اگر مکلف عالم باشد به آن فعلی می شود کما آنکه بیان نمودیم و حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است این معنی هم صحیح نیست چون کرارا گذشته است که احکام شرعیه یک جعل شرعی دارند که بعد از جعل موضوع اگر در خارج محقق شد با تمام قیودش حکم فعلی می شود مثلا امر مولی بمستطیع که واجب است بر او حج فعلیت حج بتحقق استطاعت است و بعد از آنی که استطاعت تحقق پیدا کرد محال است عدم فعلیت حکم بجهت آنکه عدم فعلیت به منزلۀ تخلف معلول است از علت و ممکن نیست علت پیدا شود و معلول تحقق پیدا نکند در این حال اگر حکم واقعی فعلی باشد لازم می آید جمع بین ضدین یا مثلین و اگر در واقع حکمی نباشد لازم می آید تصویب.

مخفی نماند اشکالاتی که مصنف نمود بر مرحوم شیخ در جمع حکم ظاهری و واقعی اکثر آنها بر خود مصنف وارد است فراجع کما لا یخفی.

و حق در مسئله آنست که ما بیان می کنیم.

اولا اشکالاتی که برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان شده است این اشکالات در حال انسداد بنا بر حکومت وارد نمی شود چون بنا بر حکومت یک حکم واقعی است و در ظاهر حکم شرعی جعل نشده است.

و اما بنا بر کشف یا در حال انفتاح قبلا گذشت در موارد مختلفه که علماء رضوان اللّه تعالی علیهم اختلاف نموده اند در حقیقت احکام تکلیفیه ولی ما بیان نمودیم که حقیقت احکام تکلیفیه عبارت است از اعتبار مولی امری را بر ذمه مکلف مثل اعتبار دین بر ذمه مدیون عقلا یا شرعا.

و لذا تعبیر شده است از احکام الهیه در بعض روایات بدین و وارد شده در باب قضاء صلواتی که فوت شده است امام علیه السلام فرموده است-دین اللّه احق ان یقضی-پس حکم شرعی یک اعتبار است بر ذمه مکلف فعلا در اوامر یا ترکا در نواحی و این امر اعتباری ذاتا با همدیگر تضادی ندارند بله باعتبار آنکه قبل از جعل حکم باید برای مولی شوق مؤکد یا کراهت مؤکد یا مصلحت یا مفسده که این ها سبب شوند برای جعل آن امر اعتباری و همچنین بعد از آنی که جعل آن امر اعتباری شد برای مکلف در خارج و رسید آن امر اعتباری بمکلف که وصول آن سبب می شود برای امتثال عبد در خارج.

از این جهت آن امر اعتباری واسطه است بین امور اربعه و تضاد آن امر اعتباری بالعرض است و حقیقیه تضاد یا از ناحیه مبدأ آن حکم است یا از ناحیه منتهی پس دو تکلیفی که الزامی باشند یکی از آنها متعلق بفعل باشد و دیگری متعلق بترک فعل اگرچه این دو تکلیف امر اعتباری می باشند و تضادی بین آنها ذاتا نیست الا آنکه التزام بفعل و واجب بودن آن ناشی از شوق مؤکد می شود یا ثبوت مصلحت

در آن و همچنین الزام بترک فعل ناشی از کراهت فعل می باشد یا ثبوت مفسده در آن فعل و اجتماع این دو امر در شیء واحد محال است کما آنکه واضح است و تضاد بین تکلیفین به واسطه مبدأ همین معنی است.

و همچنین به واسطه منتهی بجهت آنکه مکلف بعد از آنکه دو تکلیف الزامی یکی بفعل و دیگری بترک فعل در شیء واحد به او رسید ممکن نیست امتثال این دو تکلیف و همچنین کلام در جائی است که یکی از تکلیفین الزامی باشد و دیگری ترخیصی و تضاد عرضی در این تکالیفی که بیان شد در جائی است که هر دو واقعی باشند یا هر دو ظاهری.

اما در جائی که یکی از تکلیفین واقعی باشد و دیگری ظاهری در این موارد تضاد بین آنها نیست

اما از ناحیه مبدأ همچنین که صاحب کفایه بیان نمود که احکام ظاهریه ناشی است از مصلحتی که در جعل آنها است همچنان که مفصلا بیان شد و احکام واقعیه ناشی از مصلحتی می شود که در متعلقات آنها می باشد چه آن مصلحت راجع بمولی باشد یا بعبد کما آنکه در احکام شرعیه همین طور است.

پس بنا بر این بیانی که نمودیم اجتماع وجود مصلحت و مفسده یا وجود مصلحت و یا مفسده و عدم آن در شیء واحد جمع نشده است و همچنین شوق و کراهت چون آنها در نفس جعل آنها می باشد مثل واجب بودن احتیاط در موارد دماء و فروج و اموال برای حفظ واقع و یا جعل برائت در موارد خودش تسهیلا بر مکلفین این بیان در ناحیه مبدأ می باشد و از ناحیه منتهی.

پس معقول نیست وصول آن دو تکلیف بمکلف چون در جائی که حکم واقعی بمکلف رسیده باقی نمی ماند موضوعی برای حکم ظاهری و مادامی که حکم واقعی

ثالثها ان الاصل فیما لا یعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا یحرز (یجوز-خ ل)التعبد به واقعا عدم حجیته جزما بمعنی عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجه علیه قطعا.

فانها لا تکاد ترتب الاعلی ما اتصف بالحجیه فعلا و لا یکاد یکون الاتصاف بها الا اذا احرز التعبد به و جعله طریقا متبعا ضروره انه بدونه لا یصح المؤاخذه علی مخالفه التکلیف بمجرد اصابته و لا یکون عذرا لدی واصل نشده باشد بر مکلف فقط حکم ظاهری است.

پس در این حال مکلف متحیره نیست در مقام امتثال چون یا حقیقتا حکم واقعی را امتثال می کند در جائی که بواقع رسیده باشد و اگر بواقع نرسد امتثال حکم ظاهری است و این بیانی که ذکر شد فرقی نمی کند در امارات و طرق و اصول تماما جاری است کما لا یخفی.

شک در حجیت ظن تعبدا عدم آثار حجیت است برآن

قوله ثالثها ان الاصل الخ.

سوم از اموری که سزاوار است مقدم بشود قبل از بحث در امارات آنست که اصل در چیزی که ما نمی دانیم اعتبار آن را یعنی حجیت آن را بالخصوص شرعا و ثابت نشده است تعبد بآن واقعا اصل عدم حجیت آن شیء است جزما به این معنی آثاری که مترتب می شود بر حجت آن آثار برآن شیء واقع نمی شود.

مثلا اگر ظنی حجت شود شرعا واقع بآن منجز می شود برای مکلف در جائی که بواقع برسد و اگر بواقع نرسد عذر است برای مکلف و مدح و ذم و ثواب و عقاب و انقیاد و تجری تمام این ها از آثار حجیت آن شیء می باشد شرعا و اگر حجت نباشد هیچ کدام از این آثار برآن مترتب نمی شود.

قوله فانها لا تکاد ترتب الخ.

یعنی آن آثار مذکوره تماما مترتب است بر شیئی که حجیت آن فعلی

مخالفته مع عدمها و لا یکون مخالفته تجریا و لا یکون موافقته بما هی موافقه انقیادا.

و ان کانت بما هی محتمله لموافقه الواقع کذلک اذا وقعت برجاء اصابته فمع الشک فی التعبد به یقطع بعدم حجیته و عدم ترتیب شیء من الآثار علیه للقطع بانتفاع الموضوع معه و لعمری هذا واضح لا یحتاج الی مزید بیان او اقامه برهان.

باشد و محرز باشد آن حجیت و اگر شیء واقعا حجت باشد ولی بمکلف نرسیده باشد آن آثار مذکوره برآن مترتب نمی شود بجهت آنکه ضروری است شیئی که حجیت آن معلوم نیست و احراز نشده است فعلا صحیح نیست مؤاخذه بر مخالفت تکلیف بمجرد اصابهٔ آن شیء بواقع یعنی اگر ظن غیر معتبر بواقع رسید و مخالفت نمود مکلف و عمل بآن ننمود در این حال مؤاخذه و عقاب ندارد و همچنین عذر در مخالفت آن نمی باشد و در حال شک در حجیت هیچ کدام از این آثار مترتب بر آن شیء نمی شود.

قوله و ان کانت بما هی محتمله الخ.

آن چیزی که شک در حجیت آن داریم اگر عمل بآن بشود رجائا و احتیاطا البته ثواب انقیادی بمکلف داده می شود کما آنکه در تمام موارد احتیاطات همچنین است ولی مقام عمل باحتیاط رجائا خارج از ما نحن فیه است پس با شک در تعبد بشیء و آنکه آیا حجیت شرعی دارد یا نه قطع بعدم حجیت آن می باشد و یقینا حجت نیست بین مولی و عبد و مرتب نمی شود هیچ کدام از آثار مذکوره حجت برآن شیء چون قطع داریم که موضوع حجت با شک در آن منتفی است چون آثار حجیت بر شیء مترتب می شود که معلوم باشد حجیت آن نه مشکوک و لعمری هذا واضح و احتیاج بزیاد از این بیانی که ذکر شد یا اقامه برهان نمی باشد.

و اما صحه الالتزام بما ادی الیه من الاحکام و صحه نسبته الیه تعالی فلیسا من آثارها ضروره ان حجیه الظن عقلا علی تقریر الحکومه فی حال الانسداد لا توجب صحتهما فلو فرض صحتهما شرعا مع الشک فی التعبد به لما کان یجدی فی الحجیه شیئا ما لم یترتب علیه ما ذکر من آثارها و معه لما کان یضر عدم صحتهما اصلا کما اشرنا الیه آنفا.

قوله و اما صحه الالتزام بما ادی الیه الخ.

این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه که بیان نموده است شیئی که حجت است آن چیزی است که صحیح باشد التزام بآن و اکتفا بآن بنمائیم در مقام اثبات تکلیف یا اسقاط تکلیف و همچنین صحیح باشد نسبت آن را به باری تعالی و بگوئیم آن حکم خدای تعالی است مصنف جواب می دهد که این دو اثر از آثار حجیت نیست بلکه ممکن است شیء حجت باشد ولی این دو اثر برآن مترتب نباشد.

نظیر حجیت ظن عقلا بنا بر تقدیر حکومت در حال انسداد و تمام بودن مقدمات انسداد که عقل حکم می کند که ظن حجت است برای اثبات تکلیف یا اسقاط تکلیف با آنکه آن حجیت ظن عقلا سبب نمی شود که ملتزم بشویم به مؤدای ظن و قائل بشویم که آن مؤدی حکم شرعی است ایضا و اگر فرض شود که صحیح است آن دو را نسبت به چیزی که شک در تعبد آن می باشد داده شود هرآینه فایدهٔ در حجیت آن ندارد مادامی که مترتب نشود برآن شیء آثار حجیت که آن آثار عقاب و ثواب و تجری و انقیاد باشد و با صحت آثار مذکوره ضرر برآن شیء ندارد و لو آن دو اثر صحیح نباشد برآن کما آنکه در حجیت ظن انسدادی و شبهات بدویه قبل از فحص بیان نمودیم.

فبیان عدم صحه الالتزام مع الشک فی التعبد و عدم جواز الاستناد الیه تعالی غیر مرتبط بالمقام فلا یکون الاستدلال علیه بمهم کما اتعب به شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه نفسه الزکیه بما اطنب من النقض و الابرام فراجعه بما علقناه علیه و تأمل و قد انقدح بما ذکرنا ان الصواب فیما هو المهم فی الباب ما ذکرنا فی تقریر الاصل فتدبر جیدا.

دفع اشکال مصنف بر مرحوم شیخ و حق در آن

قوله فبیان عدم صحه الالتزام الخ.

پس اگر چیزی صحیح نباشد التزام بآن و همچنین صحیح نباشد نسبت آن را به خدای تعالی این ها سبب نمی شود که آن حجت نباشد و ربط بمقام ما ندارد.

و حاصل آنکه آن دو اثری که مرحوم شیخ آثار حجیت شیء قرار داده وجود و عدم آنها مساوی است و ربط به حجیت ندارد پس استدلال بر آنها مهم نیست کما آنکه اتعب به شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه نفسه الزکیه به چیزی که زیاد طول داده بر آنها بنقض و ابرام پس رجوع کن به حاشیه ما که بر کتاب ایشان نوشته ایم و تأمل کن در آن و بتحقیق ظاهر شد به آنچه را که ما ذکر نمودیم که صواب در آنچه که مهم است در این باب آن چیزی است که ذکر نمودیم در تقریر اصل فتدبر جیدا

مخفی نماند بر آنکه نقضی که مصنف بر مرحوم شیخ نمود ظن انسدادی بنا بر حکومت نه کشف که آن آثار بر ظن انسدادی مترتب نمی شود به آنکه آن ظن حجت است حق آنست که اطلاق حجت بر آن ظن مسامحه و مجاز است و حجت حقیقی آن چیزی است که واسطه برای اثبات واقع شود و صحیح باشد استناد بآن و نسبت آن را بمولی و حجیت ظن انسدادی از حکم عقل است بتبعیض احتیاط یعنی بعد از آنکه تکلیف ثابت شد در مظنونات و مشکوکات و موهومات عقل حاکم است باخذ مظنونات فقط.

مثلا بعد از آنکه حجیت ظن ثابت شد شرعا اگر مخبر موثقی خبر داد بوجوب صلاه ظهر جمعه در این مورد حکم می کنیم که صلاه ظهر واجب است و آن را

خدای تعالی فرموده و احتیاط آنکه صلاه ظهر جمعه را بیاوریم واجب نیست این معنای حجیت حقیقت است و حجیت انشائیه اثری ندارد مادامی که احراز و ثابت نشده است و در این حال علم قید و جزء موضوع می باشد و لو اشکال شده است به آنکه دور لازم می آید همچنان که اگر احکام تکلیفیه مقید بعلم باشد

جواب آنکه علم به حجیت انشائیه موجب به حجیت فعلیه می باشد همچنان که دفع دور شده است در قبول بیع به آنکه تمامیه بیع توقف دارد بر قبول چون بدون قبول بیع نیست و قبول ایضا توقف دارد بر بیع این دور باطل است

جواب آنکه قبول فعلی بیع توقف دارد بر قبول انشائی آن پس موقوف و موقوف علیه دو چیز است اشکال دیگری شده است بر اصل عدم حجیت به آنکه استصحاب در این مورد بی اثر است و استصحاب باید اثر عملی داشته باشد بلکه در هر تعبدی چنین است وجه آن آنکه شک در حجیت موجب عدم حجیت است عقلا پس تحصیل حاصل است و جائی برای استصحاب نمی ماند و جریان آن اثری ندارد.

جواب آنکه اولا نقض به ادله ای که دال است بر منع قیاس و حرمت آن و همچنین نقض به ادله شرعیه برائت می شود مثل حدیث رفع ما لا یعلمون و غیره به آنکه آن دو مورد عقل حاکم است به حرمت آنها بلکه عقل حاکم است هر چیزی که شک در تعبد به آن باشد استناد بآن جایز نیست و نسبت آن را بمولی بدعت است

و ثانیا به آنکه حکم عقل در طول حکم شرعی است به این معنی که حکم عقل در موضوع مشکوک الحجیه است و به واسطه حکم شرعی شک برطرف نمی شود شرعا و قطع بعدم حجیت است تعبدا کما لا یخفی

اشکال دیگری شده است به آنکه اگر تمسک بعمومات مانعه بر عمل بغیر علم

اگر من باب تخصیص باشد اگر شک در حجیت ظنی شد تمسک بعام می شود و اصل عدم تخصیص آن ظن است و حرام است عمل بآن کما آنکه از کلام مرحوم شیخ ظاهر می شود و اگر من باب حکومت باشد کما آنکه حق همین است چون ظن معتبر علم است تعبدا بنابراین جایز نیست در فرد مشکوک تمسک بعام بجهت آنکه تمسک بآن در شبهه مصداقیه است و فرد مشکوک دلیل لفظی بر حرمت آن نداریم.

جواب آنکه اولا فرد مشکوک الحجیّه حجت نیست چون علم جزء موضوع آن می باشد و مادامی که واصل نشده است حجت حکومت ندارد.

و ثانیا بنابراین تمسک بعمومات ادله اصول عملیه در جائی که شک در حجیت باشد جایز نیست چون تمسک بعام در شبهات مصداقیه است چه شبهه موضوعیه باشد و چه حکمیه در این حال اگر خبر بدهد عدل واحدی که آب نجس طاهر شده است بورود باران برآن بنا بر اینکه خبر واحد در موضوعات حجت نباشد جایز نیست استصحاب بقاء نجاست چون بنا بر قول آنها شبهه،شبهه مصداقی است و ممکن است خبر واحد حجت باشد در موضوعات و همچنین در شبهات بدویه صحیح نیست اجراء برائت چون ممکن است در واقع حکم الزامی باشد.

ثالثا اگر تمسک بعمومات جایز نباشد در شک حجیت شیء در این حال صدور آن عمومات با کثرت آنها لغو و بی فایده است بجهت آنکه یک دسته از مظنونات است که قطع داریم به حجیت آنها و محتاج بدلیل نمی باشد و یک دسته دیگر قطع داریم بعدم حجیت آنها که این ها ایضا محتاج بدلیل نمی باشد و آنچه را که محتاج بدلیل است دسته سوم است که شک در حجیت آنها داریم اگر ادله عمومات شامل آنها نشود و عدم حجیت آنها را اثبات نکند لغو و بی فایده است و این معنی در عمومات وارده در کتاب و سنت می آید.

اما عموماتی که تمسک به آنها شده است بلکه ادله اربعه بر حرمت عمل بظن

اذا عرفت ذلک فما خرج موضوعا عن تحت هذا الاصل او قیل بخروجه نذکر فی ذیل فصول فصل لا شبهه فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجمله لاستقرار طریقه العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات

که از مرحوم شیخ نقل شده از این قرار است

قوله تعالی قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّٰهِ تَفْتَرُونَ» دل علی ان ما لیس باذن من اللّٰه من اسناد الحکم من الشارع و هو افتراء و من السنه قوله علیه السّلام فی عداد من اهل النار و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم.

و من الاجماع ما ادعاه الفرید البهبهانی فی بعض رسائله من کون عدم الجواز بدیهیا عند العوام فضلا عن العلماء و من العقل تقبیح العقلاء من یتکلف من قبل المولی بما لا یعلم بوروده عن المولی و تفصیل این ها جای خودش ثابت است فراجع

در حجیت ظواهر

ظنونی که از ظهور الفاظ پیدا می شود حجیت عقلائی دارد

قوله اذا عرفت ذلک فما الخ آنچه که خارج شده است از عمومات یا از اصل عملی موضوعا یعنی ظنونی که اعتبار شرعی دارد آنها تعبدا علم است و لذا موضوعا خارج است از عمومات و بعض ظنون اختلافی است حجیت آنها و لذا فرموده مصنف او قیل بخروجه.

قوله ظاهر کلام الشارع معنای ظهور لفظ رجحان یکی از احتمالات معنی است در ذهن چه از وضعی لغوی باشد و چه از قرائن عامه یا خاصه مثلا رایت اسدا رجحان معنی است در حیوان مفترس اگرچه احتمال مجسمه اسد یا شکل اسد به دیوار و غیره و یا رجل شجاع می رود که قرینه ای بوده ولی متکلم حذف نموده یا فراموش نمود.

بعکس آن اگر متکلم بگوید رأیت اسدا یرمی که رجحان و ظهور دارد

مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طریقه اخری فی مقام الافاده لمرامه من کلامه کما هو واضح

با قرینه در رجل شجاع اگرچه احتمال غیر رجل شجاع می رود و اگر احتمالات مساوی شد کلام مجمل می شود و اگر احتمال دیگری نباشد در کلام و فقط یک معنی در ذهن بیاید آن معنی نص است علی کل تفصیل آنها در مطالب آینده بیان می شود و حجیت ظهورات کلام در تمام لغات عالم شبهه در آن نیست و لذا فرموده مصنف شبهه ای نیست در لزوم اتباع ظاهر کلام شارع در تعیین مراد او

قوله فی الجمله یعنی در اصل حجیت ظواهر کلام نزاعی نیست ولی در سه جهت اختلاف شده

اول آیا حجیت ظهور مشروط است بظن بوفاق یا عدم ظن بخلاف یا نه

دوم آیا اختصاص دارد حجیت به کسی که قصد فهمیدن کلام به او است و کسی که توجیه کلام به او نیست حجیت ندارد و لو در تکلیف باهم شریک باشند

سوم آیا ظواهر قرآن شریف حجیت آن مطلق است و یا به ضمیمه اخبار وارده در آن و هر سه بحث بیان می شود در مطالب آینده ان شاءالله تعالی.

قوله مع القطع بعدم الردع الخ بعد از اینکه حجیت ظواهر کلام در بین عقلاء مسلم است و شارع مقدس هم ردع و منعی از آن نرسیده است در طریق عقلاء و اختراعی و راه دیگری هم در مقام افادۀ مقصود خودش بیان نفرموده است از اینجا معلوم می شود که طریقه شارع در افاده و استفاده همان طریق عقلا است که او هم یکی از عقلا است بلکه رئیس عقلا می باشد کما اینکه این مطلب واضح است

و الظاهر ان سیرتهم علی اتباعها من غیر تقیید بافادتها للظن فعلا و لا بعدم الظن کذلک علی خلافها قطعا ضروره انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف

حجیت ظن لفظ نوعی است و ظن شخصی بوجود یا عدم شرط آن نیست

قوله و الظاهر ان سیرتهم الخ این کلام رد است بر اختلاف اول که ذکر شد وجه افاده ظن بوفاق آنکه عقلا در موارد نفوس و اعراض و اموال اکتفا بمجرد ظهور نمی کنند بلکه ظن بوفاق می خواهند.

جواب آنکه مقام سقوط تکلیف و درک واقع فرق دارد چون موارد مذکوره احتیاط لازم است بخلاف سقوط تکلیف که ظهور حجت است در آن فافهم.

ظاهر بلکه مقطوع سیره عقلاء در تبعیت ظواهر کلام و حجیت آنها مطلق است و مفید نیست که اگر ظهور افاده ظن فعلی نمود حجت است و الا فلا مثلا اگر مولی امری نمود بعبد و آن امر را مخالفت نمود مکلف به اینکه ظن فعلی حاصل نشد برای من از کلام مولی این عذر از او قبول نمی شود و بلکه مولی برآن حجت دارد و همچنین اگر مخالفت امر مولی نمود و عذر آن-آن بود که ظن بخلاف مراد مولی من داشتم از این جهت مخالفت نمودم در این موارد ایضا عذر او موجه نیست و مستحق عقاب است.

از این جهت مصنف فرموده است که ضروری است مجالی برای عبد نیست و عذری نمی تواند بیاورد نزد عقلاء که کلام مولی موجب ظن بوفاق نبود یا آنکه ظن بخلاف مولی من داشتم در تمام این موارد عذر مکلف موجه نیست و مخالفت مولی را نموده است نزد عقلا در این مواردی که ذکر شده است در جائی است که ظن غیر معتبر باشد و اما ظن معتبر که روایت باشد و غیره در محل خودش ثابت است که کدام مقدم است

کما ان الظاهر عدم اختصاص ذلک بمن قصد افهامه

رد مرحوم صاحب قوانین در ظهورات و ادله آن

قوله کما ان الظاهر عدم اختصاص ذلک الخ این کلام رد است بر جهت اختلاف دوم مرحوم میرزای قمی رحمه اللّه علیه که تفصیل قائل شده است یعنی ظاهر عمل عقلا تبعیت ظواهر است مطلقا بلکه مقطوع آنست که فرقی نمی گذارند بین من قصد افهامه و غیره مدرک صاحب قوانین که ذکر کرده اند از این قرار است

بیان نموده است منشأ اصاله الظهور اصاله عدم غفلت است در متکلم و سامع بجهت آنکه در جائی که متکلم در مقام بیان باشد و سامع در مقام استماع و فهمیدن مراد متکلم باشد در این حال قرینه ای اگر بخلاف اراده متکلم ظاهر نشد و در کلام احتمال ارادۀ خلاف ظاهر نمی رود آنکه متکلم عمدا قرینه ای را نیاورده باشد که آن خلاف فرض است یا آنکه متکلم غافل شده از نصب قرینه یا قرینه ای آورده است ولی مخاطب التفات بآن نداشته است غفلتا پس اصالت الظهور منشأ آن اصل عدم غفلت متکلم و مخاطب است

و در این حال کسی که کلام متوجه او نمی باشد و قصد فهمیدن متکلم به او ندارد مثل اشخاصی که غائبند،اصل عدم غفلت در آنها جاری نمی شود و از این جهت ظهور کلام برای کسانی که حضور در خطاب ندارند حجیت ندارد

جواب از مرحوم میرزای قمی آنکه اصل عدم غفلت و لو در اشخاصی که خاطر خطاب نمی باشند جاری نیست ولی اصل عدم غفلت منشأ برای اصاله الظهور نمی باشد بلکه هرکدام از این ها اصلی برأسه می باشند و بین آنها عموم و خصوص من وجه است چون اصالت عدم غفلت در فعل شخص بالغ عاقل جاری می شود با اینکه اصالت ظهور جاری نیست

و ایضا اصاله الظهور در کلام نبی صلّی اللّه علیه و آله و امام علیهم السّلام جاری است با اینکه

و لذا لا یسمع اعتذار من لا یقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر کلام المولی من تکلیف یعمه او یخصه.

و یصح به الاحتجاج لدی المخاصمه و اللجاج کما تشهد به صحه الشهاده بالاقرار من کل من سمعه و لو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم یکن بصدد افهامه.

اصل عدم غفلت در کلام آنها جاری نیست و جائی که هر دو جمعند در کلمات اهل عرف که اصاله الظهور و عدم غفلت جاری است در کلمات آنها.

و حاصل آنکه اصاله الظهور خود آن اصلی است در بین عقلاء و ربط بعدم اصل غفلت ندارد از طرف دیگر ظهور کلام متکلم حجت است در بین عقلاء و لو در وقت بیان متکلم اراده قصد آنها را نداشته باشد و حاضر در مجلس خطاب نباشند از این جهت علماء رضوان اللّه علیهم اخذ بظاهر اخبار ائمه علیهم السلام می نمودند و جواب سائلین و استفتائات را می دادند با آنکه مقصود بافهام سائلین است از این جهت مصنف فرموده است.

قوله و لذا لا یسمع اعتذار من الخ.

یعنی اگر مولی کلامی را بیان نمود بطرف شخص معین که آن کلام متضمن تکلیفی بود که آن تکلیف چه عام باشد و چه خاص در این حال اگر آن اشخاصی که در مجلس خطاب حاضر نبودند و آن تکلیف به آنها رسید بلا اشکال آنها مکلفند بامتثال آن تکلیف و ظهور کلام مولی بر اشخاصی که حاضر در مجلس خطاب نبودند حجت است تکلیف خاص مثل آنکه مولی بفرماید بعبد حاضر واجب است بر عبد فلانی آن عمل مخصوص.

قوله و یصح به الاحتجاج لدی الخ یعنی دلیل دیگر بر عموم حجیت ظهور کلام آنکه اگر شخصی اقرار نمود

که فلانی از من یک صد تومان می خواهد مثلا هرکسی که اقرار او را شنیده می تواند شهادت دهد و لو مدیون قصد فهماندن به آنها را نداشته در حین تکلم فضلا از آنکه درصدد فهماندن به آنها را نداشته.

دلیل دوم مرحوم محقق میرزای قمی آنست که ما احتمال می دهیم تقطیع در اخبار را یعنی ممکن است آن خبری که بما رسیده یک قرینه قبل آن یا بعد آن بوده برخلاف ظهور کلام و افاده و یا این حال چگونه ممکن است تمسک بظهور آن کلام جواب آنکه این کلام در جائی صحیح است که راوی خبر غیر عادل و غیر ثقه باشد.

و اما مثل مرحوم کلینی صاحب کافی و غیره از کسانی که ثابت شده ورع آنها در دین و خبره بودن آنها در خصوصیات کلام و مزایای آن کلام بعید است مخفی بودن قرینه بر آنها.

پس اگر نقل کلامی نمودند بدون قرینه اطمینان بلکه قطع ما پیدا می کنیم که آن کلام بدون قرینه بوده و اگر تقطیع بوده در کلام ربطی نداشته چون عاده رواه این بوده که از مسائل مختلفه سؤال می نمودند همچنان که در استفتائات از علماء مسائل مختلفه غالبا سؤال می شود و علمای اعلام رضوان اللّه تعالی علیهم هر جمله ای را بباب خودش بودن کما آنکه در کتاب مستطاب کافی و غیره مشهور است.

و جواب دیگر آنکه برفرض حجیت اخبار ائمه علیهم السلام مخصوص به مشافهین خطاب و کسانی که قصد افهامه باشد می گوییم رواه هرکدام خطاب به دیگری می نمودند تا روایت رسید بصاحب کافی و کتاب کافی وضعش برای عموم مکلفین و عموم مردم می باشد کما آنکه کتب مصنفین و مؤلفین بهمین قسم است

مثلا امام صادق علیه السلام روایت را برای محمد بن مسلم بیان می فرموده و قصد حضرت فقط محمد بن مسلم بوده و آن روایت را محمد بن مسلم بیان نموده برای راوی بعد از خودش و همچنین تا برسد بصاحب کافی کما آنکه بیان نمودیم

و لا فرق فی ذلک بین الکتاب المبین و احادیث سید المرسلین و الائمه الطاهرین و ان ذهب بعض الاصحاب الی عدم حجیه ظاهر الکتاب اما بدعوی اختصاص فهم القرآن و معرفته باهله و من خوطب به کما یشهد به ما ورد فی ردع ابی حنیفه و قتاده عن الفتوی به.

و مرحوم محقق قمی با این مقدماتی که ذکر کردیم قائل بانسداد علم و علمی شده است و جواب ادله آن داده شد کما لا یخفی.

قوله و لا فرق فی ذلک بین الکتاب الخ.

این جمله اشاره است بخلاف جهت سوم در ظهورات که بیان مفصل آن خواهد آمد مصنف می فرماید فرقی در بین حجیت ظواهر کلام نیست بین عقلا چه آن ظهور کلام از کتاب مبین باشد و احادیث سید مرسلین و ائمه طاهرین صلوات اللّه علیهم اجمعین یا غیر کلام آنها باشد حجیت ظهور کلام مطلق است و اگرچه بعض اصحاب و زیادی از اخباریین قائل بعدم حجیت ظاهر کتاب می باشند و قائلند به اینکه ظواهر کتاب بر ما حجت نیست و مدرک و دلیل آنها وجوهی است.

اول آنکه ادعا نموده اند که اختصاص دارد فهمیدن قرآن و معرفت آن باهل قرآن و فهمیدن قرآن برای کسانی است که قرآن به آنها خطاب شده است کما آنکه شهادت می دهد به ادعای ما آنچه که وارد شده است در ردع ابی حنیفه و قتاده از فتوی بآن قرآن نقل شده.

در وسائل در قضاه در باب عدم جواز القضاء و الحکم بالرأی مسندا عن بعض اصحاب ابی عبد اللّه علیه السلام انه قال ابو عبد اللّه علیه السلام لابی حنیفه انت فقیه اهل العراق قال نعم قال فبم تفتیهم قال بکتاب اللّه و سنه نبیه قال یا ابا حنیفه تعرف کتاب اللّه حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ قال نعم قال یا ابا حنیفه لقد ادعیت علما ویلک ما جعل اللّه ذلک الا عند اهل الکتاب الذین انزل علیهم و لا هو الا عند الخاص من ذریه

او بدعوی انه لاجل احتوائه علی مضامین شامخه و مطالب غامضه عالیه لا یکاد تصل الیها ایدی افکار اولی الانظار الغیر الراسخین العالمین بتأویله کیف و لا یکاد یصل الی فهم کلمات الاوائل الا الاوحدی من الافاضل فما ظنک بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ما کان و ما یکون و حکم کل شیء.

نبینا محمد صلی اللّه علیه و آله و سلم و ما ورثک اللّه من کتابه حرفا الحدیث.

روایت دوم که نقل نموده در وسائل در قضاء فی باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریه من ظواهر القرآن مسندا عن زید الشحام قال دخل قتاده بن دعامه علی ابی جعفر علیه السلام فقال یا قتاده انت فقیه اهل البصره فقال هکذا یزعمون فقال ابو جعفر علیه السلام بلغنی انک تفسر القرآن فقال له قتاده نعم فقال له ابو جعفر علیه السلام فان کنت تفسره بعلم فانت انت و انا أسألک الی ان قال ابو جعفر علیه السّلام ویحک یا قتاده انما یعرف القرآن من خوطب به و در ذیل روایت دیگر ابو جعفر علیه السلام فرمودند یا قتاده ان کنت قد فسرته من الرجل فقد هلکت و اهلکت ویلک یا قتاده انما بعرف القرآن من خوطب به.

ادله اخباریین که ظهورات الفاظ قرآن حجت نیست

قوله او بدعوی انه لاجل الخ دوم از ادله آنها آنکه قرآن شامل مضامین شامخه است و مطالب غامضه عالیه ممکن نیست برسد بآن مضامین افکار صاحبان انظار غیر راسخین آن راسخینی که عالم بتأویل قرآن می باشند یعنی این معانی که ذکر نمودیم فهمیدن آنها مخصوص باهل بیت پیغمبر است صلوات اللّه علیهم اجمعین و چگونه این معانی درک می شود که نرسیده الی فهم کلمات الاوائل الا الاوحد من الافاضل فما ظنک بکلامه تعالی به اینکه قرآن شریف شامل است علم ما کان و ما یکون.

و حکم هر شیء را منقول در روایت ابن الحجاج پس لیس شیء ابعد عن عقول الرجال من القرآن و در روایت ابن جابر و لهذا هی العله و اشباهها لا یبلغ احد کنه معنی

او بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا اقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و اجماله.

او بدعوی انه و ان لم یکن منه ذاتا الا انه صار منه عرضا للعلم الاجمالی بطر و التخصیص و التقیید و التجوز فی غیر واحد من ظواهره کما هو الظاهر

حقیقه تفسیر کتاب اللّه تعالی إلا نبیه او اوصیاؤه مروی عن الصادق علیه الصلاه و السلام ما من امر یختلف فیه اثنان إلا و له اصل فی کتاب اللّه و لکن لا یبلغه عقول الرجال.

و عنه علیه السلام ایضا انه قال ان اللّه انزل فی القرآن تبیان کل شیء حتی قال ان اللّه ما ترک شیئا یحتاج الیه العباد.

قوله او بدعوی شمول المتشابه الخ سوم از وجوه آنکه قرآن دربر دارد و شامل است متشابهات را آن متشابهاتی که خود قرآن شریف نهی از اتباع آن نموده است بقوله تعالی فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مٰا تَشٰابَهَ مِنْهُ ابْتِغٰاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغٰاءَ تَأْوِیلِهِ الخ.

بنا بر اینکه لفظ متشابه آن چیزی است که احتمال خلاف در آن باشد و لااقل قرآن شریف احتمال دارد که متشابه باشد چون خود لفظ متشابه متشابه است و مجمل است پس لفظ متشابه احتمال می رود که شامل ظاهر هم بشود از این جهت تمسک بظواهر قرآن جایز نیست تا آنکه قطع پیدا کنیم که آن ظاهر متشابه نیست.

قوله او بدعوی انه و ان لم یکن منه ذاتا الخ چهارم آنکه قرآن شریف و لو ذاتا متشابه نیست الا آنکه عرضا و مجازا متشابه است چون علم اجمالی داریم بتخصیصات و تقییدات و تجوزات در غیر واحد از ظواهر آن قرآن و این ها سبب شدند اجمال آن ظواهر را و چون بخصوصه علم بخروج آنها را نداریم از این جهت مجمل و متشابه می شود مجازا کما هو الظاهر

او بدعوی شمول الاخبار الناهیه عن تفسیر القرآن بالرأی.

لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی اراده هذا المعنی و لا یخفی ان النزاع یختلف صغرویا و کبرویا بحسب الوجوه.

یعنی افراد علم اجمالی مجمل است.

قوله او بدعوی شمول الاخبار الناهیه الخ وجه پنجم:آنکه اخبار ناهیه زیاد رسیده است.از تفسیر قرآن برأی و آنکه جایز نیست ظهور قرآن را گرفتن من جمله اخباری است که نقل شده مثل نبوی من فسر القرآن برأی فلیتبوّأ مقعده من النار.

و فی نبوی آخر من فسر القرآن برأیه فقد افتری علی اللّه الکذب فی روایه اخری من فسر القرآن برأیه فاصاب فقد اخطأ و منقول عن ابی عبد اللّه علیه السّلام من فسر القرآن برأیه ان اصاب لم یؤجر و إن اخطأ سقط ابعد من السماء و عن الحدیث القدسی ما آمن بی من فسر کلامی برایه و ما عرفنی من شبهنی بخلقی و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی.

و عن تفسیر العیاشی عن ابی عبد اللّه علیه السلام من حکم برأیه بین اثنین فقد کفر و من فسر برأیه آیه من کتاب اللّه فقد کفر-در وسائل الشیعه اخبار ناهیه از تفسیر قرآن را به دویست و پنجاه روایت نقل شده.

قوله لحمل الکلام الظاهر الخ یعنی بنا بر اینکه کلامی که در ظهور یک معنائی دارد و آن معنی بیان شد این تفسیر برأی است و اخبار ناهیه این ها را شامل بشود-مخفی نماند نزاع مختلف می شود صغرویا و کبرویا بحسب وجوه مذکوره صغرویا یعنی اصلا کلمات قرآن ظهور ندارد در یک معنائی کبرویا یعنی ظهور در یک معنائی دارد ولی آن ظهور حجت نیست

فبحسب غیر الوجه الاخیر و الثالث یکون صغرویا.

و اما بحسبهما فالظاهر انه کبروی و یکون المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه قطعا او احتمالا او لکون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر بالرأی و کل هذه الدعاوی فاسده.

اما الاولی فانما المراد مما دل علی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محکماته بداهه ان فیه ما لا یختص به کما لا یخفی و ردع ابی حنیفه و قتاده عن الفتوی به انما هو لاجل الاستقلال فی الفتوی بالرجوع الیه من دون مراجعه اهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع الی روایاتهم و الفحص عما ینافیه و الفتوی به مع الیاس عن الظفر به.

قوله فبحسب غیر الوجه الاخیر الخ پس بحسب غیر وجه اخیره و الثالث که متشابه باشد نزاع صغروی می باشد یعنی اصلا کلمات قرآن ظهوری ندارد تا حجت باشد کما آنکه بیان نمودیم

قوله و اما بحسبهما فالظاهر الخ اما بحسب ظاهر وجه اخیر که اخبار ناهیه در تفسیر قرآن برأی وارد شده است بحسب وجه سوم که قرآن دارای متشابه است این دو وجه نزاع در آنها کبروی است یعنی بعد از آنکه ظهور دارد قرآن شریف در یک معنائی منع شده است از حجیت الظهور یا بجهت آنست که متشابه است قطعا یا احتمال تشابه دارد و یا آنکه حمل ظاهر بر معنائی که آن لفظ ظهور دارد در آن معنی این تفسیر برأی باشد و نهی از طرف شارع رسیده باشد برآن و بنا بر تمام این دعاوی و وجوه خمسه ای که ذکر شد تمام آن وجوه فاسد است و مدرک برای اخباریین نمی باشد.

کیف و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الارجاع الی الکتاب و الاستدلال بغیر واحد عن آیاته.

اما وجه اولی که ذکر شد فهمیدن قرآن و معرفت آن مختص به اهلش می باشد مراد آنست که فهمیدن تمام قرآن و تمام خصوصیات و مزایای آن حتی متشابهات و محکمات و فهمیدن تمام این خصوصیات البته مخصوص باهل قرآن کسانی که خطاب به آنها در قرآن شده است می باشد که ائمه اطهار صلوات اللّه علیهم اجمعین می باشد بجهت آنکه بدیهی است و محتاج بدلیل نیست چیزهای دیگری در قرآن شریف هست که آنها مختص باهل قرآن نیست بلکه هرکسی نظر در قرآن نمود آن معنی شامل آن شخص می شود مثل الفاظی که ظهور در معنی بلکه صریح در آن می باشد و قصصی که وارد شده است در قرآن و عبرت گذشتگان و مثالهایی که برای خوبها و بدان بندگان زده شده است این ها مختص به ائمه نیست بلکه ظهور آنها حجت است برای تمام مکلفین کما لا یخفی.

و اما ردع ابی حنیفه و ردع قتاده از فتوای بقرآن آن روایاتیست که در مذمت آنها وارد شده بود این ها بجهت آنست که استقلال در فتوای داشتند که رجوع بقرآن می نمودند بدون آنکه رجوع باخبار وارده از ائمه معصومین علیهم السلام باشد کما آنکه این معنی از عادت عامه و اهل تسنن است و اما رجوع بظواهر قرآن با روایاتی که در تفسیر آن آیات رسیده است و محض از آن چیزی که منافی آنها باشد و فتوای بآن ظهور دادن تا یأس از پیدا کردن روایت این معنی مانعی ندارد.

اخباری که دال است برجوع بقرآن در احکام شرعیه

قوله کیف و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الخ چگونه ممکن است ظواهر قرآن شریف حجت نباشد و حال آنکه زیادی از روایات وارد شده است که رجوع بکتاب اللّه بنمائیم در اخباری که معارض

و اما الثانیه فلان احتوائه علی المضامین العالیه الغامضه لا یمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للاحکام و حجیتها کما هو محل الکلام.

یکدیگر می باشند و آنجا ائمه اطهار صلوات اللّه علیهم فرموده اند آن روایاتی که مطابق قرآن شریف است بگیرید و مخالف را طرح کنید و همچنین در شرایطی که در باب معاملات وارد شده است اگر مخالف کتاب است ایضا آن را رد کنید و اگر مطابق است عمل کنید.

و این روایات دال است بر اینکه ظواهر قرآن شریف حجت است و اگر حجت نباشد چگونه ممکن است مطابق قرآن و مخالف آن تمیز داده شود و همچنین ائمه اطهار علیهم السّلام استدلال فرموده اند بغیر واحد از آیات قرآنی و ظهور کتاب را حجت قرار داده اند.

مثل روایات عبد الاعلی در کسی که انگشت او و ناخن آن طوری شده بود که مرهمی برگذاشته بود وقتی سؤال مسح می شود حضرت می فرماید یعرف هذا و اشباهه من کتاب اللّه ما جعل علیکم فی الدین من حرج امسح علی المراره

و همچنین روایت زراره که وقتی سؤال نمود از امام صلی اللّه علیه و آله که از کجا مسح فهمیده می شود ببعض رأس حضرت در جواب او می فرمایند لمکان الباء و مورد استفادۀ آن را از قرآن شریف بیان نمودند در این موارد همچنین اگر ظواهر قرآن حجت نباشد چه معنی دارد که امام علیه السلام راوی را رجوع بدهد بقرآن شریف و آنکه خود راوی باید بفهمد از قرآن و امثال آن زیاد است در اخبار

قوله و اما الثانیه فلان احتوائه الخ جواب از دلیل دوم آنها آنکه دربرداشتن قرآن شریف مضامین عالیه غامضه را این ها منافات ندارد از فهمیدن ظواهر قرآن شریف که آن ظواهر متضمن

و اما الثالثه فللمنع عن کون الظاهر من المتشابه فان الظاهر کون المتشابه هو خصوص المجمل و لیس بمتشابه و مجمل.

و اما الرابعه فلان العلم اجمالا بطرو اراده خلاف الظاهر انما یوجب الاجمال فیما اذا لم ینحل بالظفر فی الروایات بموارد اراده خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال.

است احکام شرعیه را و حجت بودن آن ظواهر در احکام شرعیه کما آنکه محل کلام ما همین است.

قوله و اما الثالثه فللمنع الخ اما جواب از دعوای سوم آنها آنکه ما منع می کنیم لفظی که ظهور در یک معنائی باشد آن لفظ متشابه باشد بلکه لفظ متشابه آن لفظی است که در معنای خود متشابه و مجمل باشد و تمام احتمالات معنی متساوی باشد از جهت حقیقت و مجاز و اشتراک و غیره و لفظی که ظهور در یک معنی دارد نه متشابه است و نه مجمل بنابراین ظاهر و متشابه مقابل و ضد یکدیگر می باشند.

قوله و اما الرابعه فلان العلم اجمالا الخ جواب از دلیل چهارم علم اجمالی بمختصات و مقیدات قرآن در جائی مانع ظهور می شود که آن علم اجمالی منحل نشود بظفر و رسیدن در روایاتی که وارد شده است در خلاف ظواهر قرآن و بعد از آنکه جستجو کردیم و رسیدن بروایات وارد برخلاف ظاهر قرآن بمقدار معلوم بالاجمال در این موارد علم اجمالی منحل می شود و اگر علم اجمالی مانع از حجیت ظهور باشد لازمه آن آنست که در عمومات و مطلقات مانع باشد چون آنها مخصصات و مقیدات دارند ایضا و اندازه فحص آنجا معلوم شد کما لا یخفی.

مع ان دعوی اختصاص اطرافه بما اذا تفحص عما یخالفه لظفر به غیر بعیده فتأمل جیدا.

و اما الخامسه فیمنع کون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر فانه کشف القناع و لا قناع للظاهر و لو سلم فلیس من التفسیر بالرأی اذ الظاهر ان المراد بالرأی هو الاعتبار الظنی الذی لا اعتبار به و انما کان منه حمل اللفظ علی خلاف ظاهره لرجحانه بنظره او حمل المجمل علی محتمله بمجرد مساعده ذاک الاعتبار علیه من دون السؤال عن الاوصیاء و فی بعض الاخبار انما هلک الناس فی المتشابه لانهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تأویلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسئله الاوصیاء فیعرفونهم.

قوله مع ان دعوی اختصاص اطرافه الخ ممکن است ادعا شود که علم اجمالی از اول بتمام مقیدات و مخصصات می باشد و بعد از فحص علم اجمالی منحل نمی شود و مجال خود باقی است.

جواب آن آنکه علم اجمالی بمقیدات و مخصصات از اول دائرۀ آن ضیق و کم بوده و بعید نیست همین باشد و بعد از تفحص از مقیدات و مخصصات علم اجمالی منحل می شود و باقی دیگر شبهه بدوی است همین علم اجمالی در باب روایات و تمام احکام شرعیه خواهد آمد ان شاءالله تعالی در باب قرائت و جواب در آنجا عینا همین جواب است که بیان شد فتأمل جیدا.

قوله و اما الخامسه فیمنع کون حمل الظاهر الخ جواب از دعوای پنجم آنکه ما منع می کنیم که لفظی که ظهور در یک معنائی دارد و حمل برآن ظاهر شود این معنی تفسیر باشد بجهت آنکه تفسیر شیء کشف

هذا مع أنّه لا محیص عن حمل هذه الروایات الناهیه عن التفسیر به علی ذلک و لو سلم شمولها لحمل اللفظ علی ظاهره ضروره انه قضیه التوفیق بینها و بین ما دل علی جواز التمسک بالقرآن مثل خبر الثقلین و ما دل علی التمسک به و العمل بما فیه و عرض الاخبار المتعارضه علیه و رد شروط المخالفه له و غیر ذلک مما لا محیص عن اراده الارجاع الی ظواهره لا خصوص نصوصه.

قناع و برداشتن حجاب است از شیء و لفظی که ظهور در یک معنی دارد قناعی است و حجابی برآن ظاهر نیست و برفرض ما تسلیم شویم و قبول کنیم که لفظی که ظهور دارد در یک معنائی آن ظهور تفسیر است قبول نداریم تفسیر برأی باشد بجهت آنکه ظاهر آنست مراد برأی که در روایات وارد شده است آن اعتبار ظنی است که حجیت نداشته باشد نزد عقلاء.

و از تفسیر برأی است حمل لفظ برخلاف ظاهرش چون بنظر مخاطب یک رجحانی دارد که از ظن غیر معتبر پیدا شده است آن رجحان و همچنین تفسیری برأی است حمل لفظ مجمل بر یکی از احتمالات آن بمجرد آن ظنی که غیر معتبر است نزد مخاطب بدون آنکه سؤال کند از اوصیاء علیهم السلام الذین امر الناس بمراجعتهم فی فهم القرآن.

و فی بعض الاخبار عن الصادق علیه الصلاه و السلام انه قال فی حدیث و انما هلک الناس فی المتشابه لانهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تأویلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسئله الاوصیاء و نبذوا قول رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله وراء ظهورهم الحدیث.

قوله هذا منع انه لا محیص الخ اگر ما قبول کنیم که لفظی که ظهور در یک معنی دارد آن تفسیر برأی است

ضروره ان الآیات التی یمکن أن تکون مرجعا فی باب تعارض الروایات او الشروط او یمکن ان یتمسک بها و یعمل بما فیها لیست الا ظاهره فی معانیها و لیس فیها ما کان نصا کما لا یخفی.

و بیان شود آن و روایات ناهیه شامل آن می شود در این حال چاره ای نداریم جمع بین این اخبار و بین اخبار دیگر که متواتر رسیده است جواز تمسک بقرآن مثل خبر ثقلین که از فریقین رسیده است قوله صلی اللّه علیه و آله انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّه و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتم بهما لم تضلوا.

و همچنین روایاتی که رسیده است تمسک بقرآن و عمل بآن چیزی که در قرآن است بشود و همچنین اخبار متعارضه و رد شروط مخالفه که اخبار و شروط اگر مطابق قرآن شد بگیرید و اگر مخالف قرآن شد مردود است و غیر این موارد چاره ای نیست از آنکه رجوع کنیم بآن ظواهر قرآن نه خصوص نصوص قرآن و معنای نص آن لفظی است که یک معنی برآن لفظ باشد و احتمال دیگری در آن برده نشود بخلاف ظهور که قبلا هر دو معنی گذشت.

قوله ضروره ان الآیات التی الخ ضروری است که آیاتی که ممکن است مراجعه بشود به آنها در باب تعارض روایات یا شروط یا تمسک به آنها اکثر آیات ظهور در معانی خود باشد و آنها در معنای خودشان نص نمی باشند که اگر بنا بشود نصوص قرآن گرفته شود و طرح ظواهر بشود این معنی حمل بر نادر است و صحیح نیست نزد عقلاء.

دلیل ششم اخباریها آنکه مقصود از قرآن شریف الفاظ آن می باشد نه معانی آن مثل فواتح سور (الم) یا (ن) و (ق) و غیره و آیات قرآنی کنایه از اشیائی می باشند کسی نمی فهمد آنها را مگر رسول اکرم و اوصیائه و صلوات اللّه علیهم و دلالت بر این معنی

و دعوی العلم الاجمالی بوقوع التحریف فیه بنحو اما باسقاط او بتصحیف و ان کانت غیر بعیده کما یشهد به بعض الاخبار.

دارد روایاتی پس قرآن رمزی است بین خالق و نبیّ او و اوصیائه صلوات اللّه علیهم اجمعین.

جواب آنکه اگر قرآن شریف از رموز باشد و معانی آن استفاده نشود بین عقلاء این معنی منافی است با معجزه بودن قرآن شریف که معجزه دائمی است با روز قیامت و ایضا این معنی منافی است که قرآن شریف هدایت تمام اهل عالم می نماید و استفاده از معارف آن و عظمت آن و مثالهای آنکه اخبار گذشتگان و آیندگان و تمام این معانی در وقتی صحیح است که ظواهر قرآن حجت باشد و اهل عالم بتوانند در هر زمانی بقدر فهم خودشان از آن ظواهر استفاده کنند و لو فهمیدن مردم مختلف است باختلاف عقول آنها و تمام این جهاتی که بیان نمودیم منافات دارد که قرآن شریف تمام آن رمز باشد و استفاده از معانی آن نشود کما لا یخفی.

دلیل هفتم اخباریین بتحریف قرآن و جواب آن

قوله و دعوی العلم الاجمالی بوقوع التحریف فیه الخ دلیل هفتم اخباریها آنست که ما علم اجمالی داریم که تحریف در قرآن شریف شده است یعنی یا اسقاط بعضی جملات از آیه شریفه شده است یا تصحیف شده است و معنای تصحیف تبدیل نقطه ای است یا حرکتی است و آنچه که شبیه به آنها است و ممکن است قرینه ای بوده و افتاده و از این جهت معانی مختلف می شود و لذا یک آیه را چند وجه قرائت کرده اند.

مصنف جواب می دهد این معنی اگرچه بعید نیست در قرآن شریف و تحریف واقع شده است کما آنکه شهادت باین معنی می دهد بعض اخبار وارده و مساعد این معنی است اعتبار.

مخفی نماند از اعلام روایات و اقوالی نقل کرده اند در این مورد که آنها را ذکر می کنیم قوله و لقد ذهب الی وقوع التحریف الاخباریون و الحشویه و حکی ذلک عن الکلینی و شیخه علی بن ابراهیم بن هاشم القمی و احمد بن ابی طالب الطبرسی صاحب الاحتجاج نظرا الی الاخبار الکثیره الداله علی ذلک.

منها ما روی مستفیضا بل متواترا کما قیل عن امیر المؤمنین علیه السّلام حیث سئل عن المناسبه بین قوله تعالی وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِی الْیَتٰامیٰ و بین قوله تعالی فَانْکِحُوا مٰا طٰابَ لَکُمْ مِنَ النِّسٰاءِ قال علیه السّلام قد سقط بینهما اکثر من ثلث القرآن.

و منها ما روی مستفیضا ان آیه الغدیر نزلت هکذا یٰا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَیْکَ فی علی فان لم تفعل.

و منها ما فی عن تفسیر العیاشی عن ابی جعفر علیه السّلام قال لو لا زید فی کتاب اللّه و نقص ما خفی حقنا علی ذی حجی و لو قام قائمنا فنطق صدقه القرآن و الاعتبار یساعد علی ذلک ایضا حیث ان وقوع التحریف فی القرآن لیس باعظم فما فعله عثمان فانه جمع ما عند الناس من صحف القرآن فلم یترک عند احد صحیفه فیها شیء من القرآن الا اخذها منه سوی مصحف علی علیه السلام و ابن مسعود و ان طالب ابن مسعود بدفعها لکنه امتنع و ابی فضربه حتی کسر ضلعین من اضلاعه فبقی ایاما فمات فی ذلک ثم عمد الی الصحف فالف منها هذا المصحف الذی فی ایدی الناس.

و امر مروان بن الحکم و زیاد بن سمیه و کانا کاتبیه یومئذ ان یکتبا هذا المصحف مما الف من تلک الصحف و دعا زید بن ثابت و امره ان یجعل له قراءه یحمل الناس علیها ففعل ذلک ثم طبخ تلک المصاحف بالماء علی النار ثم غسلها و رمی بها و هذا مما یدل علی انه قد کان فی تلک الصحف زیادات کثیره کره عثمان مضمونها

و یساعده الاعتبار

و ان یطلع احد من الناس علیها.

و یدل ایضا علی انه لم تبلغ عنایه المسلمین فی حفظه و حراسته حدا یمنع عن ملاعبه ایادی المحرفین کما ادعاه المرتضی و الا لم یقع منه هذا الامر الشنیع الذی اوجب کفره و عالج متابعوه فی دفع شناعته بالتزام کون کلام اللّه نفیسا قائما بالذات الازلیه و ان المکتوب فی الصحف نقوش و خطوط حاکیه عنه لا انه نفس کلامه سبحانه.

ادله بر عدم تحریف قرآن و حق در آن

قوله و یساعده الاعتبار الخ.

یعنی بعد از آنکه عثمان تمام قرآنها را جمع کرد و طبخ نمود این عمل کاشف آنست که در باقی قرآنها زیادی بوده و الا این عمل واقع نمی شد کما آنکه ذکر شد.

جواب از تحریف قرآن اول آنکه قبول نداریم تحریف واقع شده باشد منقول از مرحوم طبرسی در مجمع البیان انه قال فاما الزیاده فیه مجمع علی بطلانه و اما النقصان فقد روی جماعه من اصحابنا و قوم من حشویه العامه ان فی القرآن تغییرا و نقصانا و الصحیح من مذهب اصحابنا خلافه و هو الذی نصره المرتضی قدس اللّه روحه الی ان قال:

و قال الشیخ ره فی محکی تبیانه اما الکلام فی زیادته و نقصانه یعنی القرآن فمما لا یلیق به لان الزیاده فیه مجمع علی بطلانها و النقصان منه فالظاهر ایضا من مذهب المسلمین خلافه و هو الالیق بالصحیح من مذهبنا کما نصره المرتضی و هو الظاهر من الروایات غیر انه رویت روایات کثیره من جهه العامه و الخاصه بنقصان کثیر من آی القرآن و نقل شیء منه من موضع الی موضع لکن طریقها الآحاد التی لا توجب علما فالاولی الاعراض عنها و ترک التشاغل بها لانه یمکن تأویلها الی

الا انه لا یمنع عن حجیه ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فیها بذلک اصلا.

و لو سلم فلا علم بوقوعه فی آیات الاحکام.

و العلم بوقوعه فیها او فی غیرها من الآیات غیر ضائر بحجیه آیاتها لعدم حجیه ظاهر سائر الآیات و العلم الاجمالی بوقوع الخلل فی الظواهر انما یمنع عن حجیتها اذا کانت کلها حجه.

آخر ما قاله از عبارات ذکر شده معلوم شد که اجتماع داریم بر عدم تحریف قرآن کما لا یخفی.

قوله الا انه لا یمنع عن حجیه الخ جواب آنکه برفرض تحریف در قرآن واقع شده باشد منع نمی شود از ظواهر آن حجت است چون علم نداریم که خللی واقع شده باشد در آن ظواهر ممکن است تحریف در متشابهات قرآن واقع شده باشد و در این حال ظواهر قرآن سالم می باشد از خلل.

قوله و لو سلم فلا علم بوقوعه الخ جواب سوم آنکه اگر ما تسلیم شویم که خللی در ظواهر واقع شده است به واسطه تحریف ولی علم نداریم که تحریف در آیات احکام قرآن شریف واقع شده باشد و محل نزاع ما آیات احکام قرآنی است نه تمام ظواهر قرآن و در این حال ما علم نداریم که در آیات احکام تحریف شده باشد و از این جهت حجیت ظواهر آنها باقی است.

قوله و العلم بوقوعه فیها او فی غیرها من الآیات الخ اگر کسی ادعا کند که تحریف در آیات احکام و غیر آیات احکام می باشد و علم

و الا لا یکاد ینفک ظاهر عن ذلک کما لا یخفی.

فافهم

اجمالی در تمام آنها است از این جهت ظواهر مطلقا حجیت ندارد.

جواب چهارم آنکه آنچه محل ابتلای ما می باشد حجیت ظاهر آیات احکام است و باقی قرآن ظواهر آنها برای ما حجت نیست چون از محل ابتلای ما خارج است و در محل خودش ثابت است که اگر مثلا دو ظرفی یکی از آنها نجس باشد و یکی از آنها مشتبهین از محل ابتلاء خارج باشد علم اجمالی مؤثر نیست.

و لذا در ما نحن فیه همین طور است چون آنچه که محل ابتلای ما می باشد ظواهر آیات احکام است نه همه ظواهر قرآن نظیر قصص و حکایات و مواعظ و احوال معاد و غیر آنها که در قرآن شریف ذکر شده است و علم اجمالی در وقتی مؤثر است و ظواهر حجیت ندارند در جائی که تمام آن ظواهر حجت باشند یعنی محل ابتلای ما باشند.

قوله و الا لا یکاد ینفک ظاهر عن ذلک الخ جواب پنجم آنکه هر متکلمی قهرا الفاظی که بیان می کند و ظهور در یک معانی داشته باشند بعض موارد آن ظهور حجت نیست بنابراین اصلا هیچ ظهوری ممکن نیست حجت باشد چه قرآن شریف و چه غیر قرآن چون بعض موارد متکلم ارادۀ خلاف ظاهر را می نماید کما لا یخفی.

قوله فافهم الخ ممکن است اشاره باین باشد که ظواهر قرآن مطلقا حجت است چه ظواهر

نعم لو کان الخلل المحتمل فیه او فی غیره بما اتصل به لاخل بحجیته لعدم انعقاد ظهور له حینئذ و ان انعقد له الظهور لو لا اتصاله.

ثم ان التحقیق ان الاختلاف فی القراءه بما یوجب الاختلاف فی آیات احکام باشد یا قصص و مواعظ و غیره و محل ابتلای هرکدام از آن آیات نسبت به خود آن می باشد کما آنکه حق همین است.

مخفی نماند اکثر جوابهای مصنف از کلمات مرحوم شیخ گرفته شده است کما قیل فراجع جواب ششم آنکه برفرض تحریف واقع شده باشد در قرآن روایاتی که وارد شده است از صادقین علیهما السلام که امر فرموده اند برجوع بقرآن و عمل بآن چون آن روایات بعد از تحریف است معلوم می شود اگر تحریف باشد ضرر بظهور باقی مانده از آیات نمی رساند از این جهت آیات باقیمانده حجت است.

قوله نعم لو کان الخلل المحتمل فیه الخ مخفی نماند قرینه ای که متکلم می آورد در کلام یا متصل است و یا منفصل کلام در اصل تحریف برگشت به قرینه منفصل می باشد که ظهور کلام بحال خود باقی است ولی قرینه منفصل حجیت ظهور را می برد و اما قرینه متصل اصلا ظهوری در کلام نیست و اگر قرینه متصل در آیات احکام و غیره باشد سالبه بانتفاع موضوع است یعنی ظهوری نیست تا حجت باشد قوله و ان انعقد له الظهور یعنی اگر قرینه متصل نبود در کلام آن کلام ظهوری برای آن بود نظیر استثناء که عقب جملاتی واقع شود که ظهور جملات قبلی می رود کما آنکه گذشت.

اختلاف در قرائت و عدم حجیت قول قراء

قوله ثم ان التحقیق ان الاختلاف الخ تحقیق در مطلب آنست که اختلاف در قرائت مثل یطهرن اگر بتشدید باشد

الظهور مثل یطهرن بالتشدید و التخفیف یوجب الاخلال بجواز التمسک و الاستدلال لعدم احراز ما هو القرآن و لم یثبت تواتر القراءات و لا جواز الاستدلال بها و ان نسب الی المشهور تواترها لکنه مما لا اصل له.

حرام است مقاربت با زنی که خارج شده از حیض و غسل نکرده چون آیه شریفه می فرماید: وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّی یَطْهُرْنَ یعنی مادامی که زن حائض خودش را پاک نکرده یعنی غسل نکرده حرام است مقاربت اگر بتخفیف باشد مراد از طهر خارج شدن از حیض است در این حال جایز است مقاربت و چون باختلاف قرائت شده است لذا مجمل می شود و ظهور در هیچ کدام ندارد و ثابت نشده کدام قرآن منزل است تا صحیح باشد تمسک بآن و ایضا ثابت نشده تواتر قراءات سبع که آنها نافع و ابو عمرو و کسائی و حمزه و ابن عامر و ابن کثیر و عاصم می باشند.

و ایضا جایز نیست استدلال به قرائت آنها چون شرعا ثابت نشده قرائت آنها کما آنکه گذشت اگرچه نسبت بمشهور داده اند تواتر قرائت آنها را لکن اصلی ندارد و مدرک مشهور بنا بر آنچه که بعض اعلام نقل نموده اند از این قرار است استدلوا بوجوه کثیره منها ان تلک القراءات منقوله الینا عن النبی صلی اللّه علیه و آله یعدد ببلغ حد التواتر او یزید علیه.

و منها الاجماع المنقول عن العلامه فی جمله من کتبه و الشهیدین فی الذکری و الروضه و المحقق الثانی فی شرحه و العاملی و الاردبیلی.

و منها الاخبار الداله علی نزول القرآن علی سبعه احرف مثل

النبوی العامی ان القرآن نزل علی سبعه احرف کلها کاف شاف و ادعی بعضهم تواتره

و فی الخصال انه قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله أتانی آت من اللّه فقال ان اللّه یامرک ان تقرأ القرآن علی حرف واحد فقلت یا رب وسع علی امتی فقال ان اللّه یامرک ان تقرأ القرآن علی سبعه احرف.

و منها الخبر المروی فی بعض کتب العامه و الخاصه کصاحب المدارک

ان

القرآن سنه متبعه الی ما ذکروه.

جواب آنکه انکار دارند تواتر قراءات را جماعتی از خاصه کالشیخ و الطبرسی و ابن طاوس و المحدث البحرانی و السید نعمه اللّه الجزائری و من العامه کالزمخشری و غیره.

حاصل جواب آنکه اگر مراد از تواتر قرائت آن هفت نفر قراء باشد که بتواتر بما رسیده بلا اشکال قول آنها حجیت ندارد اگر تواتر باشد فکیف به آنکه تواتر آنها معلوم نیست.

و اگر مراد تواتر آن باشد که نبی صلی اللّه علیه و آله آن آیات را به هفت وجه خوانده و بتواتر بما رسیده این معنی بلا اشکال صحیح نیست بلکه خلاف آن ثابت است و اگر تواتر ثابت شود ثبوت آن بظن غیر معتبر است و تواتر باید قطعی باشد نه ظنی و مجرد حدس و اجتهاد مفید یقین نیست و اگر قرائت سبع متواتر بود نباید رد یکدیگر بنماید و اختلاف آنها دلیل بر عدم تواتر است.

و اما اجماع معقول در محل خودش ثابت است که حجیت ندارد فکیف بآن که مخالف در بین می باشد کما آنکه دانستی علاوه بر آنکه ممکن است مدرک آن اخبار مذکوره باشد.

و اما اخبار علاوه بر ضعف سند آنها معارض با قوی از آنها می باشد مثل ما رواه الکلینی فی الحسن کالصحیح عن الفضیل بن یسار قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام ان الناس یقولون ان القرآن نزل علی سبعه احرف فقال کذبوا اعداء اللّه لکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد و روی ایضا باسناده عن زراره عن ابی جعفر علیه السّلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد و لکن الاختلاف یجیء من قبل الرواه.

و ممکن است از سبعه احرف مراد سبعه لغات عرب باشد از قریش و هذیل

و انما الثابت جواز القراءه بها و لا ملازمه بينهما كما لا يخفى.

و يمن و غيره و ممكن است سبعه ابطن باشد كما اينكه روايت شده ان للقرآن ظاهرا و بطنا و لبطنه بطنا الى سبعه ابطن يا مراد هفت قسم باشد كما آنكه روايت از امير المؤمنين على عليه السّلام انه قال ان اللّه تعالى انزل القرآن على سبعه اقسام كل قسم منها شاف كاف و هى امر و زجر و ترغيب و ترهيب و جدل و مثل و قصص.

قرائت در صلاه لازم نيست به يكى از قراء باشد

قوله و انما الثابت جواز القراءه بها الخ يعنى آنچه كه ثابت است جايز است قرائت به يكى از قراء نه واجب باشد چون اجماع برآن داريم و اخبارى كه ذكر مى شود ولى ملازمه ندارد كه اگر قرائت صحيح است استدلال ايضا جايز باشد چون احراز و ثابت نشده قرآن بودن آن و از اول تحقيق الى آخر فصل كلام مصنف رد است بر كسانى كه قائلند كه واجب است قرائت به يكى از قراء و بدون آن قرائت باطل است چه صلاه باشد يا غيره كسانى كه واجب مى دانند قرائت يكى از قراء سبع را كما آنكه نقل شده است مثل شيخ بهائى و محدث بحرانى رضوان اللّه تعالى عليهما دليل آنها اجماع اصحابنا قولا و عملا مى باشد.

و ايضا اخبارى كه نقل شده است من جمله در كافى بسنده الى بعض الاصحاب عن ابى الحسن عليه السّلام قال قلت له جعلت فداک انا نسمع الآيات ليست هى عندنا كما نسمعها و لا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال عليه السّلام لا اقرءوا كما علمتم فسيجىء من يعلمكم.و روى فيه عن ابى سالم بن سلمه قال رجل قرء على ابى عبد اللّه عليه السلام حروفا ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد اللّه كف عن هذه القراءه اقرءوا كما يقرأ الناس حتى يقوم العليم الخبير.

جواب از اجماع آنكه اجماع مدركى است يعنى بعضى قائلند بتواتر قراءات ازآن جهت عمل بقول آنها نموده اند بعضى ديگر من باب آنكه اخبار مى فرمايد قول

و لو فرض جواز الاستدلال بها فلا حاجه لملاحظه الترجیح بینها بعد کون الاصل فی تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجیه فی خصوص المؤدی بناء علی اعتبارها من باب الطریقیه و التخییر بینها بناء علی السببیه مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الامارات فلا بدّ من الرجوع حینئذ الی الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات.

آنها را بگیرید حجت است کما لا یخفی.

و اما اخبار آنها بر آنست که قرائت اهل بیت را شما ترک کنید و آن طوری که مردم می خوانند شما بخوانید نه آنکه حتما قرائت قراء واجب باشد کما آنکه سیاق اخبار بر آنست فراجع.

و دلیل دیگری نقل شده که اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و شک در این موارد اشتغال است.

جواب آنکه شک در اجزاء و شرایط برائت است کما آنکه در محل خودش ثابت است.

قوله و لو فرض جواز الاستدلال بها الخ اگر فرض شود که جایز است استدلال بقراءات سبع بااین حال در مقام تعارض چون اصلا در باب تعارض سقوط امارات است در خصوص مؤدای یعنی حکمی که از امارات ثابت می شود بنا بر اینکه حجیت امارات من باب طریقیت است و رسیدن بواقع دلیل بر مرجحات نداریم کما آنکه حق همین است یا در مقام تعارض تخییر است بنا بر سببیت امارات و اقسام سببیت امارات در باب اجزاء در مباحث الفاظ گذشت.

و در مقام تعارض آتیین دلیل بر ترجیح یکی از آنها نداریم و اخبار علاجیه فقط در باب تعارض روایات وارد شده است و غیر روایات مثل ما نحن فیه که اگر

فصل قد عرفت حجیه ظهور الکلام فی تعیین المرام فان احرز بالقطع و ان المفهوم منه جزما بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا فلا کلام و الا فان کان لاجل احتمال وجود قرینه فلا خلاف فی ان الاصل عدمها لکن الظاهر انه معه یبنی علی المعنی الذی لولاها کان اللفظ ظاهرا فیه ابتداء الا انه یبنی علیه بعد البناء علی عدمها کما لا یخفی فافهم.

دو آیهٔ تعارضی بین آنها واقع شد یا دو اجماع و امثال آن دلیل بر ترجیح یکی از آنها نداریم و اصل تساقط است و در این هنگام یا رجوع باستصحاب حرمت مواقعه می شود با زنی که پاک شده است از حیض ولی غسل نکرده است یا رجوع بعموم آیهٔ شریفهٔ نِسٰاؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنّٰی شِئْتُمْ بنا بر عموم ازمانی علی اختلاف فیه.

ولی در ما نحن فیه اخبار خاصه داریم که جایز است مقاربت بنابراین غسل کردن حائض مستحب است قبل از مقاربت.

مدرک اصاله الظهور در کلام متکلم و حجیت آن

قوله فصل قد عرفت حجیه ظهور الکلام الخ مخفی نماند کلامی که از متکلم صادر می شود دو ظهور در یک معنائی دارد چه معنای حقیقی باشد یا معنای مجازی آن ظهور حجت است در مراد متکلم اگر یقین بمراد متکلم پیدا شود کما آنکه قبلا گذشت.

و اما اگر شک در مراد متکلم نمودیم منشأ دو چیز است یا آنست که لفظ ظهور در معنی مراد ندارد یا آنکه ظهور دارد ولی شک در مراد متکلم داریم در جائی که ظهور دارد و شک در مراد سبب شک یا احتمال غفلت متکلم است از نصب قرینه که بنا داشته است قرینه ای بیاورد برخلاف ظاهر ولی غافل شده است یا عمدا قرینه را ترک کرده است لمصلحه فیه یا مفسده ای در نصب آن یا متکلم اتکال بر قرینهٔ منفصله نموده است آن قرینه منفصله حالیه باشد یا مقالیه مقدم یا مؤخر در تمام این موارد ثلاث بعد از اینکه لفظ ظهور در یک

معنی دارد بلا اشکال آن ظهور حجت است در مراد متکلم و لذا مصنف فرموده است اگر کلام ظهور دارد و احتمال وجود قرینه در کلام می باشد خلافی در آن نیست که اصل عدم آن قرینه است یعنی اصل عدم آنسه احتمال است که بیان نمودیم.

و ظهور لفظ در معنی حجت است لکن ظاهر آنست که با احتمال قرینه ظهور لفظ حجت است در آن معنائی که اگر قرینه نبود حجت بود نه آنکه ابتداء بنا گذاشته شود بر اصل عدم قرینه و بعدا ظهور حجیت پیدا کند کما لا یخفی فافهم.

و حاصل آنکه ابتداء ظواهر کلام حجت است در بین عقلاء نه آنکه ابتداء آن اصول مذکوره را جاری کنند و بعدا ظهور پیدا شود کما آنکه این نسبت را بمرحوم شیخ انصاری داده اند که تا اصل عدم قرینه جاری نشود ظهوری در کلام نیست.

مخفی نماند بر آنکه حق همان قول شیخ است چون تا اصول عدمیه مذکوره جاری نشود ظهوری نمی باشد تا حجت باشد مگر آنکه گفته شود آن اصول ارتکازی عرف و عقلاء می باشد و ابتداء نظر عرف بظهور لفظ است نه باصول مذکوره کما لا یخفی.

مخفی نماند بر آنکه احتمال قرینه در کلام فرقی ندارد بین آنکه آن قرینه خارجیه باشد یا داخلیه کما آنکه گذشت و باصاله عدم القرینه اثبات می شود که ظهور حجت است ولی محقق قمی رحمه اللّه علیه فرق گذارده بین قرینه داخلیه و خارجیه و آنکه قرینه خارجیه بناء عقلاء بر عدم آن نداریم و شاهد برآن اگر برسد بدست شخصی کتابی که بداند قدری از آن کتاب افتاده و بعضی از آن باقی است بلا اشکال ظهور باقی حجیت ندارد چون ممکن است قرینه ای بوده و افتاده و همچنین در دفاتر و اسناد باقیمانده حجیت ندارد نزد عقلاء و بنا بر این جهت

و ان کان لاحتمال قرینیه الموجود فهو و ان لم یکن بخال عن الاشکال بناء علی حجیه اصاله الحقیقه من باب التعبد الا ان الظاهر ان یعامل معه معامله المجمل.

قائل بانسداد باب علم و علمی شده چون در اخبار بلا اشکال تقطیع شده از این جهت حجیت آنها من باب ظن مطلق است.

جواب آنکه و لو کبری صحیح است ولی تطبیق آن بر اخبار صحیح نیست چون صاحبان کتب اربعه مثل مرحوم کلینی و غیره مقام تقوای آنها و اهل خبره بودن در اخبار مانع است از آنکه اگر قرینه ای بوده ذکر نکنند و احتمال خفاء قرینه بر آنها بسیار موهون است کما آنکه نقل بمعنی همین احتمال می باشد کما آنکه قبلا گذشت که سؤالات از ائمه اطهار علیهم السلام نظیر سؤالات از فقهاء مختلف می باشد و از این جهت صاحبان کتب اربعه هرکدام سؤال ها را بجای خود جمع آوری نموده مثل روایات صلاه را در باب صلاه و روایات زکاه را در باب زکات و همچنین سایر احکام و اگر هرکدام قرینه ای بآن بود ذکر می نمودند کما لا یخفی.

قوله و ان کان لاحتمال قرینیه الموجود الخ اگر کلام متکلم ظهور در مراد داشته باشد ولی چیزی متصل بکلام است ممکن است ظهور کلام حجت نباشد بلکه کلام مجمل می شود.

نظیر امری که واقع است عقب حظر کقوله تعالی وَ إِذٰا حَلَلْتُمْ فَاصْطٰادُوا .

و همچنین ضمیری که برگردد ببعض افراد عام یا استثنائی که بعد از جمل متعدد واقع شود در تمام این موارد قرینه موجود و متصل بکلام است و مجالی بر اشکال نیست بنا بر آنکه حجیت اصاله الحقیقه من باب تعبد باشد و معنای تعبد آنست که عقلاء بنا دارند عمل بظهور لفظ نمایند تا آنکه قطع و یقین بخلاف حاصل شود

و ان کان لاجل الشک فیما هو الموضوع له لغه او المفهوم منه عرفا فالاصل یقتضی عدم حجیه الظن فیه فانه ظن فی انه ظاهر و لا دلیل الاعلی حجیه الظواهر.

اگر این معنی باشد البته قرینه موجود مؤثر واقع نمی شود چون یقینی نیست بلکه احتمالی است کما آنکه این معنی را نسبت بمرحوم سید مرتضی داده اند و اما اگر قائل شدیم که تعبد در بین عقلاء نیست و آنچه که در باب الفاظ حجت است ظهور آنها است و قرینه موجود متصل بکلام ظهور لفظ را می برد و لذا لفظ مجمل می شود و معاملهٔ مجمل با آن می شود.

مخفی نماند مراد از اصاله الحقیقه در کلام مصنف اصاله الظهور است و لو ظهور مجازی باشد و از قرینه پیدا بشود.

قوله و ان کان لاجل الشک فیما الخ مخفی نماند بر آنکه ظهور یا ظهور افرادی است نظیر ظهور لفظ صعید بنا بر آنکه وضع آن برای مطلق وجه الارض باشد و یا ظهور ترکیبی نظیر جمله های قبل که ذکر شد و علی کل حال هرکدام از آنها باید احراز و یقین بآن حاصل شود و ظن غیر معتبر مثبت آنها نیست.

از این جهت مصنف می فرماید شک در موضوع له لفظ لغه نظیر لفظ صعید یا وطن یا غناء و امثال آن و همچنین شک در مفهوم لفظ عرفا و لو معنای لغوی معلوم باشد نظیر لفظ دابه که آیا عرفا حمار و فرس است و لو لغه مطلق ما یدب علی الارض می باشد و در جائی که لازم است نزح یعنی کشیدن آب چاه برای دابه پس اثبات آنها را بظن صحیح نیست چون اصل عدم حجیت ظن است و اثبات ظهور بالظن در حکم شک است و آنچه که حجیت دارد و نزد عقلاء قطع بظهور است نه غیره.

نعم نسب الی المشهور حجیه قول اللغوی بالخصوص فی تعیین الاوضاع و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء علی ذلک حیث لا یزالون یستشهدون بقوله فی مقام الاحتجاج بلا انکار من احد و لو مع المخاصمه و اللجاج و عن بعض دعوی الاجماع علی ذلک.

مدرک حجیت قول لغوی و رد آن

قوله نعم نسب الی المشهور الخ نسبت داده اند بمشهور حجیت قول لغوی را و آنکه قول او از ظنون خاصه است و مدرک مشهور اموری است.

اول آنکه لغوی از اهل خبره است نظیر قول مهندس در قیمت ساختمان و رجوع بمجتهد در احکام شرعیه و غیر آنها که بناء عقلاء بر عمل بقول اهل خبره است بدون آنکه باید عادل باشند یا تعدد در آنها و اما عداله مجتهد بدلیل خاص است.

جواب آنکه رجوع باهل خبره بجهت آنست که آنها رأی و اهل نظر می باشند در امور حدسیه و لغوی این چنین نیست و آنکه تعیین معنای حقیقی را از مجازی نمی کنند بلکه نهایت مرتبه آنها استقراء موارد استعمال لفظ می نمایند در یک معنی یا در معانی و این جهت احتیاج بحدث و اجتهاد ندارد بلکه اخبار از امور حسیه می باشد که معتبر است در آن عدالت و تعدد نظیر تعیین موضوعات خارجیه دیگر که شاهد باید عادل و متعدد باشد.

جواب دیگر آنکه کتب لغت وضع نشده برای حقیقت و مجاز بلکه فقط برای موارد استعمالات لفظ است و الا باید جمیع لغات عربیه الا نادرا مجاز باشد

دوم آنکه سیرۀ علماء عملا رجوع بکتب لغت است برای دانستن معانی لغوی حتی در وقت احتجاج و مخاصمه اگر رجوع بکتب لغت می شد طرف دیگر قبول می نمود قول لغوی را بدون انکار جواب سیره در دلیل سوم داده می شود.

و فیه ان الاتفاق لو سلم اتفاقه فغیر مفید مع ان المتیقن منه هو الرجوع الیه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله.

و الاجماع المحصل غیر حاصل و المنقول منه غیر مقبول خصوصا فی مثل المسأله مما احتمل قریبا ان یکون وجه ذهاب الجل لو لا الکل سوم آنکه ادعای اجماع شده بر حجیت قول اللغوی کما آنکه نسبت بسید مرتضی داده اند.

قوله و فیه ان الاتفاق الخ.

جواب از سیره علماء و اجماع منقول آنکه اولا اتفاق علماء را قبول نداریم چون محل بحث ما رجوع بقول لغوی است در احکام شرعیه الزامیه که مخالف اصول و قواعد باشد و رجوع بقول آنها ممکن است برای لغات خطب و نظم اشعار ادباء و آن چیزهائی که غیر احکام شرعیه است باشد و ثانیا برفرض اتفاق باشد معلوم نیست جهت اتفاق آنها از یک جهت باشد مثلا عمل بقول علماء رجال می شود.

ولی وجه آن عمل مختلف است یا من باب شهادت است کما آنکه نسبت داده اند بمرحوم اردبیلی و جماعتی مثل صاحب مدارک و غیره و لذا تعدد و عدالت را معتبر دانسته اند در آنها و مشهور من باب روایت دانسته اند و لذا موثق باشند کافی است و نسبت بوحید بهبهانی داده اند که قول رجال من باب ظنون اجتهادیه است پس جهت اتفاق مجرد تعبد باشد معلوم نیست.

و ثالثا سیرۀ علماء از ادله لبیه است که متیقن آن در جائی است که شرایط شهادت از عدد و عدالت حاصل باشد و بدون آن شک در حجیت است.

قوله و الاجماع المحصل غیر حاصل الخ.

جواب آنکه اجماع محصل ممکن نیست در مقام چون تمام اقوال علماء

هو اعتقاد انه مما اتفق علیه العقلاء من الرجوع الی اهل الخبره من کل صنعه.

فیما اختص بها و المتیقن من ذلک انما هو فیما اذا کان الرجوع موجبا للوثوق و الاطمینان.

بدست نیامده در هر زمانی تا زمان معصوم علیه السّلام خصوصا زیادی از آنها متعرض مسئله نشده اند و معنای اجماع محصل آنست که تمام اقوال علماء در هر زمانی متحد باشد تا زمان معصوم علیه السّلام و اما الاجماع المنقول قبول نیست چون در محل خودش می آید ان شاءالله قریبا که اجماع منقول حجیت ندارد خصوصا در مثل این مسئله ما که احتمال دارد وجه رفتن اکثر اگر تمام نباشند اعتقاد آنها آن باشد که رجوع بقول لغوی من باب آنکه او از اهل خبره باشد و رجوع باهل خبره بناء عقلاء در آنست.

قوله فیما اختص بها الخ.

یعنی آن صنعتی که مختص به او است رجوع بآن می نمایند پس اجماع منقول مدرکی شد و رجوع بمدرک آن و دلیل آن می شود و خود اجماع حجیت ندارد کما آنکه در سیره علماء بقول لغوی همین بیان شد.

حاصل آنکه متیقن از سیرهٔ علماء و بناء عقلا و اجماع منقول در جائی است که وثوق و اطمینان حاصل شود از قول لغوی نه مجرد شک پس بمجرد قول لغوی که گفته لفظ صعید گفته می شود بر مطلق وجه الارض نمی شود فتوی داد که تیمم بر تمام روی زمین جایز است الا ما خرج مگر آنکه اطمینان حاصل شود از قول یک نفر یا چند نفر آنها.

و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالاوضاع.

بل لا یکون اللغوی من اهل خبره ذلک بل انما هو من اهل خبره موارد الاستعمال بداهه ان همه ضبط موارده لا تعیین ان أیا منها کان اللفظ فیه حقیقه او مجازا و الا لوضعوا لذلک علامه و لیس ذکره اولا علامه کون اللفظ حقیقه فیه للانتقاض بالمشترک.

قوله و لا یکاد یحصل من قول اللغوی الخ.

یعنی از اجماع مذکور وثوق بقول اللغوی حاصل نمی شود خصوصا در مثل این موارد که اثبات موضوعات خارجیه است و اگر شک در آنها شود کافی است در ردع و منع آنها قوله علیه السّلام فی روایه مسعده بن صدقه و الاشیاء کلها علی هذا حتی تستبین او تقوم بها البینه پس در مثل ماء و تراب و غناء و اناء و امثال آنها از امور خارجیه بخبر واحد موثق ثابت نمی شود فکیف بغیر موثق باشد.

قوله بل لا یکون اللغوی الخ.

جوابهائی که تا حال داده شده در جائی بود که کبری مسلم باشد یعنی قول لغوی از اهل خبره باشد و این جواب اصلا صغری را منکر است چون لغوی اصلا خبره نیست بلکه اهل خبره موارد استعمال الفاظ می باشد بجهت آنکه بدیهی است همت لغوی و کوشش آن ضبط موارد استعمال می باشد نه آنکه تعیین کند که این استعمال حقیقت است و دیگری مجاز و الا اگر بنا بود موارد حقیقت و مجاز را بیان کنید هرآینه علامتی برآن می نمود علامت حقیقت و مجاز.

کسی اشکال نکند که بیان لغوی اول معنی برای لفظ حقیقت است و باقی مجاز اگر این اشکال شود نقض آن بلفظ مشترک است مشترک لفظی که معانی متعدد دارد آن لفظ و تمام آن معانی حقیقت است و قبلا گذشت اهل خبره در بین

و کون موارد الحاجه الی قول اللغوی اکثر من ان تحصی لانسداد باب العلم بتفاصیل المعانی غالبا بحیث یعلم بدخول الفرد المشکوک او خروجه و ان کان المعنی معلوما فی الجمله لا یوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالاحکام کما لا یخفی و مع الانسداد کان قوله معتبرا اذا افاد الظن من باب حجیه مطلق الظن و ان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصیلها فیما عدا المورد.

نعم لو کان هناک دلیل علی اعتباره لا یبعد ان یکون انسداد باب العلم بتفاصیل اللغات موجبا له علی نحو الحکمه لا العله.

عقلاء کسی است که اعمال نظر و رأی در شیء داشته باشد در امور حدسیه و لغوی همچنان که بیان نمودیم جمع کردن موارد استعمالات لفظ است در امور حسیه نه در امور حدسیه کما لا یخفی.

قوله و کون موارد الحاجه الی قول اللغوی الخ.

دلیل چهارم بر حجیت قول لغوی انسداد صغیر است و آن مرکب از چند امور است.

اول آنکه اغلب احکام شرعیه ثابت می شود بکتاب و اخبار ائمه علیهم السّلام و أغلب الفاظ آنها که یا موضوع حکم است یا محمول لغتا مجهول است سعتا و ضیقا.

دوم آنکه دلیل خاصی برآن معانی غیر از قول لغوی نداریم و از این جهت انسداد معانی لغویه است علما یا علمی.

سوم آنکه در موارد مشکوک و ظن غیر معتبر اگر رجوع به برائت شود لازم می آید مخالفت قطعی شود در زیادی از احکام شرعیه.

چهارم آنکه در مقام عمل امر دائر است عمل بظن و شک و وهم بلا اشکال

عمل بتمام محتملات موجب عسر و حرج شدید می باشد و از این جهت عقل حکم می کند در تشخیص معانی عمل بظن شود بدون شک و وهم پس باین مقدمات معین شد عمل بقول لغوی.

مصنف جواب می دهد مواردی که احتیاج داریم بقول لغوی و لو زیاد است و انسداد باب علم و علمی می باشد بتفاصیل معانی غالبا به قسمی که بعض افراد مشکوک ممکن است داخل در موضوع له باشند یا خارج باشند مثلا صعید در باب تیمم اگر مطلق وجه ارض باشد تیمم بر تمام آنها صحیح است و داخل است در موضوع و اگر مراد از صعید فقط تراب باشد افراد دیگر خارج است و همچنین افراد موضوع حکمی که سعه و ضیق آنها مختلف می شود مثل اناء و ماء و غناء و امثال آنها در این موارد مصنف می فرماید اگرچه معنی معلوم است فی الجمله ولی سعه و ضیق آنها مجهول است آن دلیلی که ذکر شد سبب نمی شود که قول لغوی معتبر باشد شرعا مادامی که انفتاح باب علم و علمی در احکام می باشد.

قوله لا یوجب خبر است برای مبتداء قوله و کون موارد الحاجه پس در حال انفتاح باب علم مانعی ندارد رجوع به برائت شود و لازم نمی آید رجوع به برائت مخالفت قطعی در احکام شرعیه کما لا یخفی.

قوله و مع الانسداد اما با انسداد علم و علمی در تمام احکام قول لغوی حجت و معتبر است در جائی که افاده ظن باشد من باب حجیت مطلق ظن نه خصوص انسداد صغیر در لغت و در این حال مطلق ظن حجت است و لو ظن حاصل شود از غیر لغوی و ایضا و لو در این حال انفتاح باب لغت باشد و ممکن باشد علم یا علمی بتفاصیل لغت فیما عدا المورد یعنی در مورد مشکوک عمل بظن می شود و لو در غیر آن عمل بعلم می شود

و حاصل جواب آنکه در حال انفتاح علم و علمی عمل به برائت می شود در

لا یقال علی هذا لا فائده فی الرجوع الی اللغه.

فانه یقال مع هذا لا یکاد تخفی الفائده فی المراجعه الیها فانه ربما یوجب القطع بالمعنی و ربما یوجب القطع بان اللفظ فی المورد ظاهر فی معنی بعد الظفر به و بغیره فی اللغه و ان لم یقطع بانه حقیقه فیه او مجاز کما اتفق کثیرا و هو یکفی فی الفتوی.

مشکوک و لازم نمی آید مخالفت علم اجمالی کما آنکه گذشت و در حال انسداد عمل بمطلق ظن می شود و لو غیر قول لغوی باشد و انفتاح باب علم و علمی در لغت باشد جواب دیگر آنکه و لو اکثر الفاظ قرآن و اخبار مجهول است سعه و ضیقا ولی در احکام الزامیه بسیار قلیل و کم است و لذا احتیاط در آنها عسر و حرج لازم نمی آید کما آنکه برائت هم مانعی ندارد دلیل سابق آن بود که دلیل بر حجیت قول لغوی شرعا نداریم و اگر دلیل داشته باشیم بعید نیست که انسداد باب علم بتفاصیل لغات الفاظ موجب شود علی نحو الحکمه بر حجیت قول لغوی ممکن است در حال انفتاح ایضا قول لغوی حجت باشد.

و اما دلیل انسداد علت برای حجیت قول لغوی باشد در حال انفتاح قول لغوی حجیت ندارد و حجیت قول آن دائر مدار انسداد می باشد و این معنی فرق بین حکمت و علت می باشد کما لا یخفی.

قوله لا یقال علی هذا لا فائده الخ اگر اشکال شود به اینکه قول لغوی که حجیت شرعی ندارد رجوع بآن فائده ای ندارد و حال آنکه علماء در هر زمانی رجوع بقول لغوی می کنند بلکه از سیرهٔ عقلا است.

جواب آنکه رجوع کردن بقول لغوی خالی از فایده نیست بلکه فائده آن بعضی موارد قطع بمعنی می باشد و بعضی موارد رجوع بقول لغوی قطع پیدا می شود

فصل الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجه.

که فلان لفظ در معنای خودش ظهور دارد بعد از آنکه چند مورد آن را ملاحظه نمودیم و لو یقین پیدا نمی شود که در معنای خودش حقیقت است یا مجاز ولی قطع بظهور پیدا می شود که آن ظهور حجیت عقلائی دارد و کافی است آن ظهور در فتوای مجتهد کما لا یخفی.

بعض اعلام قائلند به حجیت قول لغوی و مدرک آن حجیت خبر ثقه است در احکام قال اقوی ما یستدل به علی حجیه قول اللغوی هو ما دل علی حجیه خبر الثقه فی الاحکام و دعوی ان خبر اللغوی لیس متعرضا للحکم لانه من الخبر عن الموضوع فاسد لان المراد من الخبر فی الاحکام کل خبر ینتهی الی خبر عن الحکم و لو بالالتزام و لذلک تری الفقهاء لا یتوقفون فی العمل بخبر ابن مسلم لو اخبر بانه دخلنا علی المعصوم فی یوم الجمعه فقال هذا یوم عید او انتهینا الی مکان کذا فقال هذا مکان یجب علی من مر به الاحرام او الوقف یجب الاحرام منه و الوقوف فیه الی آخر کلامه.

حاصل کلام ایشان آنست که همچنان که بخبر ثقه آن موضوعات مذکوره ثابت می شود همچنین قول لغوی ثقه مثل جوهری اگر خبر داد که ماء قراح ماء خالص از خلیط است قول او حجت است شرعا کما لا یخفی.

اجماع منقول

در حجیت اجماع منقول و اقسام آن می باشد

قوله فصل الاجماع المنقول الخ مخفی نماند حجیت اجماع منقول حق آنست که بعد از حجیت خبر واحد باشد چون اجماع منقول خود آن فی حد نفسه حجیت ندارد مگر باعتبار قول معصوم علیه السّلام در آن باشد و لو تضمنا یا التزاما عقلا باشد یا عاده کما آنکه ذکر می شود و اما اجماع نزد عامه پس مختلف نقل کرده اند چون اثری برای ما ندارد ترک آن اولی است.

عند کثیر ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهه انه من افراده من دون ان یکون علیه دلیل بالخصوص فلا بدّ فی اعتباره من شمول ادله اعتباره له بعمومها او اطلاقها و تحقیق القول فیه یستدعی رسم امور.

الاول ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأی الامام(ع)و مستند القطع به لحاکیه علی ما یظهر من کلماتهم هو علمه بدخوله(ع)فی المجمعین شخصا و لم یعرف عینا او قطعه باستلزام ما یحکیه لرأیه(ع)عقلا من باب اللطف.

اقسام اجماع منقول دخولی و لطفی و حدسی و غیره

قوله عند کثیر ممن قال الخ یعنی اجماع منقول نه محصل حجت است نزد زیادی از علماء کما آنکه ادعاء نموده آن را شیخ و علامه و شهید و غیر این ها رضوان اللّه تعالی علیهم کسانی که قائل به حجیت خبر واحد می باشد بالخصوص نه من باب مطلق ظن انسدادی از جهت آنکه اجماع منقول از افراد خبر واحد است دلیل خاصی از عقل و کتاب و سنت برآن نداریم پس لابد اعتبار و حجیت آن شمول ادله اعتبار حجیت خبر واحد است عموم آن ادله یا اطلاق آنکه شامل حجیت اجماع منقول بشود و تحقیق این مطلب استدعا دارد رسم اموری را:

اول آنکه وجه اعتبار و حجیت اجماع قطع است بدخول امام علیه السلام در مجمعین و مستند قطع برای امام علیه السلام بنا بر آنچه که ظاهر می شود از کلمات علماء رضوان اللّه تعالی علیهم یکی از امور اربعه است دخول امام علیه السلام یا قاعده لطف و یا حدس و یا تشرف خدمت حضرت و تفصیل هرکدام از این ها بیان می شود.

اول آنکه ناقل اجماع علم پیدا کند که امام علیه السلام در مجمعین است شخصا ولی عینا آن را نشناسد و اگر عینا آن حضرت را بشناسد نقل او من باب خبر است نه من باب اجماع.

او عاده او اتفاقا من جهه الحدس برأیه و ان لم تکن ملازمه بینهما عقلا و لا عاده.

و ناقل اجماع در این قسم در جائی است که بداند امام علیه السّلام داخل در این علماء است و فتوائی که آنها داده اند آن فتوی مطابق قول امام علیه السلام است که در بین آنهاست.

دوم از اسباب قطع بقول امام مستلزم باشد عقلا رأی امام با آن قولی که حکایت می شود از آنها من باب لطف پس اگر متفق شدند علماء اهل عصری بر یک فتوی و فتوی مخالف رأی امام علیه السلام باشد واجب است اظهار خلاف کند و اگر اظهار خلاف نشد آن قول مطابق قول امام است چون قانونی در علم کلام ثابت شده است که آن قانون قاعده لطف است و معنای آن آنست که هر فعل و عملی که مردم را نزدیک به اطاعت خدا می کند بر خدا واجب است بیان آن و هر عملی که مردم را دور می کند از معصیت خدا ایضا لازم است بر خدای تعالی و این قانون را قانون لطف می نامند و به واسطه همین دلیل لازم است بر خدای تعالی ارسال رسل و انزال کتب و نصب ائمه علیهم السلام چون آنها مردم را مقرب الی اللّه و مبعد معصیت می نمایند و این مدرک اجماع مبنای شیخ رحمه اللّه علیه و اتباع او می باشد.

قوله او عاده او اتفاقا من جهه الحدس الخ دلیل سوم علم حدسی است برأی امام علیه السلام در مجمعین و اگرچه ملازمه عقلی و عادی بین رأی امام علیه السلام و قول مجمعین نمی باشد کما آنکه این وجه سوم طریقه متأخرین از علما می باشد و علم حدسی علمی است که حاصل شود از غیر حواس ظاهره مثلا اگر کسی نظر کرد بقول علما در یک مسئله ای که متفقند در آن و نسبت آن را به خدای تعالی می دهند با آن تقوی و زهد آنها بااین حال دلیل ظاهری ندارند برآن مسئله علم حدسی پیدا می شود که قول آنها مطابق رأی امام(ع)است

کما هو طریقه المتأخرین فی دعوی الاجماع حیث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقلیه و لا الملازمه العادیه غالبا و عدم العلم بدخول جنابه(ع)فی المجمعین عاده یحکون الاجماع کثیرا کما انه یظهر.

ممن اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب انه استند فی دعوی الاجماع الی العلم بدخوله(ع)و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه

و همچنین تلامذه اگر مقید باشند بعمل کردن قول استاد بااین حال متفق باشند در یک مسئله که علم حدسی پیدا می شود که قول شاگردان مطابق قول استاد می باشد و لو عقلا یا عاده ملازمه بین قول آنها و استاد نباشد و فرق عاده و اتفاقا آنست که عاده غالبی است نزد مردم بخلاف اتفاق که بعض موارد می باشد.

قوله کما هو طریقه المتأخرین الخ قبلا گذشت اجماع حدسی طریقه متأخرین است چون با آنکه قائل به ملازمه عقلیه نمی باشند که اجماع لطفی است و ایضا قائل به ملازمه عادی غالبی نیستند این وجه یکی از مدارک اجماع است رجوع شود باجماع رسائل مرحوم شیخ که مدارک اجماع متعدد نقل شده است و ایضا اعتقاد دارند متأخرین که امام(ع)داخل مجمعین نمی باشد عاده تا اجماع دخولی باشد بااین حال حکایه اجماع می کند کثیرا کما آنکه ظاهر می شود از کسی که اشکال می شود برآن که ادعای اجماع نموده که مخالف در مسئله می باشد جواب می دهد که مخالف معلوم النسب است از جواب آن معلوم می شود مدرک اجماع نزد آن دخول امام علیه السلام است در مجمعین کما آنکه گذشت چون معلوم النسب ضرر باجماع دخولی نمی زند

قوله ممن اعتذر عن الخ و ایضا کسی که ادعای اجماع می نماید اگر اشکال بر او شود که مخالف در

استند الی قاعده اللطف هذا مضافا الی تصریحاتهم بذلک علی ما یشهد به مراجعه کلماتهم.

و ربما یتفق لبعض الاوحدی وجه آخر من تشرفه برؤیته(ع)و اخذه الفتوی من جنابه.

و انما لم ینقل عنه بل یحکی الاجماع لبعض دواعی الاخفاء.

مسئله می باشد جواب می دهد مخالف منقرض و گذشته است زمان او و اجماع بعد از او محقق شده این جواب می رساند که مدرک اجماع نزد او قاعده لطف است که و لو در یک زمان اتفاق باشد کافی است برای آن قاعده علاوه بر ما ذکر تصریحات علماء رضوان اللّه تعالی علیهم شهادت بر آنچه که ما ذکر نمودیم می دهد برای کسی که مراجعه کند بکلمات آنها کما لا یخفی

از اجماع منقول تشرف خدمت امام عصر عجل اللّه فرجه است.

قوله و ربما یتفق لبعض الاوحدی الخ مدرک چهارم برای حجیت اجماع تشرف ناقل اجماع است خدمت امام عصر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف و اخذ فتوی از آن حضرت.

قوله و انما لم ینقل عنه الخ.

این کلام جواب سؤال مقدر است که کسی که خدمت امام علیه السلام می رسد چرا نقل از خود امام علیه السلام نمی کند بلکه می گوید اجماع داریم جواب آنکه دواعی زیاد است برای آنکه اظهار نکند من به خدمت حضرت رسیدم یکی از دواعی خوف آنکه مردم تکذیب او را یا اذاعه سر او و یا آنکه ادعای رؤیت امام علیه السلام را تکذیب کنند و غیر آنها از دواعی و لذا نسبت می دهند بمرحوم بحر العلوم و مقدس اردبیلی و غیره خدمت امام عصر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف می رسیدند و اخذ احکام می نمودند حکایت اجماع برآن می نمودند نقل شده غالب

الامر الثانی انه لا یخفی اختلاف نقل الاجماع فتاره ینقل رأیه(ع) فی ضمن نقله حدسا کما هو الغالب او حسا و هو نادر جدا و اخری لا ینقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلا او عاده او اتفاقا و اختلاف الفاظ النقل ایضا صراحه و ظهورا و اجمالا فی ذلک ای فی انه نقل السبب او نقل السبب و المسبب.

سؤال آنها در آداب و ادعیه و زیارات بوده.

قوله الامر الثانی انه لا یخفی الخ و در این امر ثانی بیان می شود سبب اجماع و یا مسبب اجماع و یا هر دو ذکر می شود مراد از سبب نقل قول علماء است که سبب می شود برآن قول معصوم که مسبب است و در نقل آن دو اختلاف بیان شده بعض موارد نقل می شود رأی امام علیه السّلام در ضمن نقل اجماع سبب و مسبب می شود هر دو مثل مواردی که ذکر شده در اجماع دخولی و لطفی و حدسی و هر سه قسم این ها غیر حسی است و بعض موارد نقل رأی امام علیه السّلام می نماید حسا البته این قسم اجماع کم است و بعض موارد فقط نقل سبب است مثل آنکه بگوید اتفق الاصحاب او اصحابنا او العلماء که ظهور در سبب دارد.

مخفی نماند بیان ناقل اجماع مختلف است بعضی صریح است الفاظ آن در سبب و مسبب مثل آنکه بگوید اتفق کل امه محمد صلی اللّه علیه و آله یا نقل سبب فقط مثل آنکه بگوید انفردت الامامیه در فلان مسئله که اطلاق امامی شامل خود امام علیه السّلام نمی شود یا لفظ او مجمل باشد در سبب یا مسبب مثل آنکه بگوید این مسئله اجماعی است یا اتفاقی است و امثال آنکه ظهور در یکی از آنها ندارد.

الامر الثالث انه لا اشکال فی حجیه الاجماع المنقول بادله حجیه الخبر اذا کان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو لم نقل بان نقله کذلک فی زمان الغیبه موهون جدا و کذا اذا لم یکن متضمنا له بل کان ممحضا لنقل السبب عن حس الا انه کان سببا بنظر المنقول الیه ایضا عقلا او عاده او اتفاقا.

فیعامل حینئذ مع المنقول معامله المحصل فی الالتزام بمسببه باحکامه و آثاره

حجیت اجماع منقول در سبب و مسبب اگر حسی باشد

قوله الامر الثالث انه الخ در این امر سوم بیان می شود در مقام اثبات کدام از اقسام اجماعات حجیت دارد مصنف می فرماید لا اشکال در حجیت اجماع منقول به ادله حجیت خبر واحد مثل آیات و روایات و سیرۀ علماء و بناء عقلاء که تفصیل آنها خواهد آمد ان شاءالله تعالی در جائی که نقل اجماع متضمن باشد سبب و مسبب هر دو حسی باشند مثل آنکه بگوید اجمع العلماء و المعصوم علیه السلام که من او را دیده ام بر فلان مسئله اگر نگوئیم این قسم از اجماع در زمان غیبت موهون است چون بسیار کم است که خدمت حضرت با التفات برسند.

دوم آنکه ناقل اجماع و لو قول او متضمن نیست حسا قول امام علیه السلام را بلکه قول او متمحض است حسا برای نقل سبب فقط الا آنکه این اجماع بنظر ناقل و منقول الیه هر دو سبب است که قول امام علیه السلام مطابق قول علماء می باشد یا عقلاء که مدرک اجماع لطفا باشد و یا عاده ملازمه باشد کما آنکه گذشت در باب استاد و شاگردان او و یا اتفاقا باشد کما آنکه گذشت ایضا.

قوله فیعامل حینئذ الخ یعنی پس در این حال آنچه که ثابت است نزد ناقل و منقول الیه معامله می شود

و اما اذا کان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمه ثابته عند الناقل بوجه دون المنقول الیه ففیه اشکال اظهره عدم نهوض تلک الادله علی حجیته اذ المتیقن من بناء العقلاء غیر ذلک کما ان المنصرف من الآیات و الروایات علی تقدیر دلالتهما ذلک.

با اجماع،اجماع محصل و مثل آنست که منقول الیه خود او تحصیل اجماع نموده و این قسم اجماع حجت است برای منقول الیه چون یقین دارد بقول امام علیه السّلام در ضمن اجماع با آن اقسامی که گذشت پس لازم است عمل بمسبب اجماع که قول امام علیه السّلام باشد و عملا باحکام و آثار آن.

قوله و اما اذا کان نقله الخ قسم سوم اجماع آنست که ناقل اجماع حسی نیست بلکه به ملازمه ای که ثابت است نزد ناقل که آن اجماع ملازم قول امام است نظیر اجماعات لطفی که شیخ رحمه اللّه ادعا نموده و غیر آنچه عادی باشد و چه اتفاقی ولی نزد منقول الیه آن مدرک ثابت نیست.

در این قسم سوم حجیت آن اشکال است چون ادله حجیت خبر واحد شامل می شود خبری که حسی باشد نه حدسی را بله حدسی که قریب بحس باشد آنهم حجت است نظیر اخبار به عدالت یا شجاعت از مواردی که ملکه شخص می باشد و آثار ظاهریه دال برآن می باشد و متیقن از بناء عقلاء که یکی از ادله حجیت خبر واحد است غیر مورد است کما آنکه آیات و روایات که مدرک حجیت خبر واحد می باشد اگر دلالت داشته باشند انصراف دارد ما نحن فیه را و تفصیل مدارک حجیت خبر واحد مفصلا خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

خصوصا فیما اذا رأی المنقول الیه خطاء الناقل فی اعتقاد الملازمه

هذا فیما انکشف الحال و اما فیما اشتبه فلا یبعد ان یقال بالاعتبار فان عمده ادله حجیه الاخبار هو بناء العقلاء و هم کما یعملون بخبر الثقه اذا علم انه عن حس یعملون به فیما یحتمل کونه عن حدس حیث إنّه لیس بنائهم اذا اخبروا بشیء علی التوقف و التفتیش عن انه عن حدس او حس بل العمل علی طبقه و الجری علی وفقه بدون ذلک.

نعم لا یبعد ان یکون بنائهم علی ذلک فیما لا یکون هناک اماره علی الحدس او اعتقاد الملازمه فیما لا یرون هناک ملازمه هذا لکن الاجماعات قوله خصوصا فیما اذا رأی الخ یعنی بیان سابق در جائی بود که مدرک اجماع غیر حسی مشکوک باشد نزد منقول الیه و اگر مدرک اجماع نزد منقول الیه حجیت نداشته باشد بطریق اولی حجیت ندارد آن اجماع.

قوله هذا فیما انکشف الحال الخ یعنی بیان سابق در جائی بود که معلوم باشد مدرک یا حسا و یا حدسا و اما اگر مشتبه باشد مدرک پس بعید نیست آن اجماع معتبر و حجت باشد و دلیل حجیت آن آنست که عمده ادله حجیت خبر واحد کما آنکه می آید بناء عقلاء است و بناء عقلاء همچنان که در خبر ثقه حسی می باشد همچنین در خبر ثقه مشکوک حسی و حدسی می باشد در جائی که خبر ثقه به آنها رسید توقف و تفتیش نمی کنند که آیا این خبر عن حدس است یا عن حس بلکه عمل بآن خبر می نمایند تا ثابت شود حدسی آن.

قوله نعم لا یبعد ان یکون بنائهم الخ یعنی در جائی که اماره و قرینه باشد که اجماع حدسی است و یا اعتقاد ملازمه

المنقوله فی السنه الاصحاب غالبا مبنیه علی حدس الناقل او اعتقاد الملازمه عقلا فلا اعتبار لها ما لم ینکشف ان نقل السبب کان مستندا الی الحس.

فلا بدّ فی الاجماعات المنقوله بالفاظها المختلفه من استظهار مقدار دلاله الفاظها و لو بملاحظه حال الناقل و خصوص موضع النقل فیؤخذ بذلک المقدار و یعامل معه کانه المحصل فان کان بمقدار تمام السبب و الا فلا یجدی ما لم یضم الیه مما حصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ما به تم فافهم.

نزد ناقل باشد بدون منقول الیه و امثال آن در این موارد بناء عقلاء ثابت نیست لکن اجماعات منقوله در السنه اصحاب غالبا مبنی بر حدس ناقل است و یا اعتقاد ملازمه عقلی است نزد ناقل پس اعتبار و حجت ندارد مادامی که کشف نشده است که ناقل اجماع مستند بحس است یا غیر حس.

قوله فلا بدّ فی الاجماعات المنقوله الخ پس در اجماع منقوله سه جهت باید ملاحظه شود.

اول:الفاظی که دال بر اجماع است که آیا دال بر عموم است نظیر اجمع المسلمون و اجمع امه محمد صلی للّه علیه و آله و امثال آن یا خاص باشد نظیر اجمع الفقهاء یا اجمع فقهاء الشیعه و یا جمهور العلماء و امثال آن.

جهت دوم شخص ناقل اجماع آیا از اهل اطلاع و تتبع است اقوال علماء را و یا غیر آن.

جهت سوم خصوص موضع النقل یعنی مسئله ای که اجماع برآن ذکر می شود آیا از مسائل مشهوره است یا نادره و یا اعتماد نموده بر بعض اصول و قاعده و گمان نموده آن اصل یا قاعده اجماعی است و لذا ادعای اجماع نموده برآن مسئله.

فتلخص بما ذكرنا ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهه حكايته رأی الامام(ع)بالتضمن او الالتزام كالخبر الواحد فی الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يری الملازمه بين رأيه(ع)

و ما نقله من الاقوال بنحو الجمله و الاجمال و تعمه ادله اعتباره و ينقسم باقسامه و يشاركه فی احكامه.

و حاصل آنكه الفاظ ناقل اجماع و شخص ناقل و مسئله ای كه اجماع گفته شده تمام آنها را بايد بررسی نمود چون هركدام از آنها دخيل در تقويت اجماع می باشد و اجماع از اين سه جهت برای منقول اليه حاصل می شود و مثل آنست كه خود شخص تحصيل كرده آن را پس در اين حال اگر تمام السبب شد يعنی علت تامه شد برای قول امام عليه السلام اخذ می شود و الا فائده ندارد مگر آنكه منضم كند بآن اجماع چيزی را كه خود او تحصيل از ساير اقوال نموده يا نقل شده به او يا ساير امارات از اصلی يا قاعده ای و امثال آنكه متهم سبب شود و جمعا علت تامه شوند بر قول معصوم عليه السّلام فافهم.

قوله فتلخص بما ذكرنا الخ.

ملخص آنچه كه ذكر نموديم آنست كه اجماع منقول كه راوی آن خبر واحد باشد از جهت آنكه ناقل حكايت رأی امام عليه السّلام می كند يا به دلالت تضمنی و يا به دلالت التزامی مثل خبر واحد است در اعتبار و حجيت در جائی كه منقول اليه و كسی كه اجماع بآن رسيده عقيده آن مثل عقيده ناقل باشد كه بداند ملازمه بين اجماع و رأی امام عليه السّلام می باشد.

قوله و ما نقله من الاقوال بنحو الجمله الخ.

يعنی آنچه را كه ناقل اجماع نقل می كند بنحو جمله و اجمال چون قول فردفرد

و الا لم یکن مثله فی الاعتبار من جهه الحکایه.

و اما من جهه نقل السبب فهو فی الاعتبار بالنسبه الی مقدار من الاقوال التی نقلت الیه علی الاجمال بالفاظ نقل الاجماع مثل ما اذا نقلت علی التفصیل فلو ضم الیه مما حصله او نقل له من اقوال السائرین او سائر الامارات مقدار کان المجموع منه و ما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام کان المجموع کالمحصل و یکون حاله کما اذا کان کله منقولا و لا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما.

از علماء را نقل نمی کند بلکه بالاجمال آن قول سبب است رأی امام علیه السّلام را و شامل می شود ادله خبر واحد آن اجماع را و تقسیم می شود اجماع باقسام خبر واحد از آحاد و متواتر صحیح اعلائی و موثق و حسن و ضعیف و غیره همچنان که خبر واحد تقسیم می شود باقسام مذکور و شریک است اجماع منقول آن احکام خبر واحد را در تعارض و غیره کما آنکه ذکر می شود.

قوله و الا لم یکن مثله الخ.

یعنی بیان سابق در جائی بود که منقول الیه و آن کسی که اجماع بآن رسیده قطع پیدا کند برأی امام علیه السّلام انضماما و یا بالالتزام و اگر قطع برأی امام علیه السّلام پیدا نکرد آن اجماع حجیت ندارد.

قوله و اما من حجه نقل السبب الخ.

بعد از آنکه بیان نمودیم آن اجماع منقول حجیت ندارد چون مستلزم رأی امام علیه السّلام نبود ولی لفظ اجماع که سبب باشد به مقداری که دلالت دارد بر قول علماء حجت است و مثل آنست که مفصلا قول علماء را بر او نقل کرده باشند پس بعد از آن اگر منضم کند بآن اجماع اقوالی که خودش تحصیل نموده و یا منضم کند امارات

اذا کان المخبر به تمامه او ما له دخل فیه و به قوامه کما یشهد به حجیته بلا ریب فی تعیین حال السائل و خصوصیه القضیه الواقعه المسئول عنها و غیر ذلک مما له دخل فی تعیین مرامه علیه السّلام من کلامه.

و ینبغی التنبیه علی امور الاول انه قد مر ان مبنی دعوی الاجماع غالبا هو اعتقاد الملازمه عقلا لقاعده اللطف و هی باطله.

دیگر را بآن اجماع و تمام آنها بمقدار سبب تام باشد بقطع برأی امام علیه السّلام در این مورد حجت است و مثل آنست که خود منقول الیه تحصیل اجماع نمود و اجماع محصل می شود برای او مثلا اگر مرحوم شهید اجماعی را نقل نمود در یک مسئله ای از طرف دیگر نظر نمودیم اقوال قبل از شهید و بعد از آن موافق بودند با آن اجماع و ایضا سیرۀ متشرعه برآن مسئله می باشد در موارد قطع برأی امام علیه السّلام پیدا می شود.

قوله اذا کان المخبر به تمامه او ما له دخل فیه و به الخ.

یعنی ادله حجیت خبر واحد لازم نیست تام السبب را بگیرد بلکه جزء سبب را هم شامل می شود مثلا اگر روایتی ثابت نمود فلان راوی ثقه یا ممدوح یا ضعیف است گرفته شود و همچنین خصوصیت قضیه سؤال شده و حاصل آنچه که دخیل در حکم شرعی یا در موضوع حکم شرعی می باشد ادله حجیت خبر واحد شامل می شود آن را پس همچنان که بعض خبر ثابت می شود به ادلۀ آن بعض اجماع ایضا ثابت می شود به ادله آن.

در قاعده لطف در حجیت اجماع مرحوم شیخ

قوله و ینبغی التنبیه علی امور.

اول از امور آنکه مدارک اجماعات بیان می شود یک قسم از اجماع لقاعده لطف بود و آن باطل است بجهت آنکه آن قاعده که نسبت بمرحوم شیخ طوسی می دهند آنست که واجب است بر باری تعالی منع نکند مکلفین را از تقرب بذاته تعالی و وصول و ارشاد کند آنها را بمناهج صلاح و تبعید کند آنها را از سخط رب.

و روی همین قاعده لازم است بر خدای تعالی ارسال رسل و انزال کتب بنابراین اگر امت اتفاق کردند برخلاف واقع در حکمی از احکام شرعیه لازم است بر خدای تعالی القاء شبهه و خلافی بیندازد به واسطه حجت و امام عصر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف در بین آنها و اگر در یک مسئله ای اجماعی شد کشف می شود مطابق رأی امام علیه السّلام است و الا خلاف واقع جایز نیست کما آنکه قبلا گذشت.

جواب آنکه اولا بعد از تسلیم قاعده آنچه که لازم است بر خدای تعالی تبلیغ احکام شرعیه بر نحو متعارف و آن را هم بیان نموده اند ائمه علیهم السلام و اگر فرض شد که طبقه دوم یا سوم روات تقیه نمودند و آن احکام مخفی شده بر امام لازم نیست که بطریق اعجاز و غیره ایصال آن احکام را بنماید بلکه سبب اختفاء امام علیه السّلام از امت اگر خود ما شدیم بر امام علیه السلام لازم نیست اظهار حق کند.

کما آنکه این معنی از کلمات مرحوم سید مرتضی ظاهر می شود منقول عنه انه یجوز ان یکون الحق عند الامام و الاقوال الأخر کلها باطله و لا یجب علیه الظهور لانا اذا کنا نحن السبب فی استناده فکل ما یفوتنا من الانتفاع به و بما یکون معه من الاحکام قد فاتنا عن قبل انفسنا الی آخر کلامه الشریف.

و ثانیا آن قانون فی الجمله مسلم است اما در تمام مکلفین لازم باشد اجراء آن فلا و لذا کثیری از بلاد بعیده از صدر اسلام تا حال جاهل باحکام شرعیه می باشند بلکه از زمان آدم علیه السلام الی ظهور صاحب الامر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف بهمین قسم بوده و می باشند.

و ثالثا القاء خلاف امام علیه السّلام در بین علماء سبب نمی شود وصول تمام آنها بواقع بلکه قدری مخالف واقع رفته اند و قدری مطابق و ایضا اگر دو اجماع در عصر واحد یکی مخالف دیگری باشد بلا اشکال یکی از آنها مخالف واقع می باشد

او اتفاقا بحدس رأیه علیه السّلام من فتوی جماعه و هی غالبا غیر مسلمه.

و اما کون المبنی العلم بدخول الامام بشخصه فی الجماعه او العلم برأیه للاطلاع بما یلازمه عاده من الفتاوی فقلیل جدا فی الاجماعات المتداوله فی السنه الاصحاب کما لا یخفی بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السّلام علی نحو الاجمال فی الجماعه فی زمان الغیبه و ان احتمل تشرف بعض الاوحدی بخدمته و معرفته احیانا.

اگر هر دو نباشند بااین حال لازم نیست آن قاعده آنها را مطابق واقع نماید پس القاء اختلاف در بین علماء اثری ندارد چون خلاف واقع می شود و چه اثری بین کل امت و بعض آن دارد کما لا یخفی.

قوله او اتفاقا بحدس رأیه علیه السلام الخ وجه دوم مدرک اجماع حدس بود که بیان نمودیم در دلیل سوم فراجع.

جواب آنکه در امر سوم ایضا بیان نمودیم که ادله حجیت خبر واحد انصراف دارد از خبر حدسی مخصوصا مدرک حدس معلوم باشد نزد منقول الیه و آن حدسی که حجت است حدس قطعی است نه ظنی و برای هرکس قطع حاصل شد و لو از هر سببی باشد قطع حجت است و اما مثل شاگردان و استاد که اگر اتفاق نمودند بر یک مسئله ای کشف می شود که آنها مخالف استاد نمی کنند و مطابق رأی استاد می باشد آن در جائی است که دسترس به استاد داشته باشند نه آنکه عاده نشود خدمت استاد رسید.

قوله و اما کون المبنی العلم الخ مدرک حجیت اجماع قسم سوم و چهارم دخول امام علیه السّلام بشخصه است در جماعت یا علم برأی آن حضرت پیدا شود در ضمن فتاوی جماعتی و این دو وجه فی حد نفسه قلیل است جدا در اجماعات متداول در السنه اصحاب بلکه در زمان غیبت

همچه اتفاقی نیفتاده است که امام علیه السّلام در جماعتی باشد اجمالا و علم بدخول آن حضرت پیدا شود و یا علم برای آن حضرت پیدا شود اگرچه احتمال می رود بعض اوحدی به خدمت آن حضرت مشرف شوند در بعض زمانها.

و حاصل آنکه در زمان غیبت کسی از علماء خدمت امام علیه السّلام برسد یا علم پیدا کند که آن حضرت در جماعتی می باشد و مطابق است رأی آن حضرت با آنها بسیار کم و نادر است و حجیت عموم اجماع را ثابت نمی کند فرق بین اجماع حدسی اینجا و اجماع اتفاقی قبل آن است که قبلا اتفاقا رأی امام علیه السّلام پیدا می شد ولی اینجا نوعا و عاده پیدا می شود.

بله اگر اجماعی نقل شود در زمان ائمه علیهم السلام یا اوایل زمان غیبت باشد در زمان سفراء مثل اجماعات منقوله از کلینی و صدوقین و المفید و السیدین و نظائرهم قدس اللّه اسرارهم در این مورد حجت است و لو باحتمال مطابق بودن حکم برأی امام علیه السّلام یا مطابق یکی از سفراء و قبلا از خود مصنف گذشت که اگر خبری را عادل و موثق حسا نقل نمود لازم نیست تجسسی در آنکه أیا حسی است یا حدسی با احتمال حسی بودن آن و مشمول ادله حجیت خبر واحد می شود بلکه اگر نقل اجماع حدسی باشد ولی حدسی قریب بحس باشد نظیر اخبار به عدالت زید و شجاعت آن در این موارد حجیت دارد کما قیل و نقل اجماعات در اوائل زمان غیبت ممکن است از همین قسم باشد فافهم.

مخفی نماند یک قسم اجماع منقول دیگر ذکر شده که قسم پنجم می شود و آن آن است که کشف شود از دلیل معتبری عند المجمعین به قسمی که اگر آن دلیل بما می رسید معتبر بود نزد ما ولی این قسم اجماع دو قسم می شود.

اول آنکه در بین اصلی یا قاعده ای یا اطلاقی باشد که احتمال داده شود که

فلا یکاد یجدی نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار الذی احرز من لفظه بما اکتنف به من حال او مقال و یعامل معه معامله المحصل

الثانی انه لا یخفی ان الاجماعات المنقوله اذا تعارض اثنان منها او اکثر فلا یکون التعارض الا بحسب المسبب.

مجمعین اعتماد برآن نموده باشند این قسم کاشفیت از قول معصوم ندارد چون ممکن است اعتماد آنها بر یکی از قواعده مذکوره باشد.

قسم دوم آنکه یکی از قواعد مذکوره در بین نباشد که احتمال داده شود مدرک برای فتوای آنها باشد در این حال اجماع آنها کشف می کند که یک دلیل معتبری نزد آنها بوده که اگر بما می رسید معتبر بود اما وجود اصل دلیل بر فتوی بجهت آنکه تقوی و عدالت آنها مانع است بر فتوی بدون دلیل و اما اعتبار آن دلیل نزد ما بجهت اطمینان بفهم و فضل آنها می باشد ولی بااین حال بعض اجماعات منقوله از قدماء اصحاب احتمال داده می شود اعتماد آنها بر یک اصلی یا قاعده ای بوده و بنا نبوده که اصل و یا قاعده را آنها ذکر کنند بلکه مسئله را بذکر اجماع تمام می نمودند فافهم.

قوله فلا یکاد یجدی نقل الاجماع الخ کلام تا حال در بیان مسبب بود که رأی امام علیه السّلام باشد و بیان شد که علم برأی آن حضرت بسیار کم و نادرست است.

و اما نقل سبب و نفس اجماع پس به مقداری که احراز می شود و دلالت می کند برآن لفظ اجماع و لو بقرائن حالیه یا مقالیه و خصوصیات ناقل اجماع باشد گرفته می شود و معامله بآن می شود معامله محصل و مثل آنست که خود منقول الیه تحصیل نموده کما آنکه مفصلا گذشت در ذکر سبب.

در تعارض اجماعات منقوله در سبب و مسبب

قوله الثانی انه لا یخفی الخ.

در این امر دوم بیان می شود تعارض اجماعات منقوله را تعارض یا در سبب

و اما بحسب السبب فلا تعارض فی البین لاحتمال صدق الکل

لکن نقل الفتاوی علی الاجمال بلفظ الاجماع حینئذ لا یصلح لان یکون سببا و لا جزء سبب لثبوت الخلاف فیها الا اذا کان فی احد المتعارضین خصوصیه موجبه لقطع المنقول الیه برأیه علیه السّلام لو اطلع علیها و لو مع اطلاعه علی الخلاف.

حکم است و یا در مسبب که رأی امام علیه السّلام باشد اما تعارض در مسبب که حکم شرعی باشد مثل آنکه ادعاء اجماع شود بر حرمه صلاه جمعه و اجماع دیگر بر وجوب آن و اجماع سوم بر استحباب آن در این موارد قانون تعارض تساقط است کما آنکه بیان می شود چون حکم واقعی یکی از آنها است و بعد از آنکه در بین مرجحی نیست تساقط است مگر مرجح باشد برای یکی از حکمین کما آنکه می آید.

قوله و اما بحسب السبب الخ.

اما تعارض بحسب سبب حکم پس ممکن است جمع شود و تعارض بین آنها نیست مثلا یک نفر ادعای اجماع می کند به قاعدء لطفی و دیگری ادعا می کند بحدس اتفاقی و سوم ادعا می کند باجماع دخولی بله اگر ادعاء اجماع حدسی بشود عاده در این مورد ممکن نیست جمع شوند در یک زمان چون عاده در یک زمان اتفاق کنند علماء در دو حکم مخالف یکدیگر ممکن نیست مگر در دو زمان باشد

قوله لکن نقل الفتاوی علی الاجمال الخ.

در جائی که دو اجماع تعارض و تساقط کردند هرکدام از آنها که نقل فتاوی اجمالی علما شده بلفظ اجماع سبب نمی شود و نه جزء سبب برای اثبات رأی امام علیه السلام چون فرض آنست که هر دو ساقط شدند بتعارض الا آنکه در یکی از آنها خصوصیتی و قرینه ای باشد که دلالت کند برای منقول الیه قطع آن برأی امام علیه السّلام

و هو و ان لم یکن مع الاطلاع علی الفتاوی علی اختلافها مفصلا ببعید الا انه مع عدم الاطلاع علیها کذلک الا(مجملا-خ ل)بعید فافهم.

الثالث انه ینقدح مما ذکرنا فی نقل الاجماع حال نقل التواتر و انه من حیث المسبب لا بدّ فی اعتباره من کون الاخبار به اخبارا علی الاجمال بمقدار یوجب قطع المنقول الیه بما اخبر به لو علم به.

مثل آنکه یکی از اجماعین فتوای مرحوم ابن بابویه در آن باشد که معروف است فتاوی ایشان متون روایات است و یا چند نفر از قدماء علماء محل اطمینان و وثوق در آن اجماع باشد نظیر مرحوم شیخ مفید و شیخ طوسی و غیره که اگر اطلاع بقول آنها پیدا می نمود قطع برأی امام علیه السلام برای منقول الیه حاصل می شد و لو مسئله اختلافی باشد و اطلاع برآن داشته باشد.

قوله و هو و ان لم یکن مع الاطلاع الخ.

یعنی آن خصوصیت و قرینه ای که در یکی از اجماعین سبب ترجیح آن می شود اگر آن کسی که اجماع به او رسیده مفصلا فتاوی علماء را مطلع شود بعید نیست برسد بآن خصوصیت و اگر بررسی نکند و فقط اکتفاء بلفظ اجماع کند که آن اجماع قول علماء است بعید است بآن خصوصیت برسد فافهم ممکن است قوله فافهم اشاره بآن باشد که منقول الیه الاجماع از هرکجائی که مرجع پیدا کرد برای ترجیح یکی از اجماعین کافی است و لو از داخل اجماع نباشد.

قوله الثالث انه ینقدح مما ذکرنا الخ.

از بیان ما تقدم ظاهر شد ناقل اجماع یا بخبر واحد است که گذشت احکام آن و یا بخبر متواتر است مثل آنکه بگوید بتواتر از ائمه علیهم السلام رسیده اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء در این مورد یا ذکر سبب و مسبب است.

مثل ما ذکر که ناقلین روایت بسند برای اثبات حکم ماء که مسبب است در

و من حیث السبب یثبت به کل مقدار کان اخباره بالتواتر دالا علیه کما اذا اخبر به علی التفصیل فربما لا یکون الا دون حد التواتر فلا بدّ فی معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار یبلغ المجموع ذاک الحد.

نعم لو کان هناک اثر للخبر المتواتر فی الجمله و لو عند المخبر لوجب ترتیبه علیه و لو لم یدل علی ما بحد التواتر من المقدار.

این حال که اگر کسی که منقول الیه است و خبر به او رسیده قطع بحکم پیدا کرد عمل می کند چون تواتر چه اجماع باشد و چه غیر اجماع آن چیزی است قطع بحکم آن حاصل شود اگر خود او تحصیل می نمود و اگر قطع حاصل نشود فائده ندارد مگر چیزهای دیگری و قرائنی بآن منضم شود.

قوله و من حیث السبب یثبت الخ.

و یا ناقل اجماع متواتر فقط سبب است مثل آنکه بگوید قرائات سبع بتواتر بما رسیده اخبار ناقل اگر موجب قطع است برای منقول الیه عمل می شود و الا به مقداری که دلالت دارد لفظ او و مثل آنست که ناقل مفصلا بیان نموده و بعضی موارد قول ناقل اجماع موجب قطع نمی شود و کمتر از تواتر است که لابد منضم می شود بآن اخبار و قرائن دیگر تا موجب قطع شود

قوله نعم لو کان هناک الخ.

بله اگر اثر و حکمی مترتب شود به تواتر فی الجمله مثل آنکه نذر کرده اگر تواتر ثابت شود و لو عند الناقل عملی را انجام دهد لازم است و لو نزد منقول الیه ثابت نباشد مخفی نماند در جائی که از نقل اجماع متواتر برای منقول الیه قطع حاصل شود ولی با مقدمات دیگر ممکن است از خصوص احاطه ناقل و کثرت اطلاع آن و خصوصیت مسئله و دلالت الفاظ دال بر اجماع و غیره ثابت شود حکم برای منقول الیه

فصل مما قیل باعتباره بالخصوص الشهره فی الفتوی و لا یساعده دلیل و توهم دلاله ادله حجیه الخبر الواحد علیه بالفحوی لکون الظن الذی تفیده اقوی مما یفید الخبر فیه ما لا یخفی ضروره عدم دلالتها علی کون مناط اعتباره افادته الظن غایته تنقیح ذلک بالظن و هو لا یوجب الا الظن بانها اولی بالاعتبار و لا اعتبار به.

همچنان که در اثبات اصل اجماع بخبر واحد گذشت که هرکدام از این خصوصیات دخیل در جزء سبب قطع منقول الیه می باشد.

در حجیت شهرت

در حجیت شهرت و اقسام روایتی و عملی و فتوائی آن

قوله فصل مما قیل باعتباره بالخصوص الشهره الخ.

قائل به حجیت شهرت حکایت شده از مرحوم شهید در ذکری در اثبات موضوع و حکم و از علامه و غیرهما.

مخفی نماند شهرت سه قسم داریم شهرت روایتی شهرت عملی شهرت فتوائی اما شهرت روایتی عبارت است از اشتهار حدیث بین روات و کثرت نقل آن و این شهرت روایتی از مرجحات در باب تعارض است که ان شاءالله تعالی می آید در محل خودش

و مراد از قوله علیه السلام که می فرماید خذ بما اشتهر بین اصحابک همین است و شهرت عملی عبارت است از اشتهار عمل بروایتی و استناد عمل را بآن روایت و این شهرت عملی جابر ضعف روایت می نماید و لو روایت منتهای ضعف قواعده رجالی را دارا باشد ولی این شهرتی که جابر است شهرت قدمائی است نه از متأخرین و روایت معروف علی الید ما اخذت حتی تؤدی از همین قبیل است که جابر آن عمل قدماء اصحاب است.

و بنا بر قول بعض اعلام آن روایت اصلا نقل نشده است در کتب اصحاب روایت عامی است منتهی می شود بحسن بصری که حال او معلوم است بااین حال در ابواب فقه زیاد فتوای برآن داده شده است و این شهرت عملی همچنان که جابر ضعف

مع ان دعوی القطع بانه لیس بمناط غیر مجازفه.

روایت است مضعف ایضا می باشد

و لذا در ابواب فقه زیاد روایات صحیحه اعلائی اعراض و عمل به آنها نشده برای همین جهت و اما شهرت فتوائیه پس آن عبارت است از مشهور بودن فتوی در یک مسئله ای بدون آنکه استناد بروایتی داده شود سوای آنکه روایت موافق باشد یا مخالف یا اصلا نباشد و محل بحث ما همین شهرت فتوائیه است

و لذا مصنف فرموده الشهره فی الفتوی و بر حجیت آن نداریم و آنچه را که مدرک آورده شده چند دلیل است اول آنکه توهم شده ادله حجیت خبر واحد برای افاده ظن است از خبر واحد و بفحوی و مفهوم موافقت می رساند که ظنی که از شهرت فتوائیه پیدا می شود اقوی از ظنی است که از خبر واحد حاصل می شود نظیر آیه شریفه فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ که ضرب و شتم اقوی است از اف پس ظنی که از شهرت فتوائیه حاصل می شود حجیت است چون اقوی از ظن خبر واحد است

جواب آنکه حجیت خبر واحد نه برای حصول ظن است و لذا خبر واحد حجت است و لو ظن شخصی بخلاف آن باشد و در ادله حجیت خبر واحد ثابت نشده است که حجت خبر واحد بجهت افادۀ ظن است غایه الامر تنقیح مناط و علت است بظن نه بقطع و کلام فعلا در حجیت ظن است و حجیت همچه ظنی اول دعوی است.

قوله مع ان دعوی القطع بانه الخ جواب دیگر آنکه ما قطع داریم حجیت خبر واحد نه برای افاده ظن است و الا لازمه آن آنست که هر ظنی حجت باشد چه اقوی و چه مساوی حتی ظن حاصل از فتوای فقیه حجت باشد بلکه ملاک خبر واحد اغلبیت مطابقۀ واقع است بخلاف شهرت فتوائیه که اخبار از حدس است و آن ملاک را ندارد علاوه بر ما ذکر احتمال خصوصیت دیگر می باشد در حجیت خبر واحد.

و اضعف منه توهم دلاله المشهوره و المقبوله علیه.

لوضوح ان المراد بالموصول فی قوله فی الاولی خذ بما اشتهر بین اصحابک و فی الثانیه ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به هو الروایه لا ما یعم الفتوی کما هو اوضح من ان یخفی.

در مدارک حجیت شهرت فتوائی

قوله و اضعف منه توهم دلاله المشهور الخ.

دلیل دوم برای حجیت شهرت فتوائیه حجیت شهرت است بالخصوص کما آنکه وارد شده در روایتی که نقل نموده ابن ابی جمهور در کتاب غوالی اللآئی از مرحوم علامه مرفوعا الی زراره قال سألت ابا جعفر علیه السّلام فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبایّهما آخذ فقال یا زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ النادر الحدیث.

ظاهر روایت شهرت را حجیت قرار داده چه شهرت فتوائی باشد و چه روایتی و ایضا دلالت دارد بر حجیت شهرت روایت مقبوله که قبول نموده اند آن را اصحاب از این جهت آن را مقبوله می گویند روایت نموده اند آن را مشایخ ثلاثه باسنادهم عن عمر بن حنظله الوارده فی روایتین متعارضتین.

قال علیه السّلام ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به من حکمها و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع علیه لا ریب فیه الحدیث مراد از مجمع علیه مشهور است و فرقی بین شهرت فتوائی و شهرت روایتی نگذارده و اطلاق آن شامل هر دو می شود.

قوله لوضوح ان المراد بالموصول الخ.

جواب آنکه مراد بماء موصوله که در روایت مشهوره می فرماید خذ بما اشتهر

نعم بناء على حجيه الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل على حجيه كل اماره مفيده للظن او الاطمينان لكن دون اثبات ذلک خرط القتاد.

بين اصحابک و روايت مقبوله ما كان من روايتهم مراد از هر دو شهرت روايتى است نه شهرت فتوائى دليل برآن قول راوى است كه عرض مى كند يا سيدى هما معا مشهوران ماثوران عنكم و دو شهرت فتوائى ممكن نيست در يک زمان مخالف يكديگر باشند بخلاف شهرت روايتى كه ممكن است.

و ايضا در روايت مقبوله مراد از المجمع عليه شهرت روايتى است نه شهرت فتوائى چون ممكن است شهرت روايتى در هر دو باشد بخلاف فتوائى كما آنكه گذشت دليل سوم برآن حجيت شهرت فتوائى علتى است كه استفاده مى شود از قوله تعالى أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهٰالَةٍ چون مراد از جهالت سفاهه و اعتماد بر چيزى است كه سزاوار نيست اعتماد برآن و عمل به شهرت فتوائى عمل سفهى نيست.

جواب آنكه غايه آنچه كه استفاده مى شود از آيۀ شريفه جايز نيست عمل به هرچه كه جهالت و سفاهت برآن صادق است اما واجب بودن عمل به هرچه كه جهالت و سفاهت نيست اول دعوى است پس آيه شريفه دلالت بر حجيت شهرت نمى كند بله شهرت فتوائى اگر از قدماء باشد موهن روايتى مى شود كه برخلاف آن باشد كما آنكه شهرت عمليه اسناديه جابر ضعف روايت مى شود كما آنكه گذشت.

قوله نعم بناء على حجيه الخبر الواحد الخ بله اگر حجيت خبر واحد ببناء عقلاء باشد بعيد نيست بگوئيم حجيت بناء عقلاء اختصاصى ندارد فقط بخبر واحد بلكه هر امارتى كه مفيد ظن باشد يا اطمينان حجت است و شهرت فتوائيه از چيزهائى است كه مفيد ظن است بلكه بعض موارد مفيد اطمينان است لكن اثبات اين مطلب دونه خرط القتاد.

فصل المشهور بین الاصحاب حجیه خبر(الخبر-خ ل)الواحد.

مخفی نماند این کلام مخالف عقیده مصنف است در حجیت خبر واحد بلکه عمده مدرک بناء عقلاء است در حجیت خبر واحد و اخبار و آیات امضاء آن می باشد جواب صحیح آنکه ظن از خبر واحد چون از خبر حسی می باشد حجت است نزد عقلاء بخلاف ظن از شهرت فتوائیه که از خبر حدسی است حجیت ندارد نزد عقلاء و الا ظن از فتوی یک فقیه باید حجت باشد کما آنکه گذشت

در حجیت خبر واحد

در حجیت خبر واحد و آنکه اهم مسائل اصولیه است

قوله فصل المشهور بین الاصحاب الخ مخفی نماند علم ضروری باحکام شرعیه برای مکلفین غالبا ممکن نیست مگر در احکام کلیه نظیر صلاه و صوم و حج و غیره و اخبار متواتره و یا خبری که به واسطه قرائن موجب قطع باشد ایضا بسیار قلیل و کم است پس بنا بر این بیان اکثر احکام شرعیه به واسطه خبر واحد ثابت می شود و بحث در آن از اهم اصولیه است اگر حجیت آن ثابت شد بخصوص انفتاح باب علم و علمی است و بعدم ثبوت آن انسداد باب علم و علمی است و آن اهم مقدمات انسداد است و اثبات حکم شرعی بخبر واحد توقف دارد بر چند اموری.

اول اصل صدور آن

دوم جهت صدور کلام که حمل بر تقیه و بر سخریه و غیره نشود و بناء عقلاء رفع آن را می نماید که باید حمل بر اراده جدیه شود.

سوم ظهور کلام که باب الفاظ در آن گذشت از اوضاع لغویه و قرائن عامه.

چهارم حجیت ظهور کلام که آنهم گذشت در اصاله الظهور که حجیت عقلائی دارد.

و اما صدور سنت که عبارت باشد از قول معصوم یا فعل او یا تقدیر او آیا ثابت می شود بخبر عادل یا ثقه یا نه این جهت ایضا دو قسم می شود.

اول آنکه راوی خبر عمدا کاذب است در قول معصوم.

ص:216

فی الجمله بالخصوص و لا یخفی ان هذه المسأله من اهم المسائل الاصولیه و قد عرفت فی اول الکتب ان الملاک فی الاصولیه صحه وقوع نتیجه المسأله فی طریق الاستنباط و لو لم یکن البحث فیها عن الادله الاربعه و ان اشتهر فی السنه الفحول کون الموضوع فی علم الاصول هی الادله.

دوم آنکه سهوا و غفله گفته قسم دوم بناء عقلاء ایضا دفع آن را می نماید که اصاله عدم الغفله و الخطاء حاکم است قسم اول محل کلام است.

قوله فی الجمله بالخصوص الخ یعنی در جائی که عادل باشد مخصوصا عدل اعلائی باشد و اعراض از آن نباشد چون بعد آنکه خبر واحد حجت است اختلاف است که کدام قسم از آن حجت است کما آنکه می آید بالخصوص یعنی به ادله خاصه که بیان می شود ان شاءالله تعالی نه بانسداد.

مخفی نماند بر آنکه مسئله حجیت خبر واحد از اهم مسائل اصولیه است کما آنکه ما بیان نمودیم و در اول کتاب در جلد اول شرح فارسی بیان شد که هر مسئله ای که واقع شود نتیجه آن در طریق استنباط حکم فقهی آن مسئله اصولی است مثلا می گوئیم صلاه جمعه واجب است بجهت آنکه خبر واحد دال بر وجوب آن می باشد.

و الحاصل مسئله اصولیه آن مسئله ایست که نتیجه آن کبری حکم کلی فقهی واقع شود و لو بحث از آن بحث از ادله اربعه نباشد و اگرچه مشهور است در السنه فحول موضوع علم اصول ادله اربعه است.

مخفی نماند اشکالاتی که وارد شده در بحث حجیت خبر واحد کما آنکه می آید در جائی است که موضوع علم اصول فقط ادله اربعه باشد و بحث از عوارض ذاتیه آنها باشد به دلالت مطابقه نه التزامی و ما قبلا در جلد اول بیان نمودیم مفصلا که

و علیه لا یکاد یفید فی ذلک ای کون هذه المسأله اصولیه تجشم دعوی ان البحث عن دلیلیه الدلیل بحث عن احوال الدلیل ضروره ان البحث فی المسأله لیس عن دلیلیه الادله بل عن حجیه الخبر الحاکی عنها.

کما لا یکاد یفید علیه تجشم دعوی ان مرجع هذه المسأله الی ان السنه آیه یا روایتی وارد نشده در این باب بلکه هر مسئله ای که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود آن مسئله اصولی است کما آنکه مصنف بیان نمود و لو مفصلا آن را ندانیم بنا بر آنکه هر علمی موضوع خاصی لازم است دارا باشد و اگر قائل شدیم اصلا لازم نیست هر علمی موضوع خاصی داشته باشد اشکالات از اصل مندفع است.

قوله و علیه لا یکاد یفید الخ بنا بر آنکه موضوع علم اصول ادله اربعه باشد فائده ندارد و ممکن نیست بحث خبر واحد از موضوع اصول قرار داده شود باین بیان که با تجشم و زحمت زیاد بگوئیم ذات ادله اربعه موضوع است و بحث از دلیل بودن آنها عوارض ذاتیه آنها است پس بحث از دلیلیت دلیل بحث از احوال دلیل و عوارض ذاتیه دلیل است کما آنکه آن را صاحب فصول قائل است ضروری است که بحث از خبر واحد بحث از دلیلیت ادله نیست.

اما بحث کتاب و اجماع و عقل پس واضح است که نیست اما سنت پس بحث از حاکی سنت است نه محکی چون خبر زراره که اثبات می شود حاکی قول صادق علیه السّلام است نه نفس آن باشد پس بحث از عوارض حاکی بالمطابقه است و به دلالت التزام بحث از محکی و قول صادق علیه السّلام است.

قوله کما لا یکاد یفید علیه الخ این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری که بتجشم و زحمت زیاد

و هی قول الحجه او فعله او تقریره هل تثبت بالخبر الواحد او لا تثبت الا بما یفید القطع من التواتر او القرینه.

فان التعبد بثبوتها مع الشک فیها لدی الاخبار بها لیس من عوارضها بل من عوارض مشکوکها کما لا یخفی.

مع أنّه لازم لما یبحث عنه فی المسأله من حجیه الخبر و المبحوث عنه فی المسائل انما هو الملاک فی انها من المباحث او من غیره لا ما هو لازمه کما هو واضح.

خواسته ایضا بحث خبر واحد را از موضوع علم اصول قرار دهد بنا بر آنکه موضوع آن ادله اربعه باشد باین بیان که سنت که قول معصوم یا فعل او یا تقدیر او می باشد آیا ثابت می شود بخبر واحد یا ثابت نمی شود مگر جائی که قطع بآن خبر باشد مثل تواتر و یا با قرینه قطعیه.

قوله فان التعبد بثبوتها مع الشک الخ جواب عین جواب مرحوم صاحب فصول است چون تعبدا اگر اثبات کردیم که خبر زراره که مشکوک است آن خبر سنت است بحث از مشکوک شده و عوارض آن می باشد نه عوارض سنت بله به دلالت التزام اثبات می شود سنت واقعی کما آنکه گذشت.

قوله مع أنّه لازم لما یبحث عنه الخ اشکال دیگر بر مرحوم شیخ وارد است به آنکه بحث ما در حجیت خبر واحد است که باثبات آن به ملازمه اثبات می شود قول معصوم علیهم السّلام و ملاک بحث مسائل اصولیه آن مسئله ای است که ابتدائا از آن بحث شود به دلالت مطابقه نه بحث از آن چیزی که لازم آن می باشد کما آنکه قبلا گذشت در رد صاحب فصول

و کیف کان فالمحکی عن السید و القاضی و ابن زهره و الطبرسی و ابن ادریس عدم حجیه الخبر و استدل لهم بالآیات الناهیه عن اتباع غیر العلم و الروایات الداله علی رد ما لم یعلم انه قولهم(ع)او لم یکن شاهد من کتاب اللّه او شاهدان او لم یکن موافقا للقرآن الیهم او علی بطلان ما لا یصدقه کتاب اللّه او علی ان ما لا یوافق کتاب اللّه زخرف او علی النهی عن قبول حدیث الا ما وافق الکتاب او السنه.

بعض اعلام توجیه نموده اند کلام مرحوم شیخ را به آنکه خبر مشکوک چون نازل منزله قول معصوم است سه جهت استقلالا ملاحظه می شود منزل که خبر مشکوک زراره باشد منزل علیه که قول معصوم باشد و جهت تنزیل که وجوب عمل باشد و همچنان که بحث از منزل می شود و عوارض بر خبر واقع می شود همچنین بحث از منزل علیه می شود که قول معصوم باشد و عوارض هرکدام بالمطابقه بر نفس آن واقع می شود و لو بالتزام دیگری ایضا ثابت می شود.

جواب آنکه غرض اصلی اصولی بحث از منزل است که خبر زراره باشد علاوه بر آنکه اصل مبنی صحیح نیست چون اصلا تنزیلی در جعل حجج و امارات نیست نه جعل خبر واحد نازله قطع شده و نه مؤدای آن نازله واقع شده بلکه تتمیم کشف است یعنی چون ظن خبری ناقص است برای کشف واقع شارع مقدس آن را کشف تام قرار داد تعبدا کما لا یخفی.

ادله کسانی که قائل بعدم حجیت خبر واحد می باشند

قوله و کیف کان فالمحکی عن السید و القاضی الخ.

و علی کل حال سواء آنکه بحث خبر واحد از مسائل اصولیه باشد یا نه اختلاف نموده اند حجیت آن را اشد انکار و بعضی ملحق بقیاس نموده اند و ادعای ضروره برآن نموده اند و متأخرین از علماء قائل به حجیت آن می باشند و از منکرین مرحوم سید مرتضی و قاضی بن براج و ابن زهره و طبرسی و ابن ادریس و بعض دیگر

می باشند و استدلال نموده اند بر عدم حجیت خبر واحد به ادله اربعه

اول آیاتی که ناهی است از اتباع غیر علم کقوله تعالی وَ لاٰ تَقْفُ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ و قوله إِنَّ الظَّنَّ لاٰ یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً.

و قوله تعالی إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ و قوله أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهٰالَهٍ و غیر آنها از آیات دیگر.

دلیل دوم سنت است و آن چند طایفه است اول آنکه چیزهائی که نمی دانید از امام رسیده رد کنید علم آن را به خود ائمه علیهم السّلام مثل روایتی که نقل شده در وسائل فی القضاء فی باب وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفه من ان محمد بن عیسی کتب الی علی بن محمد علیه السّلام یسأله عن العلم المنقول الینا عن آبائک و اجدادک علیهم السّلام قد اختلف علینا فیه فکیف العمل به علی اختلافه او الرد علیک فیما اختلف فیه فکتب علیه السّلام ما علمهم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فرده الینا.

دوم آنکه خبری که شاهد از کتاب دارد بگیرید و الا فلا مثل ما رواه فی الوسائل فی الباب المتقدم مسندا عن ابی جعفر علیه السّلام فی حدیث قال اذا جاءکم عنا حدیث فوجدتم علیه شاهدا و شاهدین من کتاب اللّه فخذوا به و الا فقفوا عنده حتی یبین لکم.

و مثل ما رواه فی الباب ایضا مسندا عن ابی جعفر قال سألت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به و منهم من لا نثق به قال اذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب اللّه او من قول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فخذوا به و الا فالذی جاءکم به اولی.

سوم آنکه اگر روایت موافقت قرآن است بگیرید و الا فلا مثل ما رواه فی الوسائل فی الباب المتقدم مسندا عن ایوب بن راشد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف و ما رواه ایضا فی الباب مسندا عن

الی غیر ذلک.

جابر عن ابی جعفر علیه السّلام فی حدیث قال انظروا امرنا و ما جاءکم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوه به و ان لم تجدوه موافقا فردوه و ان اشتبه الامر علیکم فقفوه عنده و ردوه الینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا.

چهارم آنکه اگر کتاب تصدیق روایت نکرده آن روایت باطل است مثل ما ذکره الشیخ فی الرسائل فی الباب المتقدم قال و قوله یعنی ابا عبد اللّه علیه السّلام ما جاءکم من حدیث لا یصدقه کتاب اللّه فهو باطل.

پنجم آنکه اگر روایت موافق کتاب نباشد زخرف است مثل ما ذکر فی الوسائل مسندا عن ایوب بن الحرب قال سمعت ابا عبد اللّه علیه السّلام یقول کل شیء مردود الی الکتاب و السنه و کل حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف.

ششم آنکه نهی رسیده از قبول حدیثی که موافق کتاب یا سنت نباشد مثل ما ذکره الشیخ فی الرسائل قال و صحیحه هشام بن الحکم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام لا تقبلوا علینا حدیثا لا ما وافق الکتاب و السنه او تجدون معه شاهدا من احادیثنا المتقدّمه فان المغیره بن سعد لعنه اللّه دس فی کتب اصحاب ابی احادیث لم یحدث بها ابی فاتقوا اللّه و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنه نبینا صلّی اللّه علیه و آله.

و ما رواه فی الوسائل فی الباب المتقدم عن سدیر قال قال ابو جعفر و ابو عبد اللّه علیهما السلام لا تصدق علینا الا ما وافق کتاب اللّه و سنه نبیه صلّی اللّه علیه و آله.

قوله الی غیر ذلک الخ یعنی اخباری که وارد شده است بر اینکه آن روایاتی که مخالف سنت است طرح کنید و اخذ نکنید و عمده در این باب آن اخبار است که ما برای طول کشیدن مطلب زیاده از آنها را ذکر نکردیم و از مرحوم شیخ انصاری نقل است که اخبار مخالف کتاب و سنت آن اخبار متواتره است که باید هر روایتی که مخالف

و الاجماع المحکیّ عن السید فی مواضع من کلامه بل حکی عنه انه جعله بمنزله القیاس فی کون ترکه معروفا من مذهب الشیعه.

و الجواب اما عن الآیات فبان الظاهر منها او المتیقن من اطلاقاتها هو اتباع غیر العلم فی الاصول الاعتقادیه لا ما یعم الفروع الشرعیه و لو سلم عمومها لها فهی مخصصه بالادله الآتیه علی اعتبار الاخبار و اما عن الروایات فبان الاستدلال بها خال عن السداد فانها اخبار آحاد.

کتاب و سنت است ترک کنیم و اخذ بآن نکنیم.

قوله و الاجماع المحکیّ عن السید الخ دلیل سوم برای آنکه خبر واحد حجت نیست نقل اجماع است از سید مرتضی قدس سره در مواضع متعدده ای بلکه حکایت شده از ایشان که عمل نکردن بخبر واحد به منزله قیاس است همچنان که عمل نکردن بقیاس معروف است از مذهب شیعه عمل نکردن بخبر واحد معروف است عند شیعه.

دلیل چهارم که عقل باشد مصنف و مرحوم شیخ انصاری ذکر نکرده اند و مثل آنکه بوضوح آن گذاشته اند چون چیزی که یقین به حجیت آن ندارد مکلف در اثبات تکلیف و سقوط آن عقلا جایز نیست.

رد ادله بر عدم حجیت خبر واحد از کتاب و سنت و غیره

قوله و الجواب اما عن الآیات جواب از آیات آنکه ظهور آنها بلکه متیقن از آنها پیروی غیر علم است در اصول دین کما آنکه دلالت می کند برآن صدر آیه در سوره نجم قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ لَیُسَمُّونَ الْمَلائِکَهَ تَسْمِیَهَ الْأُنْثیٰ وَ مٰا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ.

لا یقال انها و ان لم تکن متواتره لفظا و لا معنی الا انها متواتره اجمالا للعلم الاجمالی بصدور بعضها لا محاله.

ظاهر صدر آیه در اصول دین است نه آنکه عموم داشته باشد شامل فروع شرعی هم بشود.

جواب دوم از آیات آنکه اگر ما تسلیم کنیم عموم آیات را آن آیات تخصیص خورده است به ادله ای که اثبات می کند حجیت خبر واحد را چون آیات شریفه اثبات می کند مطلق ظن حجیت ندارد چه ظن در اصول دین و چه در فروع چه ظن از خبر باشد و چه از غیر خبر و تخصیص آنها بخبر موثق می باشد.

و جواب دیگری که داده شده آنکه عمل بخبر موثق عند العقلاء عمل بعلم است بناء علی تتمیم کشف و در این حال عمل بعلم است نه عمل بظن پس موضوعا خارج است از آیات و خبر واحد حکومت دارد بر آیات نه مخصص باشد.

جواب دیگر آنکه ممکن است آیات ناهیه از ظن نفی اقتضاء حجیت ظن را نماید من حیث ذاته مقابل علم که مقتضی حجیت است ذاتا پس اگر دلیل خاصی اثبات حجیت ظن را نمود منافات با نهی آن ندارد چون اثبات مقتضی است برای ظن بدلیل خاص و لو ذات ظن نه مقتضی حجیت را دارد و نه عدم آن را.

و اما جواب از روایات استدلال به آنها بر حرمت عمل بخبر واحد خالی از سداد و اشکال نیست چون این اخباری که تمسک به آنها شده است آنها خبر واحد است و اثبات آن بخبر واحد موجب دور است و لازم می آید از وجود آن عدم آنها.

قوله لا یقال انها و ان لم تکن متواتره لفظا الخ مخفی نماند تواتر سه قسم است.

اول تواتر لفظی مثل آنکه بتواتر رسیده از رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله در باب علی علیه السّلام

فانه یقال انها و إن کانت کذلک الا انها لا تفید الا فیما توافقت علیه و هو غیر مفید فی اثبات السلب کلیا کما هو محل الکلام و مورد النقض و الابرام و انما تفید عدم حجیه الخبر المخالف للکتاب و السنه و الالتزام به لیس بضائر بل لا محیص عنه فی مقام المعارضه.

من کنت مولاه فهذا علی مولاه که این جمله بتواتر از آن حضرت رسیده.

دوم تواتر معنوی مثل آنکه در جنگ های متعدد شنیده شده امیر المؤمنین علیه السلام هرکدام از شجاعان جنگ را به هلاکت رسانید که هرکدام الفاظ مختلفی دارند در جنگ حضرت بهلاک رسانیدن آن حضرت کفار را ولی در معنی متفقند و می رسانند شجاعت آن حضرت را.

سوم تواتر اجمالی است که نه تواتر لفظی است و نه تواتر معنوی است مثلا ما نحن فیه که یقینا یک روایتی بر منع ظن رسیده از خبر از امام علیه السّلام در این قسم سوم لازم است اخص آن روایات گرفته شود و لذا مصنف می فرماید.

فانه یقال انها و ان کانت کذلک الخ یعنی و لو تواتر اجمالی در اخبار ناهیه از ظن می باشد و فایده ای ندارد الا در جائی که روایت صریحا مخالف کتاب و سنت باشد و این معنی اثبات سلب کلی نمی نماید که محل کلام و محل نقض و ابرام می باشد چون بحث آنست که بقول آنها خبر واحد مطلق حجیت ندارد چه مخالف کتاب باشد و چه نباشد چه صحیح و چه غیر صحیح.

و بنابراین بیانی که نمودیم اثبات می کند عدم حجیت خبر واحدی که مخالف کتاب و سنت است و آنکه این قسم خبر حجیت ندارد و التزام به این قسم از خبر مانعی ندارد بلکه چاره ای نداریم ما در مقام معارضه عمل بآن کنیم کما آنکه در محل خودش در باب تعارض خبرین خواهد آمد.

ص:225

مخفی نماند جوابهای داده شده است از اخبار ناهیه.

اول آنکه این اخبار معارض است به اخباری که دال است بر حجیت خبر واحد ثقه که در محل خودش بیان خواهد شد ان شاءالله تعالی پس اخبار ناهیه را باید عمل کنیم به یکی از وجوهی که ذکر می شود.

اول آنکه هر خبری که تباین کلی دارد آن خبر حجیت ندارد نه آنکه مخالفتش با آیات و روایات دیگر عموم و خصوص باشد چون زیاد مخصصات و مقیدات از روایات وارد شده است بر عموم قرآن و بر مطلقات آن.

مثلا قوله علیه السلام لا ربوا بین الوالد و الولد این روایت تقیید می کند اطلاق قوله تعالی که می فرماید حَرَّمَ الرِّبٰا و اگر ما خواسته باشیم مطلقات هر روایتی که مخالف کتاب شریف هست بگیریم لازم می آید تخصیص اکثر با آنکه سیاق اخبار ناهیه آبی و مانع است از تخصیص چون واضح است مستهجن آنکه بفرماید امام علیه السلام ما خالف قول ربنا لم نقله او زخرف الا فی خمسه موارد.

مثلا و این بیانی که ما نمودیم اشکال مرحوم شیخ انصاری وارد نیست که ایشان فرموده است که دساسین و کسانی که جعل روایات می نمودند این ها روایاتی که تباین کلی داشته باشد با قرآن شریف آن روایات را جعل نمی کردند چون می دانستند آن روایات را روات شیعه از آنها قبول نمی کردند-جواب مرحوم شیخ آنست که واضعین و جاعلین روایات را آن روایات را جعل می کردند و جزء کتب ثقات از اصحاب ائمه علیهم السلام قرار می دادند نه آنکه خود آنها جعل کنند بانفراده چون به تنهائی از آنها قبول نمی کردند.

و لذا رسیده است از امام صادق علیه السلام که لعن نموده است مغیره را علی ما روی لانه دس فی کتب اصحاب ابیه علیه السلام احادیث کثیره.

وجه دوم این اخبار ناهیه حمل شود بر آنچه که از اصول دین است و از

و اما عن الاجماع فبان المحصل منه غیر حاصل و المنقول منه چیزهائی که موافق مذهب شیعه نیست و این روایات زیاد است لکن فعلا در کتب اربعه و نظائر آن قلیل و کم است چون اخبار آنها مهذب و پاک شده است.

وجه سوم آنکه حمل شود اخبار ناهیه در صورت تعارض و در بعض آنها قرینه بر این بیان ما می باشد و استفاده می شود از آنها حجیت خبر واحد فی حد نفسه.

وجه چهارم آنکه اخبار ناهیه مطلق است و شامل می شود خبر موثق و غیر موثق و صحیح و غیره و ادله ای که اثبات می کند حجیت خبر واحد را آن خبر خاص است که موثق باشد نه آنکه اثبات کند حجیت خبر واحد را مطلقا و از این جهت ادله ای که اثبات می کند حجیت خبر موثق را تخصیص می دهد آن اخبار ناهیه را.

پنجم جواب دیگری که از آیات ناهیه بیان شد در اخبار ناهیه می آید و آنکه سیرۀ عقلا بر حجیت خبر واحد موثق من باب عمل بعلم است و اصلا موضوعا خارج است از عمل بظن و سیرۀ عقلا حکومت دارد بر اخبار ناهیه کما آنکه گذشت.

مخفی نماند بر آنکه اشکال شده است بر آیات ناهیه از عمل بظن به آنکه سیره ای که تمسک بآن شده برای تخصیص آیات حجیت آن سیره اول دعوی است چون تا امضاء شارع برآن نباشد حجیت ندارد و آیات ناهیه ممکن است بر رد آن سیره باشد و تخصیص سیره آیات را موجب دور است.

جواب آنکه گذشت عمل به سیره عمل بعلم است که حکومت دارد بر آیات و برفرض حجیت سیره من باب ظاهر باشد نه عمل بعلم چون سیره متشرعه در ضمن سیره عقلا است از این جهت علم به حجیّت آن ظن پیدا می شود چون می رسد آن سیره بزمان النبی صلی اللّه علیه و آله بلکه قبل از آن کما لا یخفی.

قوله و اما عن الاجماع فبان المحصل الخ.

اما جواب از اجماع اولا محصل آن برای ما حاصل نیست بلکه خلاف آن

للاستدلال به غیر قابل خصوصا فی المسأله کما یظهر وجهه للمتأمل مع أنّه معارض بمثله و موهون بذهاب المشهور الی خلافه

و قد استدل للمشهور بالادله الاربعه فصل فی الآیات التی استدل بها فمنها آیه النبأ قال اللّه تبارک و تعالی إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا و یمکن تقریب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهه مفهوم الشرط و ان تعلیق الحکم بایجاب التبین عن النبأ الذی جیء به علی کون الجائی به الفاسق یقتضی انتفائه عند انتفائه.

معلوم است و برفرض اجماع محصل باشد محتمل است مدرک آن اخبار باشد و اما اجماع منقول قبلا گذشت که حجیت ندارد قوله خصوصا فی المسأله یعنی خصوصا مدرک اجماعی ادله خبر واحد است و اثبات آن اول دعوی است علاوه بر آنکه معارض است باجماع شیخ که ادعا نموده بر حجیت خبر واحد و ایضا این اجماع موهون است چون مشهور برخلاف آن می باشند و قائل به حجیت خبر واحدند.

اثبات حجیت خبر واحد به ادله اربعه

قوله و قد استدل للمشهور بالادله الاربعه فصل فی الآیات التی استدل بها الخ.

مشهور که قائل به حجیت خبر واحد می باشد تمسک به ادلهٔ اربعه نمودند بعضی از آیات آیه نبأ می باشند قوله إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهٰالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلیٰ مٰا فَعَلْتُمْ نٰادِمِینَ.

نقل شده است در شأن ولید بن عقبه بن ابی معیط که فرستاد او را رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله برای گرفتن صدقات و زکات بنی مصطلق این طایفه بیرون آمدند و ملاقات کردند او را درحالی که خوشحال و فرح بودند باین حکمی که برای آنها فرستاده بود و در بین آنها عداوت و دشمنی بود در زمان جاهلیت.

ولید کمان کرد که این ها جمع شدند برای قبل او برگشت بطرف رسول

و لا یخفی انه علی هذا التقریر لا یرد ان الشرط فی القضیه لبیان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبه بانتفاء الموضوع فافهم نعم لو کان

خدا صلی اللّه علیه و آله و سلم و عرض کرد این ها منع کردند صدقات را و حال آنکه امر بخلاف آن بود و آنها خوشحال بودند بآن حکمی که بر آنها رسیده بود فغضب النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم و هم ان یغزو هم فنزلت الآیه.

آیه شریفه مذکوره استدلال بآن وجوهی است اظهر آن وجوه از جهت مفهوم شرط است.

دوم از جهت مفهوم وصف است.

سوم از جهت خصوص مفهوم فسق است.

چهارم از جهت تبین که مأمور به آیه است.

پنجم از جهت تعلیل آیه شریفه است و عمدۀ آن وجوه مفهوم شرط و وصف است و قبلا گذشت که شرط مفهوم دارد و در این آیه شریفه معلق نموده است خدای تعالی حکم را به واجب بودن تبین و تحقیق از آن خبری که می آورد آن خبر را فاسق این تعلیق اقتضاء می کند بر اینکه ایجاب تبین در جائی که آورنده خبر فاسق نباشد لازم نیست.

و حاصل آنکه موضوع شرط بناء است و آورنده آن از حالات می باشد کما آنکه موضوع شرط در إن جاءک زید فاکرمه زید است و آمدن و نیامدن از حالت زید است و تقدیر آنست النبأ ان جاء به الفاسق یجب التبین عنه و مفهوم آن جمله این می شود النبأ ان لم یجیء به الفاسق لم یلزم التبین بنابراین بیان البته مفهوم شرط مسلم است.

قوله و لا یخفی انه علی هذا الخ.

این بیانی که نمودیم موضوع نبأ باشد لازم نمی آید شرط در آیه شریفه برای

الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجیء الفاسق به کانت القضیه الشرطیه مسوقه لبیان تحقق الموضوع.

بیان تحقق موضوع باشد مثل آنکه بگویند ان رزقت ولدا فاختنه و یا آیه شریفه وَ إِذٰا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ و إِذٰا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهٰا که مفهوم ندارد

اشکالات آیه نبأ بر حجیت خبر واحد و رد آنها

بنا بر آنچه که مرحوم شیخ نقل کرده است موضوع در آیه شریفه إِنْ جٰاءَكُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ در واقع آن می شود مجیء الفاسق بنبإ موجب للتبین مثل زید قائم می شود و مفهوم ندارد و یا مفهوم آن سالبه بانتفاء موضوع باشد مثل آنکه در واقع این عبارت می شود نبأ الفاسق ان جیء به یجب التبین عنه اگر موضوع باین بیانی که نمودیم باشد مفهوم ندارد کما آنکه گذشت.

مخفی نماند در هر کجائی که قضیه شرطیه مفهوم دارد حکم مفهوم با منطوق مناقض یکدیگر می باشند مثلا اگر گفتیم ان جاءک زید فاکرمه مفهوم آن آنست که ان لم یجیء زید فلا یجب اکرامه و در هر قضیه ای که از موضوع آن گرفته می شود لازم است بحال خود باشد و تمام خصوصیات موضوع آورده شود از شرط موضوع و زمان آن و مکان و غیره در تمام خصوصیات مفهوم و منطوق متحد باشد مگر در حکم نه آنکه آن را تغییر دهیم.

و در آیه شریفه ظاهر آن آنست که آوردن فاسق خبری را این موضوع است و لذا فتبینوا جزاء شرط واقع می شود و صحیح نیست یک جزء موضوع را اصل موضوع قرار دهیم کما آنکه مصنف بیان نمود که نبأ تمام موضوع است بلکه نبأ جزء موضوع است و اصل موضوع مرکب است از آوردن فاسق نبأ را قوله فافهم شاید اشاره بهمین باشد که شرط نبأ تنها نیست بلکه نبئی که فاسق می آورد آن را.

و لذا بعدا فرمود نعم لو کان الشرط هو نفس تحقق النبأ یعنی اگر شرط در آیه شریفه ای که می آورد آن را فاسق باشد کما آنکه ظاهر آیه شریفه همین است در این حال قضیه برای تحقق موضوع است و مفهوم ندارد.

مع أنّه یمکن ان یقال ان القضیه و لو کانت مسوقه لذلک الا انها ظاهره فی انحصار موضوع وجوب التبین فی النبأ الذی جاء به الفاسق فیقتضی انتفاء وجوب التبین عند انتفائه و وجود موضوع آخر.

و ایضا آوردن عادل خبر را نقیض ان جاءکم فاسق بنبإ نیست بلکه ان لم یجیء فاسق بنبإ می باشد و آوردن عادل خبر را از مقارنات نقیض است نه عین نقیض باشد بله ممکن است بگوئیم آیهٔ شریفه مفهوم دارد باین بیان که بعض اعلام ذکر نموده اند که موضوع در قضیه شرطیه ممکن است مرکب باشد از دو جزء که یک جزء آن عقلی است که مفهوم ندارد مثل ان رزقت ولدا فاختنه و جزء دیگر که شرعی است مفهوم دارد

مثلا اگر گفته شد ان رکب الامیر و کان رکوبه یوم الجمعه فخذ برکابه در این مثل اصل رکوب عقلی است و مفهوم ندارد و اما بودن آن رکوب در روز جمعه این شرعی است و مفهوم دارد بنابراین آیه شریفه مرکب است موضوع شرط از دو جزء نبأ است و آوردن آن نبأ را فاسق و آن جزئی که مفهوم ندارد اهل نبأ است و جزء دیگر که آوردن فاسق باشد آن مفهوم دارد و اشکال نشود بر آنکه اصل موضوع نبأ فاسق است علی نحو تقیید نه نبأ مطلق و باین بیان مفهوم ندارد آیهٔ شریفه.

جواب آنکه اختلاف قیود که بعضی آنها راجع است بموضوع و بعض دیگر بحکم در مقام اثبات است و لو در مقام ثبوت تمام قیود حکم برمی گردد بموضوع مثلا لبّا قضیه ان جاءکم زید فاکرمه زید الجائی یجب اکرامه است و لو در مقام اثبات قید حکم است مجیء کما لا یخفی.

قوله مع أنّه یمکن ان یقال ان القضیه الخ.

مصنف می فرماید ممکن است تمسک بوجه دیگری کنیم برای مفهوم آیه و این وجه آنست که و لو قضیه شرطیه برای تحقق موضوع است کما آنکه مرحوم شیخ فرموده

و لکنه یشکل بانه لیس لها هاهنا مفهوم و لو سلم ان امثالها ظاهره فی المفهوم لان التعلیل باصابه القوم بالجهاله المشترک بین المفهوم و المنطوق یکون قرینه علی انه لیس لها مفهوم.

است الا آنکه واجب بودن تبین نبأ فاسق و تحقیق در آن مفهوم آن می رساند که غیر فاسق تبین و تحقیق ندارد نبأ آنکه عادل باشد.

و حاصل آنکه مناسبت بین حکم و موضوع و آنکه لازم است تبین خبر فاسق و تحقق در آن می رساند که خبر عادل آن را ندارد چون وجوب تبین وجوب غیری است و از جهت تعمد کذب در خبر واحد فاسق است که آن جهت در عادل نیست و اگر خبر عادل هم حجت نباشد اسوأ حالا است از فاسق کما لا یخفی و این وجه ظاهرا همان وجه سوم است که قبلا بیان نمودیم که تمسک به آیه شریفه از چهار وجه برای مفهوم بیان شده است فتدبر.

وجه سوم تمسک به آیه شریفه است من باب مفهوم وصف چون وجوب تبین برای خبر فاسق است مفهوم آن عدم وجوب است در غیر فاسق که عادل است جواب در باب الفاظ گذشت که وصف مفهوم ندارد خصوصا جائی که معتمد بر موصوف نباشد و موصوف حذف شده که اصل ان جاءکم رجل فاسق الخ می باشد.

قوله و لکنه یشکل بانه الخ.

اشکالاتی بر آیه شریفه شده است قدری از آنها جواب داده شد و مهم آن اشکالات این اشکالی است مصنف بیان می فرماید که آیه شریفه در این مورد مفهوم ندارد و لو تسلیم کنیم که امثال این آیه ظهور در مفهوم دارد و لکن ظهور مفهوم معارض است با تعلیلی که در ذیل آیه شریفه هست که می فرماید أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهٰالَهٍ یعنی عمل شما از روی جهالت نبایست باشد بلکه عمل شما و هر خبری که

و لا یخفی ان الاشکال انما یبتنی علی کون الجهاله بمعنی عدم العلم مع ان دعوی انها بمعنی السفاهه و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیده.

عمل بآن می کنید باید از روی علم باشد و این معنی مشترک است بین مفهوم و منطوق چون خبر عادل که مفهوم باشد و لو از جهت عدالت جلو فسق آن را می گیرد و مأمونیم از آن ولی خبر عادل احتمال غفلت و اشتباه در قول آن می باشد و از این جهت مثل خبر فاسق می باشد که هیچ کدام از آنها را علم نداریم ما و علت در آیه شامل هر دو می شود و لااقل اگر معارض نباشد احتمال قرینه موجود می شود لذا آیه مفهوم ندارد و علتی که برای حکم می آورند بعض موارد مخصص حکم می شود مثل آنکه بفرماید مولی لا تاکل الرمان لانه حامض در این مورد و لو نهی از مطلق رمان است چه حامض و چه غیر حامض ولی علت آن حکم را تخصیص می دهد بحامض بعض موارد علت حکم قبلی را عموم قرار می دهد مثل آنکه بفرماید لا تشرب الخمر لانه مسکر حکم و لو موضوع آن خمر است ولی علت حکم را عموم قرار می دهد و لو غیر خمر باشد و هر مسکری حرمت پیدا می کند.

قوله و لا یخفی ان الاشکال انما الخ.

جوابهائی از این اشکالی که ذکر شد داده شده است من جمله قول مصنف است که می فرماید آن اشکال در جائی وارد است که جهات در آیه شریفه به معنای عدم علم باشد کما آنکه بیان نمودیم ولی ممکن است و بعید نیست که ادعا کنیم که جهالت به معنای سفاهت است و عملی که سزاوار نیست صادر شود از عاقل و خبر واحد موثق چون نزد عقلا عمل بآن می شود و لذا عمل بآن سفهی نیست بخلاف عمل بخبر فاسق که موجب ملامت و ندامت می شود و عمل سفهی است اشکال نشود که اگر مراد از جهالت سفاهت باشد و عملی که عقلا اقدام برآن نمی کنند کما آنکه مرحوم شیخ

ثم إنّه لو سلم تماميه دلاله الآيه على حجيه خبر العدل ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكيه لقول الامام(ع)بواسطه او وسائط فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذى ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب

فرموده نبايد از اصحاب نبى صلّى اللّه عليه و آله صادر شود حتى آنكه آيه نازل شود و بر ردع و منع آنها.

جواب آنكه شايد آنها عالم بفسق وليد نبودند و آيه مظهر فسق او مى باشد و آنكه بدون تبين خبر او اين عمل سفاهت است و دليل برآن آنكه بلا اشكال امارات معتبره غير علميه مثل بينه و يد و سوق و اقرار و غيره ثابت است عمل به آنها و موجب علم نمى باشند براى مكلف و سياق آيۀ شريفه ابا و امتناع دارد از تخصيص اگر گفته شود كه آيه تخصص مى خورد به آنها و جواب ديگر از آيه شريفه آنكه عمل بخبر واحد موثق عند العقلاء عمل بعلم امت بنا بر تتميم كشف كما آنكه كرارا گذشته و از اين جهت موضوعا خارج است و حكومت دارد بر آيه و لو مراد از عدم جهالت علم باشد و يک جوابى كه مرحوم شيخ داده است از آيه شريفه همين بيان است كه نموديم كه محكى قول ايشان آنست كه فالاولى لمن يريد التفصى عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان و بالجهاله الشک او الظن الابتدائى الزائل بعد الدقه بعد التأمل.

قوله ثم إنّه لو سلم تماميه دلاله الآيه الخ.

مصنف مى فرمايد برفرض آيه شريفه دلاله بر حجيت خبر واحد داشته باشد اشكال ديگرى شده است بر آيه كه شامل رواياتى كه حكايت قول امام عليه السّلام را مى كند به يک واسطه يا وسائطى شامل آنها نمى شود و اگر آيه اثبات خبر واحد كند فقط در اخبارى است كه بلا واسطه بما رسيده باشد از امام عليه السّلام و اخبار موجوده اى كه در

کتب اربعه و غیر آن کتب بما رسیده است اکثر آنها مع الواسطه می باشد و خبر بلاواسطه که از امام بما رسیده باشد یا نادر است و یا معدوم است از این جهت بحث در حجیت خبر واحد چندان اثری ندارد مخفی نماند بر آنکه یک واسطه مسلم است چون ما که امام علیه السّلام را رؤیت نکردیم و اشکالات بر غیر یک واسطه است و وجه اشکال بر آیۀ شریفه از دو وجه شده است اول آنکه چگونه ممکن است حکم بوجوب تصدیق آن خبری که نیست برای او اثری الا وجوب ترتیب آن اثری که برای مخبر به می باشد از اثر شرعی به لحاظ این وجوب.

و حاصل آنکه هر تعبدی باید اثری شرعی داشته باشد بعد از آنکه موضوع آن ثابت باشد.

و اگر مثلا ما تصدیق قول مرحوم کلینی که وجدانی است بنمائیم این اثر شرعی ندارد و در هر تعبدی باید اثر شرعی داشته باشد و اثر غیر شرعی فائده ندارد مثل آنکه بگوید زید قائم بله اگر موضوعات دیگری که مرحوم کلینی بیان می کند و آن موضوعات و وسایط بامام برسد در این موارد اثر شرعی ثابت می شود ولی فرض آنست که آن موضوعات ثابت نشده است و ثبوت آنها بواسطۀ تصدیق قول مرحوم شیخ کلینی می باشد و این معنی لازم دارد که حکم موضوع خودش را اثبات کند و حال آنکه از این جهت محال است هر حکمی موضوع خودش را اثبات کند چون حکم به منزلۀ معلول است و معلول اثبات علت خودش را کند دور و محال است و این اشکال دوم است و حاصل اشکال آنکه اثبات عدالت مثل مرحوم کلینی اثر شرعی ندارد و موضوعات دیگر که وسایط بین خبر می باشند ثبوت آنها بواسطۀ تصدیق قول مرحوم کلینی است از این جهت لازم می آید که هر حکمی اثبات موضوع خودش را بنماید.

فیما کان المخبر به خبر العدل او عداله المخبر لانه و ان کان اثرا شرعیا لهما الا انه بنفس الحکم فی مثل الآیه بوجوب تصدیق خبر العدل حسب الفرض.

نعم لو انشأ هذا الحکم ثانیا فلا بأس فی ان یکون بلحاظ ایضا حیث إنّه صار اثرا بجعل آخر فلا یلزم اتحاد الحکم و الموضوع بخلاف ما اذا لم یکن هناک الا جعل واحد فتدبر.

و یمکن الذب عن الاشکال بانه انما یلزم اذا لم یکن القضیه طبیعیه و الحکم فیها بلحاظ طبیعه الاثر بل بلحاظ افراده و الا فالحکم بوجوب التصدیق یسری الیه سرایه حکم الطبیعیه الی افراده بلا محذور لزوم اتحاد الحکم و الموضوع.

قوله فیما کان المخبر به خبر العدل الخ یعنی اگر راوی خبر داد مثل مرحوم کلینی که زراره عادل است یا مخبر به که خبر باشد راوی آن عادل است در این موارد اثر شرعی ندارد و مجرد آنکه ثابت شود راوی خبر عادل یا عدالت راوی حکم شرعی مستقل نمی باشد.

قوله نعم لو انشأ هذا الحکم ثانیا الخ بله اگر یک جعل دیگری باشد از طرف شارع مانعی ندارد مثل آنکه بگوید اولا صدق العادل و ثانیا بگوید اذا اخبر الشیخ بخبر العادل فصدقه و در این حال لازم نمی آید اتحاد حکم و موضوع بخلاف در آنجائی که یک جعل باشد که اتحاد حکم و موضوع لازم می آید فتدبر.

قوله و یمکن الذب عن الاشکال الخ جواب اشکال را به چند وجه داده می شود اول آنکه در جائی اشکال لازم

هذا مضافا الی القطع بتحقق ما هو المناط فی سائر الآثار فی هذا الأثر أی وجوب التصدیق بعد تحققه بهذا الخطاب و ان کان لا یمکن ان یکون ملحوظه لاجل المحذور.

و الی عدم القول بالفصل بینه و بین سائر الآثار فی وجوب الترتیب لدی الاخبار بموضوع صار اثره الشرعی وجوب التصدیق و هو خبر العدل و لو بنفس الحکم فی الآیه فافهم

می آید که قضیه شخصیه خارجیه باشد اما در جائی که قضیه طبیعیه و حقیقیه باشد و حکم آن در قضیه بلحاظ طبیعت اثر باشد نه بلحاظ افراد معینه در این موارد حکم بوجوب تصدیق سرایت می کند هر موردی که آن طبیعت باشد افراد آن طبیعت بدون محذور لازم آمدن اتحاد حکم و موضوع مثلا اگر مولی گفت کل کلامی صادق و آن قضیه را طبیعیه گرفتیم این کلام مولی شامل نفس همین کلام هم می شود چون این کلام مولی که یکی از افراد طبیعت کلام مولی می باشد.

قوله هذا مضافا الی القطع الخ جواب دوم آنکه بعد از آنی که به آیه شریفه ثابت شد حجیت خبر واحدی که واسطه بین ما و بین امام علیه السّلام نمی باشد مگر یک واسطه در موارد دیگر بتنقیح مناط و علت ثابت می کنیم حجیت آنها را چون همان علت و آثاری که در آخر بلاواسطه بود در باقی اخبار ثابت است بعد از تحقق آنها و لو باعتبار لفظ شامل آنها نمی شود ولی بتنقیح مناط شامل همۀ وسایط روایت می شود.

قوله و الی عدم القول بالفصل بینه الخ جواب سوم که مصنف می دهد آنکه روایتی که یک واسطه می خورد بین ما و امام علیه السّلام قبول شد و حجیت پیدا کرد سایر وسایط حجیت دارد چون هرکه قائل

و لا یخفی انه لا مجال بعد اندفاع الاشکال بذلک للاشکال فی خصوص الوسائط من الاخبار کخبر الصفار المحکیّ بخبر المفید مثلا بانه لا یکاد یکون خبرا تعبدا الا بنفس الحکم بوجوب تصدیق العادل الشامل للمفید فکیف یکون هذا الحکم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حکما له ایضا و ذلک لانه اذا کان خبر العدل ذا اثر شرعی حقیقه بحکم الآیه وجب ترتیب اثره علیه عند اخبار العدل به کسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآیه للخبر الحاکی للخبر بنحو القضیه الطبیعیه او لشمول الحکم فیها منها له مناطا و ان لم یشمله لفظا او لعدم القول بالفصل فتامل جیدا.

شد به حجیت خبر واحد مطلقا قبول دارد و هرکس قائل به حجیت نمی باشد مطلقا مانع است فافهم-.

جواب دیگری داده شده از بعض اعلام به آنکه موضوع هر حکمی یا وجدانا ثابت است و یا تعبدا در ما نحن فیه قول مرحوم کلینی وجدانی است و صدق العادل شامل آن می شود و اثر قول کلینی اثبات قول صفار است تعبدا که موضوع ثانی می شود بنا بر تتمیم کشف چون قول او علم است تعبدا و هکذا الی آخر الوسائط و اما اثر موضوع شرعی پس هر چیزی که دخیل در حکم شرعی یا در موضوعی آن باشد تعبد شرعی آن را می گیرد چون در سلسله اثبات قول معصوم واقع می شود و لو هرکدام مستقلا اثبات حکم شرعی نمی کنند پس موضوعات وسائط بقول دیگری ثابت می شود و اثر هرکدام چون در سلسله اثبات قول معصوم علیه السلام می باشد تعبد آن را می گیرید.

قوله و لا یخفی انه لا مجال الخ بعد از آنی که جواب اشکالات داده شد به سه وجه مجالی بر اشکال نیست که گفته شود خبر صفار که اثبات می شود بقول مفید آن خبر نیست تعبدا الا تصدیق

قول عادل شود که آن قول مفید است پس خبر صفار اثر قول مفید است پس چگونه هم موضوع شود و هم حکم برای قول مفید.

جواب آنکه زمانی که خبر عادل اثر شرعی داشته باشد حقیقت بحکم مفهوم آیۀ شریفه واجب است ترتیب آثار آن خبر و قول مفید چون اثبات می کند قول صفار را لازم است ترتیب آثار قول صفار و اثر آن اثبات قول معصوم است مع الواسطه و وسائط موضوعاتی می باشند مثل سایر موضوعات که لازم است ترتیب آثار آنها برای اثبات قول معصوم و قضیه حقیقیه طبیعیه شامل تمام افراد عرضیه و طولیه محققه و مقدره می شود کما آنکه قضایای مستعمله در علوم و قضایای شرعیه بهمین قسم است شامل تمام افراد الی یوم القیامه می شود و لو بعدا موجود شوند و یا آنکه شامل می شود حکم وسائط را بمناط و علتی که بیان نمودیم و لو لفظا شامل نمی شود و یا از جهت عدم قول بالفصل فتأمل جیدا.

اثبات حجیت اقسام اربعه خبر واحد به آیۀ نبأ

مخفی نماند بر آنکه تقسیم نموده اند علماء متأخرین رضوان اللّه تعالی علیهم خبر واحد را بر چهار طایفه اگرچه نقل شده.

اول کسی که این تقسیم را نموده مرحوم سید جمال الدین احمد بن طاوس بوده اول خبر صحیح و آن خبری است که تمام رواه آن عدول و تزکیه نموده باشند آنها را علماء و بعضی موارد گفته می شود بآن ثقه باصطلاح علماء رجال.

دوم خبر ضعیفی که مخبر باشد بعمل مشهور قدماء.

سوم خبر موثق و ان خبری است که رواه آن موثق باشند و لو امامی نباشند و داخل در این قسم می شود خبر فاسق موثق سواء آنکه امامی باشد یا غیر امامی.

چهارم خبر واحد حسن و آن خبری است که رواه آن امامی ممدوح باشند و لو تصریح به عدالت آنها نشده باشد اما خبر صحیح قدر متیقن از مفهوم آیه شریفه می باشد.

و منها آیه النفر قال اللّه تبارک و تعالی فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طاٰئِفَهٌ الآیه و ربما یستدل بها من وجوه.

و ایضا خبر ضعیف مجبر بعمل مشهور داخل در منطوق آیه شریفه فتبینوا می باشد چون عمل مشهور بین آن خبر و موجب وثوق آن می شود و همچنین خبر موثق و خبر حسن داخل منطوق آیه شریفه می باشند چون محل وثوق و اطمینان می باشند و قبلا گذشت که خبر موثق مورد عمل عقلاء و شارع مقدس رد آن نکرده و عمل بآن عمل سفهی نیست و ممکن است داخل در مفهوم آیهٔ شریفه باشند چون مناسبت بین حکم و موضوع خبر فاسقی که از کذب اجتناب نمی کند و محل وثوق نیست بین عقلا تبین می خواهد و اگر محل وثوق است در کذب لازم نیست تبین و لو احتمال ضعیف می رود چون شرب خمر و یا اکل مال یتیم و غیره از محرمات دارد سبب شود که کذب در اخبار داشته باشد ایضا پس آیهٔ شریفه شامل حجیت تمام اقسام اربعه خبر می شود،کما لا یخفی.

دوم از آیاتی که تمسک بر حجیت خبر واحد شده

بیان آیه نفر بر حجیت خبر واحد و اشکالات آن

قوله و منها آیه النفر الخ در سوره توبه قال اللّه تبارک و تعالی تمام آیه وَ مٰا کٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طاٰئِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ تفسیر شده است آیه شریفه بسه وجه.

اول آنکه جماعتی از هر قبیله ای بیرون بروند برای جنگ و باقی نزد پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله بمانند تا احکام شرعیه را یاد بگیرند بعد از اینکه برگشتند مجاهدین از جنگ یاد بدهند این ها آن مجاهدین را احکام شرعیه را.

دوم آنکه تفقه نافرین و بینا شدن آنها آیات اللهی را و ظهور اسلام بر مشرکین و نصرت مؤمنین را و برگردند این نافرین و خبر بدهند به قومشان که کافرند شاید

احدها ان کلمه لعل و لو کانت مستعمله علی التحقیق فی معناه الحقیقی و هو الترجی الایقاعی الانشائی الا ان الداعی الیه حیث یستحیل فی حقه تعالی ان یکون هو الترجی الحقیقی کان هو محبوبیه التحذر عند الانذار و اذا ثبت محبوبیته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل و عقلا لوجوبه مع وجود ما یقتضیه و عدم حسنه بل عدم امکانه بدونه.

آنها اسلام را قبول کنند.

سوم از تفسیر آیه شریفه آنکه بروند از شهرها و بلادها نزد پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله از هر قبیله ای جماعتی برای یاد گرفتن احکام شرعیه بعد از اینکه برگشتند ببلاد و شهرشان انذار و بترسانند قوم خودشان را به آنچه را که یاد گرفته بودند نزد پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله.

قوله احدها ان کلمه لعل الخ.

به چند وجه آیۀ شریفه دلالت بر حجیت بر خبر واحد می کند اول آنکه کلمه لعل که در آخر آیه شریفه است لعلهم یحذرون اگرچه استعمال می شود در معنای حقیقی آن و آن معنای حقیقی ترجی ایقاعی انشائی است الا آنکه داعی بآن ترجی حقیقی محال است در حق ذات اقدس الهی چون ترجی حقیقی لازمه دارد جهل بآن شیء را و این معنی بر خدای تعالی محال است و قبلا گذشت در جلد اول در مباحث الفاظ که تمام صیغ انشائیه موضوع له آنها طلب انشائی بدواعی مختلفه و دواعی جزء معنای آنها نیست و در ما نحن فیه معنای حقیقی آن ترجی انشائی است که بعضی موارد بداعی ترجی حقیقی است که آن معنی در حق ذات اقدس الهی محال است کما آنکه گذشت و در مورد بداعی محبوبیت تحذر است عند الانذار و در جائی که ثابت شود محبوبیت حذر ثابت است وجوب آن شرعا بجهت عدم فصل یعنی هرکه قائل است به محبوبیت حذر قائل بوجوب آن می باشد شرعا و اما عقلا واجب است حذر در جائی که وجوب مقتضی داشته باشد شرعا کما اینکه در آیه شریفه

ثانیها انه لما وجب الانذار لکونه غایه للنفر الواجب کما هو قضیه کلمه لو لا التحضیضیه وجب التحذر و إلا لغا وجوبه.

ثالثها انه جعل غایه للانذار الواجب و غایه الواجب واجب.

هست و در جائی که مقتضی نداشته باشد معنی ندارد حذر مستحب و حسنی داشته باشد بلکه ممکن نیست حذر بدون مقتضی آن چون اگر شخص مأمون باشد از شیء که کراهت از آن دارد معنی ندارد حسن حذر از آن کما لا یخفی.

قوله ثانیها انه الخ.

وجه دوم آنکه چون واجب است انذار به واسطه امر لینذروا و آنکه غایه نفر واجب واقع شده است کما آنکه کلمه لولای تحضیضیه دلالت بر وجوب دارد واجب است حذر نظیر حرمت کتمان نساء ما فی ارحامهن بعد از آنکه حرام است کتمان واجب است قبول قول آنها و الا حرمت کتمان لغو است و در ما نحن فیه اگر حذر واجب نباشد وجوب نفر و انذار لغو است مخفی نماند لولای یکی از ادات تخصیص است و باقی ادات از این قرار است لو ما-و الا-و هلا-این ادات معروفند نزد نحات اگر داخل شدن بر فعل مضارع دلالت بر طلب فعل و بحث برآن می کند و اگر داخل بر فعل ماضی شدند دلالت بر توبیخ و سرزنش آن فعل می کنند که چرا مخاطب بجا آورده است سوم از وجوه که تمسک شده است بر آیۀ شریفه بر حجیت خبر واحد.

قوله ثالثها انه الخ و بیان آن آنکه حذر قرار داد شده است غایت برای انذار واجب چون آیه می فرماید لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ و غایت واجب مسلم واجب است بجهت آنکه مغیا واجب نمی شود مگر آنکه مقدمات آن واجب باشد مثلا یک شیء مقدماتش واجب باشد ولی اصل غایت و مقصد مستحب باشد معنی ندارد مثل نمازهای واجب و مستحب.

و یشکل الوجه الاول بان التحذر لرجاء ادراک الواقع و عدم الوقوع فی محذور مخالفته من فوت المصلحه او الوقوع فی المفسده حسن و لیس بواجب فیما لم یکن هناک حجه علی التکلیف و لم یثبت هاهنا عدم الفصل غایته عدم القول بالفصل.

و الوجه الثانی و الثالث بعدم انحصار فائده الانذار بالتحذر تعبد العدم اطلاق یقتضی وجوبه علی الاطلاق ضروره ان الآیه مسوقه لبیان وجوب النفر لا لبیان غایتیه التحذر و لعل وجوبه کان مشروطا بما اذا افاد العلم

قوله و یشکل الوجه الاول الخ.

اشکالاتی شده است بر آیۀ شریفه اول آنکه حذری که غایت است برای انذار دلالت بر وجوب مطلقا ندارد بلکه برای رجاء ادراک واقع و عدم وقوع در محذور مخالفت از فوت مصلحت یا وقوع در مفسده است و در جائی که دلیل از خارج بر وجوب آن حذر نداشته باشیم واجب نیست حذر نظیر حذر از اطراف شبهه محصوره بلکه مستحب و حسن است لذا در شبهات بدویه و کلیه مواردی که برائت جاری می شود برای درک واقع از مصلحت و عدم وقوع در مفسده در این موارد حذر حسن و مستحب است و احتیاط در این موارد را عقلا کسی اشکال نکرده است.

و اما دلیل آنکه بیان شد عدم قول بالفصل هست یعنی علماء اجماع نکرده اند در این موارد که قول ثالثی نباید باشد بلکه قائل بفصل هم داریم کما آنکه در شبهات بدویه بیان شد علاوه بر اینکه اجماع اگر مراد اجماع محصل است برای ما تمام نیست و اگر اجماع منقول باشد قبلا گذشت که حجیت ندارد.

قوله و الوجه الثانی و الثالث الخ دوم در وجه ثانی و ثالث هم اشکال دارد به اینکه چون حذر غایت انذار واجب

لو لم نقل بکونه مشروطا به فان النفر انما یکون لاجل التفقه و تعلم معالم الدین و معرفه ما جاء به سید المرسلین کی ینذروا بها المتخلفین او النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیه لکی یحذروا اذا انذروا بها و قضیته انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها کما لا یخفی.

است و لذا واجب است حذر.

جواب آنکه فایده انذار منحصر نیست فقط بحذر کردن تعبدا و در مورد دلیل بر اطلاق وجوب آن تعبدا ندارید بلکه ممکن است در جائی که علم برای مکلف پیدا شود از قول منذرین در آن مورد حذر واجب باشد نه مطلقا.

از مواردی که دلالت بر وجوب تحصیل علم می کند صحیحه یعقوب بن شعیب است قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام اذا حدث علی الامام حدث کیف یضع الناس قال علیه السّلام این قول اللّه عز و جل فَلَوْ لاٰ نَفَرَ الخ ثم قال هم فی عذر ما داموا فی الطلب و هؤلاء الذین ینتظرونهم فی عذر حتی یرجع الیهم اصحابهم و غیرها من الروایات ضروری است که آیه شریفه سوق آن برای وجوب نفر است نه برای غایت حذر و شاید وجوب حذر مشروط باشد در جائی که علم برای مکلفین پیدا شود اگر نگوئیم که مشروط بعلم می باشد این وجه اشکال سوم است بر آیه شریفه.

بیان آن آنکه عقلا از چیزی حذر می کنند که علم به آن داشته باشند یا قائم مقام علم باشد نه در مورد شک بعباره اخری آنکه نفر و رفتن برای تفقّه و یاد گرفتن معالم دین و معرفت آنچه را که آورده است آن را سید المرسلین صلی اللّه علیه و آله و سلم برای آنست که بعد از تفقه و یاد گرفتن احکام دین بترسانند متخلفین یا نافرین را بنا برد و وجه تفسیر آیه کریمه که شده است متخلفین یعنی آن نافرینی که رفته اند بجهاد و آیات خدای تعالی را رؤیت کرده اند و بعد از اینکه برگشته اند بترسانند متخلفین را و کسانی که به جنگ نرفته اند یا نافرین کسانی که از جنگ

ثم إنّه اشكل ايضا بان الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلاله لها على حجيه الخبر بما هو خبر حيث إنّه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمله لا التخويف و الانذار و انما هو شأن المرشد او المجتهد بالنسبه الى المسترشد او المقلد.

قلت لا يذهب عليک انه ليس حال الرواه فى الصدر الاول فى نقل ما تحملوا من النبى(ص)و على اهل بيته الكرام او الامام(ع)من الاحكام برگشته اند تا آنكه حذر كنند آنها از چيزى كه انذار شده اند آنها و مقتضى حذرى كه عقب انذار بعالم مى باشد در جائى وجوب دارد حذر كه احراز آن شود كه بعالم دين است و علم به آن پيدا شود نه در جائى شک كما لا يخفى.

قوله ثم إنّه اشكل ايضا الخ.

اشكال چهارمى شده است بر آيه شريفه به آنكه اگر ما تسليم و قبول كنيم دلالت آيه را بر وجوب حذر مطلقا حتى در جائى كه علم هم نداشته باشيم پس آيه شريفه دلالت ندارد بر حجيت مطلق خبر من حيث إنّه خبر بلكه دلالت آيه در جائى است كه خبر وى را متضمن تخويف و انذار باشد و كلام ما در حجيت مطلق خبر است چه بسا مى شود كه راوى نقل مجرد الفاظ روايت را مى نمايد بدون فهميدن آنها را و از اين جهت وارد شده است از ائمه عليهم السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه.

و حاصل آنكه آيه دلالت دارد بر حجيت خبرى كه تخويف و انذار در آن باشد و اين معنى مختص است به واعظى كه انذار مى كند مردم را وقتى كه فتوى مى دهد براى مقلدينش و شامل تمايل اخبار نمى شود.

قوله قلت الخ جواب آنكه حال روايتى كه در صدر اسلام بوده اند كه نقل مى نمودند آنچه را كه ياد گرفته بودند از نبى اكرم و اهل بيت او صلوات اللّه عليه و عليهم اجمعين نقل آنها احكام را نبوده است مگر مثل حال كسانى كه نقل فتاوى مجتهدين

الی الانام الا کحال نقله الفتاوی الی العوام و لا شبهه فی انه یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ و الانذار و التحذیر بالبلاغ فکذا من الرواه فالآیه لو فرض دلالتها علی حجیه نقل الراوی اذا کان مع التخویف کان نقله حجه بدونه ایضا لعدم الفصل بینهما جزما فافهم.

و منها آیه الکتمان ان الذین یکتمون ما انزلنا الآیه و تقریب الاستدلال می نمایند برای عوام و شبهه ای نیست که صحیح است از ناقل فتاوی تخویف در مقام ابلاغ و انذار و تحذیر و همچنین از روات همین طور بوده چون آنها اهل لسان بودند و در تعارض روایات رجوع به ائمه(ع)می نمودند و همچنین سائر خصوصیات و لو در زمان ما مشکل تر است چون کثرت روایات و تعارض آنها در عبادات و قلت ادله در معاملات موجب اشکالات زیادی شده در اجتهاد و اگر فرض شود که آیه شریفه دلالت دارد بر حجیت روایتی که تخویف و انذار در آن باشد باقی روایات که تخویف و انذار ندارد آنها هم حجت است چون قول بتفصیل نداریم هرکه قائل به حجیت خبر واحد شد مطلقا حجت می داند و هرکه قائل به حجیت نیست مطلقا حجت نمی داند فافهم.

از مطالب قبلی جواب اشکال پنجم داده شد ایضا به آنکه واعظ و مجتهد تمام کلام و فتاوی آنها صریحا انذار و تخویف ندارد پس آیه شریف مطلق واعظ و فقیه را نمی گیرد.

جواب آنکه تخویف و انذار و لو ضمنا باشد کافی است چون هر واجب و حرامی انذار و تخویف ضمنی دارد اگر صریحا در آن نباشد و قول بعد الفصل جواب همه اشکالات را می دهد.

آیه کتمان و آیه سؤال بر حجیت خبر واحد و اشکالات آنها

قوله و منها آیه الکتمان الخ از آیاتی که استدلال شده است بر حجیت خبر واحد این آیه است إِنَّ الَّذِینَ

بها ان حرمه الكتمان تستلزم القبول عقلا للزوم لغويته بدونه.

و لا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمه لا مجال للايراد على هذه الآيه بما اورد على آيه النفر من دعوى الاهمال او استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم فانها تنافيهما كما لا يخفى لكنها ممنوعه فان اللغويه غير لازمه لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبدا و امكان أن تكون حرمه الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثره من افشاه و بينه لئلا يكون للناس على اللّه حجه بل كان له عليهم الحجه البالغه.

يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِى الْكِتٰابِ أُولٰئِکَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰاعِنُونَ تقريب استدلال به آيه شريفه آنست كه حرمت كتمان كه استفاده می شود از اولئک يلعنهم اللاعنون مستلزم است قبول قول آنها را عقلا چون كتمان آنها حرام می باشد لازمه آن اظهار كلام آنها است اگر اظهار كلام آنها واجب باشد ولی قبول آن واجب نباشد لازم می آيد عقلا لغويت كتمان بدون قبول پس در جائی كه كتمان حرام است قبول قول آنها واجب است و اين معنی دلالت می كند بر حجيت خبر واحد.

قوله و لا يخفى انه الخ.

مخفی نماند اگر ما تسليم شويم و قبول كنيم ملازمه را مجال و جائی نيست اشكال بر آيه شريفه كما آنكه از مرحوم شيخ وارد شده است همان اشكالی كه بر آيهء شريفه نفرموده بود و آن اشكال آنست كه ممكن است كتمان حرام باشد ولی از جهت قبول مهمل باشد و اطلاقی در آن نباشد يا قبول در جائی واجب باشد كه قول آنها افاده و موجب علم باشد.

اين اشكالی كه مرحوم شيخ وارد بر آيه شريفه نموده منافات دارد آن ملازمه را كما آنكه مخفی نيست بر كسی كه تأمل كند آن را لكن ملازمه كه بيان شده است

و منها آیه السؤال عن اهل الذکر فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون و تقریب الاستدلال بها ما فی آیه الکتمان و فیه ان الظاهر منها ایجاب السؤال لتحصیل العلم لا للتعبد بالجواب.

که اگر کتمان حرام باشد قبول واجب است باین معنی ممنوع است و لازم نمی آید لغو بودن حرمت کتمان بجهت آنکه فایده حرمت کتمان منحصر بقبول خبر تعبدا نیست بلکه ممکن است حرمت کتمان برای آن باشد که حق ظاهر شود برای آنها نیست کثرت آنهائی که انشاء و بیان حق می کند لئلا یکون الناس علی اللّٰه حجه بل کان له علیهم الحجه البالغه.

و حاصل آنکه سوق آیه در اصول عقاید است ردا علی اهل الکتاب و آنهائی که اخفاء و کتمان می نمودند علائم نبی صلّی اللّٰه علیه و آله را و در این موارد غیر علم کافی نیست و لذا آیه شریفه خارج از بحث است و همین اشکال بر آیه شریفه سؤال که بعد ذکر می شود وارد است.

قوله و منها آیه السؤال الخ:

از آیاتی که استدلال نموده اند بر حجیت خبر واحد این آیه شریفه است فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ و تقریب استدلال آنست که آنچه که در آیه شریفه کتمان بیان شد در این شریفه هم می آید با این معنی اگر سؤال از اهل ذکر واجب شد بمقتضی فاسئلوا واجب است قبول آن و الا وجوب سؤال لغو و بی فایده است

همچنانی که در آیه کتمان گذشت مخفی نماند ظاهر آیه شریفه واجب است سؤال تا آنکه حصول علم برای سائل بشود نه تعبدا آن را قبول کند کما آنکه می گوییم اگر این مطلب را قبول نداری برو سؤال کن تا علم برای تو حاصل شود

و قد اورد علیها بانه لو سلم دلالتها علی التعبد بما اجاب اهل الذکر فلا دلاله لها علی التعبد بما یروی الراوی فانه بما هو راو لا یکون من اهل الذکر و العلم فالمناسب انما هو الاستدلال بها علی حجیه الفتوی لا الروایه و فیه ان کثیرا من الرواه یصدق علیهم انهم اهل الذکر و الاطلاع علی رأی الامام علیه السّلام کزراره و محمد بن مسلم و مثلهما و یصدق علی السؤال عنهم انه السؤال عن اهل الذکر و العلم و لو کان السائل من اضرابهم فاذا وجب قبول روایتهم فی مقام الجواب بمقتضی هذه الآیه وجب قبول روایتهم و روایه غیرهم من العدول مطلق لعدم الفصل جزما فی وجوب القبول بین المبتدإ و المسبوق بالسؤال و لا بین اضراب زراره و غیرهم ممن لا یکون من اهل الذکر و انما یروی ما سمعه او رآه فافهم.

قوله و قد اورد علیها بانه الخ:

اشکال دیگری شده است بر آیه شریفه به آنکه اگر ما تسلیم و قبول کنیم دلالت آیه شریفه را بر تعبد بخبر واحد و لو موجب علم نباشد ولی مطلقا دلالت بر تعبد بخبر واحد ندارد بلکه در جائی که راوی از اهل ذکر و علم باشد چون آیه می فرماید فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ پس مناسب بر حجیت بر خبر واحد در آیه شریفه برای فتوی مجتهد است به مطلق خبر واحد جواب آنکه کثیری از ذوات صادق است بر آنها که اهل ذکر و اهل اطلاع می باشند برأی امام علیه السّلام مثل زراره و محمد بن مسلم و امثال آنها و سؤال از این اشخاص صادق است که سؤال از اهل ذکر و علم می باشد چون این ها اهل ذکر و علمند و امثال آنها و در جائی که واجب باشد.

قبول روایت آنها در مقام جواب به مقتضای آیه شریفه واجب است قبول روایت کسانی که اهل علم نمی باشند ولی از عدولند روایت آنها هم واجب است قبول کنیم لعدم الفصل جزما یعنی قائل بتفصیل مسئله نداریم هرکه قائل به حجیت خبر واحد شد فرقی نمی گذارد بین آنکه سؤال بشود از راوی که روایت کند ابتداء

و منها آیه الاذن و منهم الذین یؤذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین فانه تبارک و تعالی مدح نبیه بانه یصدق المؤمنین و قرنه بتصدیقه تعالی.

و فیه أوّلا انه انما مدحه بانه اذن و هو سریع القطع لا الاخذ بقول الغیر تعبدا.

بدون سؤال و ایضا فرقی نیست بین زراره و امثال آنکه اهل ذکر می باشند و غیر آنها که اهل ذکر نمی باشند.

پس آیۀ شریفه دال است بر حجیت خبر واحد عدول مطلقا چه اهل ذکر باشد چه نباشد و ممکن است بگوئیم مراد اهل ذکر اهل هر عملی اهل ذکر می باشند علم فقه اهل آن فقهاء و اهل علم رجال،رجال مخصوص و اهل روایت راوی حدیث است و هکذا غیرهم و اگر راوی باشد که نمی فهمند معنای روایت را بعدم قول بفصل ثابت می شود قول او.

قوله و منها آیه الاذن الخ:

از آیاتی که استدلال شده است بر حجیت خبر واحد قوله تعالی وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ صلّی اللّه علیه و آله وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ خدای تبارک و تعالی مدح نموده است نبی صلّی اللّه علیه و آله خود را به اینکه تصدیق مؤمنین نموده است و تصدیق قول خدای تعالی را بنابراین تصدیق مؤمنین را با تصدیق خدای تبارک و تعالی حسن و نیکو است و بعد از اینکه حسن باشد واجب است تصدیق آنها را چون قول بتفصیل نداریم کما آنکه قبلا گذشت.

قوله و فیه أوّلا انه الخ:

جواب از آیه شریفه آنکه خدای تبارک و تعالی مدح نموده پیغمبر خود را به اینکه اذن است به این معنی دلالت می کند که آن حضرت سریع القطع و زود برای آن حضرت قطع حاصل می شد مخفی نماند این معنی مناسب مقام نبوت آن حضرت

و ثانیا انه انما المراد بتصدیقه للمؤمنین هو ترتیب خصوص الآثار التی تنفعهم و لا تضر غیرهم لا التصدیق بترتیب جمیع الآثار کما هو المطلوب فی باب حجیه الخبر و یظهر ذلک من تصدیقه للتمام بانه ما نمه و تصدیقه للّه تعالی بانه نمه کما هو المراد من التصدیق فی قوله علیه السّلام فصدقه و کذبهم حیث قال علی ما فی الخبر یا ابا محمد کذب سمعک و بصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامه انه قال قولا و قال لم اقله فصدقه و کذبهم فیکون مراده تصدیقه بما ینفعه و لا یضرهم و تکذیبهم فیما یضره و لا ینفعهم و الا فکیف یحکم بتصدیق الواحد و تکذیب خمسین و هکذا المراد بتصدیق المؤمنین فی قصه اسماعیل فتأمل جیدا.

نیست بلکه ابراز و اظهار آن حضرت به منزله سریع القطع می باشد.

و حاصل آنکه دلالت نمی کند آیه شریفه بر قبول قول غیر تعبدا و ثانیا مراد بتصدیق پیغمبر مؤمنین را ترتیب آثار آن چیزی است که نفع مؤمنین می دهد و ضرر برای غیر آنها نمی باشد نه آنکه تصدیق کند آن حضرت و مرتب کند جمیع آثار خبر را که آن آثار مطلوبست در باب حجیت خبر واحد چون تصدیق قول مؤمنین

من جمله از اثر خبر واحد آنست که آنچه که برای مخبر فایده دارد و ضرر برای غیر آن نمی باشد آن را تصدیق کند انسان و از این بیان ظاهر می شود از تصدیق آن حضرت آن نمّام را حکایت شده عبد اللّه بن نفیل است که قسم خورد که نمامی و سخن چینی نکردم و از آن طرف خدای تعالی خبر داد که آن نمام نمامی کرده و خبر برده برای رفقایش از این جهت خدای تعالی مدح نموده آن حضرت را که تصدیق نمّام را نموده که خبرچینی نکرده است و هم تصدیق خدای تعالی نموده است که او نمامی نموده بآن معنی اینکه برای آثار خبر نمودیم و این معنی مراد است از تصدیق قول امام صادق علیه السّلام که می فرماید بآن شخص فصدقه فکذبهم.

در جائی که آن خبر روایت شده در باب علم اخلاق یا ابا محمد کذب سمعک

فصل فی الاخبار التی دلت علی اعتبار الاخبار الآحاد و هی و ان کانت طوائف کثیره کما یظهر من مراجعه الوسائل و غیرها.

و بصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامه ای جماعه الذین یحلفون خمسین حلفا علی الدم فی باب القتیل المجهول قاتله-و اگر آن شخص متهم انکار کرد که من نگفتم آن را تصدیق قول او بنما و تکذیب قول خمسین قسامه بکن پس مراد امام علیه السّلام آنست که تصدیق قول متهم را کنی به آثاری که نفع برای او دارد و ضرر بغیر نمی رساند و تکذیب کنی آن جماعت را در آن آثاری که ضرر بآن شخص متهم نمی رساند و نفعی هم برای غیر او ندارد و اگر این معنائی که برای آن روایت بیان نمودیم در آیه شریفه و در خبر مذکور نباشد پس چگونه ممکن است تصدیق قول یک نفر و تکذیب پنجاه نفر دیگر مگر همان معنائی که بیان نمودیم.

و همچنین مراد بتصدیق مؤمنین در قصه اسماعیل همین معنی است که بیان شد تامل جیدا قصه اسماعیل روایتی است که در فروع کافی نقل شده است فی الحسن بابراهیم بن هاشم انه کان لاسماعیل بن ابی عبد اللّه علیه السّلام دنانیرک و اراد رجل من قریش ان یخرج بها الی الیمن فقال له ابو عبد اللّه اما بلغک انه یشرب الخمر قال سمعت الناس یقولون فقال یا بنی ان اللّه عز و جل یقول یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین فاذا شهد عندک المسلمون فصدقتم.

تمسک به چهار دسته اخبار بر حجیت خبر واحد

قوله فصل فی الاخبار التی دلت الخ دلیل دوم برای حجیت خبر واحد اخبار آحاد است و آن اخبار چند طائفه است کما آنکه مرحوم شیخ و غیره بیان نموده اند.

اول اخبار علاجیه که وارد شده در تعیین اخبار متعارضه نقل شده از اخبار چهارده خبر است و ظاهر قول راوی که نقل می کند خدمت امام علیه السّلام یاتی عنکم الخبران المتعارضان حجیت خبر واحد مسلم بوده نزد راوی و ائمه علیه السّلام و اصحابهم

و سؤال از تعارض آنها است و لذا امام علیه السّلام رجوع می دهد آنها را بمرجحات و از طرف دیگر سؤال از دو خبر مقطوع الصدور نبوده بلکه از مشکوک الصدور است کما آنکه از خود روایات معلوم می شود روایت غوالی اللئالی المرفوعه الی زراره قال قلت یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبایّهما ناخذ قال خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر قلت فانهما معا مشهوران قال خذ باعدلهما و أوثقهما فی نفسک.

دسته دوم اخباری است که امر شده برجوع به رواه مثل قوله علیه السّلام علیک بالاسدی یعنی ابا بصیر و قوله علیه السّلام اذا اردت الحدیث فعلیک بهذا الجالس مشیرا الی زراره و قوله علیه السّلام ما یمنعک من الثقفی و هو محمد بن مسلم و قوله علیه السّلام علیک بزکریا بن آدم المأمون علی الدین و الدنیا و رجوع باین اخبار نه فقط برای اخذ فتوی باشد بلکه عام است چه فتوی و چه روایت باشد و چه غیر باشد کما آنکه روایت زکریا بن آدم دال است بر عموم و غیر آن دسته.

سوم اخباری است که دال است برجوع بثقات روات مثل ما رواه فی الوسائل فی القضاء فی باب وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی الی زراره الحدیث عن احمد بن ابراهیم المراغی قال ورد علی القاسم بن العلاء و ذکر توقیعا شریفا یقول فیه فانه لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه ثقاتنا قد عرفوا بانا نفاوضهم سرنا و نحملهم اياه الیهم و ما رواه فی القضاء ایضا عن الحارث بن المغیره عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال اذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلها ثقه فموسع علیک حتی تری القائم فترد الیه و غیر آن از اخبار دیگر.

دسته چهارم اخبار وارده بالسنه مختلفه است که دلالت می کند بر حجیت خبر واحد مثل ما رواه فی الوسائل فی القضاء فی باب وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی

الی رواه الحدیث عن اسحاق بن یعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمری ان یوصل لی کتابا قد سئلت فیه عن مسائل اشکلت علی فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان اماما سئلت عنه ارشدک للّه و ثبتک الی ان قال و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه اللّه الحدیث و قوله علیه السلام فی روایه عبد الحمید رحم اللّه زراره بن اعین لو لا زراره و نظائره لاندرست احادیث ابی.

مخفی نماند اخبار زیادی ذکر شده است در ابواب چهارگانه مذکور و ما مختصر از آنها ذکر نمودیم فراجع المطولات ممکن است اشکال شود بر آنکه خبر واحد و لو ثقه غیر امامی باشد جایز نیست عمل بآن چون در بعض اخبار نهی از آن شده ما فی مکاتبه علی بن سوید السائی الی ابن الحسن(ع)و اماما ذکرت یا علی ممن تاخذ معالم دینک من غیر شیعتنا فانک ان تعدیتهم اخذت دینک عن الخائنین الخبر.

جواب آنکه اگر راوی ثقه در روایت باشد کافی است عمل بآن و لو غیر امامی باشد کما آنکه روایات دیگری داریم بر جواز عمل بآن مثل ما روی عن الحسین بن روح عن ابی محمد لحسن بن علی علیهما السّلام انه سأل عن کتب بنی فضال فقال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا و عمل کردن اصحاب رضوان اللّه تعالی علیهم باخبار جماعتی از فطحیه و غیر آنها مثل عبد اللّه بن بکیر و سماعه بن مهران و غیر آنها که همین قدر ثقه در روایت باشند کافی است و نهی در آنجائی است که خائن در روایت باشند نه ثقه کما لا یخفی.

الا انه یشکل الاستدلال بها علی حجیه الاخبار الآحاد بانها اخبار آحاد فانها غیر متفقه علی لفظ و لا علی معنی فتکون متواتره لفظا او معنی

و لکنه مندفع بانها و ان کانت کذلک الا انها متواتره اجمالا ضروره انه یعلم اجمالا بصدور بعضها منهم علیهم السلام و قضیته و ان کان حجیه خبر دل علی حجیته اخصها مضمونا

الا انه یتعدی عنه فیما اذا کان بینها ما کان بهذه الخصوصیه و قد دل

اشکال بر حجیت اخبار آحاد بر خبر واحد و رد آن اشکال

قوله الا انه یشکل الاستدلال بها الخ اشکال بر تمسک باخبار شده به آنکه حجیت خبر واحد به آن اخبار موجب دور است چون آنها خبر واحد می باشند بجهت آنکه آن اخبار متفق اللفظ و المعنی نمی باشند تا آنکه تواتر لفظی باشند نظیر روایت من کنت مولاه فعلی مولاه که بتواتر لفظی از نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله رسیده و ایضا متواتر معنوی نمی باشند و لو الفاظ مختلف باشد نظیر شجاعت علی علیه السّلام که بتواتر معنوی رسیده یعنی عمل آن حضرت در جنگها تواتر معنوی دارد-و می رساند که آن حضرت شجاع است و لو بالفاظ مختلفه باشد.

قوله و لکنه مندفع بانها الخ جواب آنکه یک قسم دیگر تواتر داریم و آن تواتر اجمالی می باشد و لو تواتر لفظی یا معنوی نمی باشد بجهت آنکه ضروری است که علم داریم بصدور بعض آن اخبار از ائمه اطهار علیهم السلام و اقتضاء علم بصدور آن بعض آن است که حجیت یک خبر واحد که اخص تمام اخبار می باشد مضمونا آن خبر حجت است.

قوله الا انه یتعدی الخ یعنی به واسطه حجیت آن خبر تعدی می شود بتمام اخبار مثلا متیقن از حجیت

على حجیه ما کان اعم فافهم.

فصل فی الاجماع علی حجیه الخبر و تقریره من وجوه احدها دعوی الاجماع من تتبع فتاوی الاصحاب علی الحجیه من زماننا الی زمان الشیخ فیکشف رضاه(ع)بذلک و یقطع به او من تتبع الاجماعات المنقوله علی الحجیه.

و لا یخفی مجازفه هذه الدعوی لاختلاف الفتاوی فیما اخذ فی اعتباره اخبار خبر صحیح است و در بین آنها خبر صحیحی است دلالت می کند بر حجیت مطلق خبر ثقه و از این جهت مطلق اخبار حجت می باشند و ممکن است قول بعدم تفصیل شامل تمام اخبار بشود کما آنکه نظیر آن گذشت کما آنکه بعید نیست تواتر معنوی داشته باشند آن اخبار خصوصا برای کسی که رجوع بتمام آن اخبار کند و از این جهت مطلق اخبار ثقه حجیت دارند.

تمسک باجماع بر حجیت خبر واحد و تقریر آن بسه وجه

قوله فصل فی الاجماع علی حجیه الخ دلیل سوم بر حجیت خبر واحد اجماع است و تقریر آن به چند وجه است

اول آنکه تتبع و تفحص کنیم تا زمان مرحوم شیخ طوسی پس حاصل می شود اجماع محصل قولی که فتاوی علماء از روی عمل بر حجیت خبر واحد بوده و قطع بآن پیدا می شود من باب اجماع حدسی نه اجماع دخولی و نه لفظی.

دوم تتبع اجماعات منقوله بر حجیت خبر واحد مثل آنکه حکایت شده از مرحوم شیخ و مرحوم سید رضی الدین بن طاوس و مرحوم علامه در نهایه و مرحوم علامه مجلسی و غیر آنها.

قوله و لا یخفی مجازفه هذه الدعوی الخ مخفی نماند این ادعائی اجماع صحیح نیست چون در حجیت خبر واحد

من الخصوصیات و معه لا مجال لتحصیل القطع برضائه(ع)من تتبعها و هکذا حال تتبع الاجماعات المنقوله.

اللهم الا ان یدعی تواطؤها علی الحجیه فی الجمله و انما الاختلاف فی الخصوصیات المعتبره فیها و لکن دون اثباته خرط القتاد.

اختلاف فتاوی است در خصوصیات آن چون بعضی قائلند که راوی عدل امامی حجت است کما آنکه از صاحب معالم و مدارک و غیر آنها نقل شده و بعض دیگری قائلند که همین قدر راوی ثقه باشد و لو غیر امامی باشد کافی است کما آنکه مشهور همین است و بعضی دیگر قائلند به خبریکه عمل شده و قبول شده باشد نزد اصحاب کما آنکه از معتبر نقل شده است و ایضا احتمال دارد آن اجماع مدرک آن کتاب یا سنت که گذشت و یا عقل که بیان می شود باشد و با این احتمالات و اختلاف در حجیت خبر واحد قطع پیدا نمی شود برضای امام علیه السلام از تتبع فتاوی و تتبع اجماعات منقوله.

قوله اللهم الا ان یدعی الخ یعنی و لو در خصوصیات حجیت خبر واحد اختلاف است کما آنکه گذشت ولی در اصل حجیت آن اختلافی نیست و مثل این اختلاف ضرری باصل مطلب نمی رساند و لکن اثبات اجماع بمثل ما ذکر دون اثباته خرط القتاد.

سوم اجماع قولی علماء حتی مثل مرحوم سید مرتضی و تابعین آنکه منکر حجیت خبر واحد می باشند چون اعتقاد آنها آنست که انفتاح باب علم می باشد و اگر در زمان ما بودند که انسداد باب علم می باشد قطعا قائل بحجیه خبر واحد بودند و دلالت بر ما ذکر می کند محکی قول آن

فان قلت اذا سددتم طریق العمل باخبار الآحاد فعلی ای شیء تعولون فی الفقه کله ان معظم الفقه یعلم بالضروره و بالاخبار المتواتره و ما لم یتحقق ذلک فیه و لعله

ثانیها دعوی اتفاق العلماء عملا بل کافه المسلمین علی العمل بالخبر الواحد فی امورهم الشرعیه کما یظهر من اخذ فتاوی المجتهدین من الناقلین لها.

و فیه مضافا الی ما عرفت مما یرد علی الوجه الاول انه لو سلم اتفاقهم علی ذلک لم یحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدینون بهذا الدین او بما هم عقلا و لو لم یلزموا بدین کما هم لا یزالون یعملون بها فی غیر الامور الاقل یعول فیه علی الاجماع الامامیه و ما یبقی من المسائل الخلافیه یرجع فیها الی التخییر از عبارات محکیه ایشان ظاهر می شود که در جائی که یقین باحکام شرعیه نداشته باشیم مثل زمان ما عمل بخبر واحد می شود چون انسداد باب علم می باشد کما لا یخفی

قوله ثانیها دعوی اتفاق العلماء عملا بل کافه المسلمین الخ وجه چهارم و پنجم در اجماع در سیرۀ عملی علماء است بلکه سیرۀ کافه مسلمین است و لو علماء نباشند بر عمل بخبر واحد در امور شرعیه آنها کما آنکه ظاهر می شود از گرفتن فتاوی مجتهدین از ناقلین که آنها بلا اشکال خبر واحد می باشد و حاصل آنکه اتفاق اصحاب عملا در مقام استنباط احکام شرعیه و فتاوی استناد آنها باخبار آحادی است که نوشته شده است در کتب اربعه و غیر آن،آن اخباری که بدست ما می باشد در ابواب کلیه فقه عمل اصحاب بر این اخبار لا اشکال فیه است و همچنین سیرۀ مسلمین حتی غیر علما هم عمل بخبر واحد در احکام شرعیه ثابت است کما لا یخفی.

قوله و فیه مضافا الی ما عرفت مما یرد الخ جواب از این دو سیره عملی سیره علما و سیره کافه مسلمین علاوه برآن اشکالاتی که بر وجه اول و دوم وارد بود که عمل بخبر واحد خصوصیات آن نزد

الدینیه من الامور العادیه فیرجع الی ثالث الوجوه و هو دعوی استقرار سیره العقلاء من ذوی الادیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقه و استمرت الی زماننا و لم یردع عنه نبی و لا وصی نبی ضروره انه لو کان لاشتهر و بان و من الواضح انه یکشف عن رضاء الشارع به فی الشرعیات ایضا.

عاملین مختلف بود کما آنکه ذکر نمودیم علاوه برآن اشکال اگر ما اتفاق را تسلیم و قبول کنیم احراز و معلوم نشده است که اتفاق آنها از جهت آنست که بما هم مسلمون و متدینون بهذا الدین بایماهم عقلا و لو ملتزم بدینی نباشند و حاصل آنکه وجه عمل آنان شاید بما هم عقلا باشد که همیشه عمل می کنند بخبر واحد در غیر امور دینیه از امور عادیه بشر.

تمسک به سیره عقلاء بر حجیت خبر واحد و عمده بودن آن از ادله

پس این دو وجه سیرۀ رجوع می شود بوجه سوم از وجوه اجماع و وجه ششم ما می شود در وجوه اجماع و آن دعوی استقرار سیرۀ عقلا است از زمان آدم علیه السّلام الی زماننا هذا که عمل بخبر واحد می نمودند در تمام امورات چه امر شرعی باشد چه امر غیر شرعی و این عمل از صاحبان ادیان و غیر ادیان مسلم بوده بخبر ثقه و مستمر است تا زمان ما و ممکن است بگوئیم رجوع باخبار ثقه که در قسم سوم اخبار گذشت آنها امضاء سیره باشند نه آنکه تأسیس بلکه تمام اقسام اخبار دلالت می کند و ردعی و منعی از هیچ نبیی و نه وصی نبیی نشده است بجهت آنکه از طرف شارع مقدس اگر منعی رسیده بود باید مشهور شده باشد کما آنکه منع بعمل بقیاس در شریعت مقدس به پانصد روایت بر منع آن حکایت شده با آنکه عمل بقیاس ده یک از خبر واحد نمی باشد همچنانی که در موارد مخصوصه منع از خبر واحد شده مثل بینه و غیره.

پس اگر منعی بر خبر واحد رسیده بود یقینا باید مشهور و ظاهر باشد و از واضحات است که آن سیرۀ عقلا کشف می کند از رضای شارع بعمل خبر واحد در

ان قلت یکفی فی الردع الآیات الناهیه و الروایات المانعه عن اتباع غیر العلم.

و ناهیک قوله تعالی و لا تقف ما لیس لک به علم و قوله تعالی ان الظن لا یغنی من الحق شیئا.

قلت لا یکاد یکفی تلک الآیات فی ذلک فانه مضافا الی انها وردت ارشادا الی عدم کفایه الظن فی اصول الدین و لو سلم فانما المتیقن لو لا انه المنصرف الیه اطلاقها هو خصوص الظن الذی لم یقم علی اعتباره حجه لا یکاد یکون الردع بها الا علی وجه دائر.

شرعیات ایضا چون شارع مقدس رئیس عقلا است

مخفی نماند وجوه اربعه برای سیرۀ عقلا بعض اعلام بیان نموده اند فراجع

قوله ان قلت یکفی فی الردع الخ اگر اشکال شود بر اینکه شما بیان نمودید ردع و منعی بر سیره نشده است و حال آنکه آیاتی که نهی از عمل بغیر علم می کنند و همچنین روایاتی که مانع است از تبعیت غیر علم کافی است برای منع سیره

و ناهیک یعنی کافی است ترا در منع از سیره قوله تعالی و لا تفت ما لیس لک به علم و قوله تعالی ان الظن لا یغنی من الحق شیئا و تمام آیات و روایاتی که دال است منع بر عمل بظن قبلا گذشت.

قوله قلت لا یکاد یکفی تلک الآیات الخ جواب آنکه به چند وجه از این آیات و اخبار جواب داده می شود.

اول آنکه آیات و اخبار وارد شده در اصول دین و ارشاد است که ظن در اصول دین کفایت نمی کند.

و ذلک لان الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها او تقیید اطلاقها بالسیره علی اعتبار خبر الثقه و هو یتوقف علی الردع عنها بها و الا لکانت مخصصه او مقیده لها کما لا یخفی.

دوم آنکه اگر ما تسلیم کنیم اطلاق آنها را در اصول دین و فروع دین متیقن از آن آیات و اخبار خصوص ظنی است که دلیل و حجت بر اعتبار و حجیت آن نداشته باشیم اگر نگوئیم که آن آیات و اخبار انصراف آنها بظنی است که دلیل بر حجیت آن نباشد.

جواب سوم آنکه ممکن نیست آیات و اخبار مانع از سیرهٔ باشند الا علی وجه دائر یعنی منع شدن سیره به واسطه آیات و اخبار مستلزم دور است و آنهم باطل است

اشکال دور تمسک به سیره و رد آن به وجوهی

قوله و ذلک لان الردع بها الخ بیان دور آنست که منع به واسطه آیات توقف دارد که آن آیات تخصیص یا تقیید نخورده باشند به واسطه سیره یعنی عموم آنها یا اطلاق آنها بحال خود باشد و تخصیص نخورده به سیره بر حجیت خبر ثقه و هو یتوقف یعنی تخصیص نخوردن آنها و بعموم و اطلاق خود باقی باشند توقف دارد بر منع از سیره به واسطه آیات و این دور باطل است.

و حاصل آنکه مانعیت آیات از سیره توقف دارد بر عموم آنها و عموم آنها توقف دارد بر مانعیت آنها و همین معنی است که مصنف می فرماید ردع آیات توقف دارد بر ردع همان آیات و الا لکانت مخصصه او مقیده یعنی اگر آیات بر عموم خودش باقی نباشد یا بر اطلاق خود لازم می آید که سیره مخصص آیات یا مقید آنها باشد کما لا یخفی.

لا یقال علی هذا لا یکون اعتبار خبر الثقه بالسیره ایضا الا علی وجه دائر فان اعتباره بها فعلا یتوقف علی عدم الردع بها عنها و هو یتوقف علی تخصیصها بها و هو یتوقف علی عدم الردع بها عنها

فانه یقال انما یکفی فی حجیته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما یصلح لردعها کما یکفی فی تخصیصها لها ذلک کما لا یخفی

قوله لا یقال علی هذا لا یکون الخ اشکال شده به اینکه سیره اگر تخصیص یا تقیید بدهد آیات را ایضا لازم می آید دور بیان آن آنکه حجیت خبر ثقه به سیره توقف دارد که آیات و اخبار ردع و منع سیره را نکنند و الا حجیت ندارد سیره و هو یتوقف یعنی ردع و منع نشدن سیره توقف دارد بر تخصیص دادن سیره آیات و اخبار و تخصیص سیرهٔ آیات و اخبار را توقف دارد بر آنکه آیات و اخبار منع و ردع سیره را نکنند

و حاصل آنکه مانع نشدن آیات از سیره توقف دارد بر لزوم تبعیت سیره و لزوم تبعیت سیره توقف دارد که آیات مانع نشود از سیره و این دور صریح است

قوله فانه یقال انما یکفی.

جواب آنکه کافی است در حجیت خبر واحد به واسطه سیره عدم ردع سیره یعنی همین قدر علم بمانع نداشته باشیم کافی است نه آنکه علم بعدم مانع لازم است چون آنچه که برای منع از سیره آورده شد از آیات صلاحیت نداشت کما آنکه کافی است در تخصیص سیره آیات را عدم منع از سیره

و حاصل آنکه شک در حجیت سیره کافی است که آیات و اخبار تخصیص خورده باشد به سیره کما لا یخفی.

ضروره ان ما جرت علیه السیره المستمره فی مقام الاطاعه و المعصیه و فی استحقاق العقوبه بالمخالفه و عدم استحقاقها مع الموافقه و لو فی صوره المخالفه عن الواقع یکون عقلا فی الشرع متبعا ما لم ینهض دلیل علی المنع عن اتباعه فی الشرعیات فافهم و تامل

قوله ضروره انما جرت علیه السیره الخ حاصل مدرک برای حجیت سیره آنست که آن عملی که مستمر است در سیره عقلا در مقام اطاعت و معصیت و در مقام آنها استحقاق عقوبت به مخالفت و عدم استحقاق عقوبت با موافقت و لو در صورت اطاعت و معصیت است ولی در واقع مخالف آن می باشد نظیر تبعیت قطع این سیره مستمره در شرع مقدس عقلا متبع است و لازم است عمل بآن در شرعیات مادامی که دلیل قطعی آن بر منع آن نرسیده باشد فافهم و تأمل.

مخفی نماند وجه دیگری برای دفع اشکال از سیره نقل شده است از مصنف ولی حق در مسئله آنست که عمل بخبر واحد موثق به واسطه سیره عقلا این عمل علم است نزد آنها و لذا تبعیت آن می نمایند در تمام دینی و دنیوی همچنانی که عمل بظواهر الفاظ حجیت آن مسلم است نزد عقلا با اینکه عمل بظواهر موجب قطع نیست برای مکلف و لذا اشکال نکرده است کسی بعد از نزول آیات شریفه و اخبار که این ظواهر موجب قطع نیست بلکه موجب ظن است از این جهت می گوییم و لو آیات شریفه سند آنها قطعی است ولی دلالت آنها ظنی است ولی ظنی که از ظواهر الفاظ استفاده می شود این ظن نزد عقلا علم است کما آنکه در سند خبر اگر موثق باشد حکم علم برآن می شود

و از این جهت خبر موثق عند العقلاء علم است تعبدا و حکومت دارد بر آیات و اخباری که مانع از خبر می باشند و موثق بودن خبر فرقی ندارد که نفس خبر راوی آن موثق باشد یا آنکه به واسطه عمل به آن موثق شود و لو حد نفسه ضعیف پس بواسطهٔ

فصل فی الوجوه العقلیه التی اقیمت علی حجیه خبر(الخبر-خ ل) الواحد احدها انه یعلم اجمالا بصدور کثیر مما بایدینا من الاخبار من الائمه الاطهار بمقدار واف بمعظم الفقه بحیث لو علم تفصیلا ذاک المقدار لا یحل علمنا الاجمالی بثبوت التکالیف بین الروایات و سائر الامارات الی العلم التفصیلی بالتکالیف فی مضامین الاخبار الصادره المعلومه تفصیلا و الشک البدوی فی ثبوت التکلیف فی مورد سائر الامارات الغیر المعتبره و لازم ذلک لزوم العمل علی وفق جمیع الاخبار المثبته و جواز العمل علی طبق النافی منها فیما اذا لم یکن فی المسأله اصل مثبت له من قاعده الاشتغال او الاستصحاب بناء علی جریانه فی اطراف ما علم اجمالا بانتقاض الحاله السابقه فی بعضها او قیام اماره معتبره علی انتقاضها فیه.

سیره بر حجیت خبر واحد موثق تمام اخبار را شامل می شود خبر صحیح و حسن و موثق کما آنکه قبلا این اشکال و جواب آن گذشت.

تمسک بوجوه ثلاثه عقلیه بر حجیت خبر واحد و رد آنها

قوله فصل فی الوجوه العقلیه الخ وجوه عقلیه ای که تمسک شده است بر حجیت خبر واحد سه وجه است

اول آنکه ما می دانیم اجمالا بصدور کثیری از اخباری که از ائمه اطهار علیهم السّلام بدست ما رسیده است به مقداری که وافی و کافی است بمعظم احکام فقه به قسمی که اگر تفصیلا می دانستیم آن مقدار از اخبار را هرآینه منحل می شد علم اجمالی ما بثبوت تکالیف بین روایات و سایر امارات بعلم تفصیلی در مضامین اخباری که صادر شده است و معلوم است تفصیلا و شک بدوی در ثبوت تکلیف در مورد سایر امارات غیر معتبره.

و حاصل آنکه بلا اشکال علم اجمالی به تکالیفی داریم ما در اخبار و غیره و اخباری

و الا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافى بما اذا كان على خلاف قاعده الاشتغال و فيه انه

لا يكاد ينهض على حجيه الخبر بحيث يقدم تخصيصا او تقييدا او ترجيحا على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم

كه از ائمه اطهار رسيده است عمل به آنها سبب می شود بانحلال علم اجمالی بتكاليف و در غير اخبار شبهه ابتدائی است و احتمال تكليف در آنها می باشد و لازمه اين بيانی كه شد لازم است عمل بر وفق جميع اخباری كه مثبت می باشند

و اما عمل برطبق اخباری كه نافی تكليف می باشند اگر در بين اصل مثبتی برای تكليف نباشد مثل قاعده اشتغال يا استصحاب كه اگر مثبت تكليف باشند عمل باخبار نافی تكليف نمی باشد بنا بر اينكه جاری شود استصحاب در اطراف علم اجمالی كه حالت سابقه داشته باشيم كما آنكه خصوصيات استصحاب و جريان شرايط آن خواهد آمد در محل خودش ان شاءالله تعالی.

قوله و الا لاختص عدم الجواز الخ اگر بنا نگذاريم بر اين مطلب بلكه قائل بشويم كه استصحاب جاری نمی شود در اطراف علم اجمالی مطلقا چه حالت سابقه بعض افراد منتقض شده باشد يا نشده باشد در اين حال مختص می شود جايز نبودن عمل بر وفق خبر نافی در جائی كه خلاف قاعده اشتغال باشد يعنی عمل بقاعده اشتغال می شود چون قاعدۀ اشتغال مقدم است بر نافی تكليف.

قوله و فيه انه يكاد لا ينهض على حجيه الخبر الخ جواب از اين دليل عقلی آنكه نهايت آن عمل باحتياط است و اثبات حجيت خبر واحد را نمی كند به قسمی كه در مقام تعارض اخبار مقدم شود مخصص بر عموم عام

و ان کان یسلم عما اورد علیه من ان لازمه الاحتیاط فی سائر الامارات لا فی خصوص الروایات لما عرفت من انحلال العلم الاجمالی بینهما بما علم بین الاخبار بالخصوص و لو بالاجمال فتامل جیدا.

یا مقید بر اطلاق روایت یا ترجیح مثل مفهوم شرط و غیره مخصوصا تخصیص کتاب و اخبار متواتره که قطعی الصدور می باشند بآن اخبار

قوله و ان کان یسلم عما اورد علیه الخ اگر ما تسلیم کنیم آن اشکالی که مرحوم شیخ بر این دلیل ایراد نموده است و آن اشکال آنست که بنا بر قول مستدل لازم است احتیاط در سایر امارات از اجماع و شهرت و ادله عقلیه و اصول عملیه و غیره بنا بر قول شیخ سه علم اجمالی داریم

اول علم اجمالی کبیر به تکالیفی که در بین جمیع اخبار و امارات و اطراف جمیع شبهات می باشد.

دوم علم اجمالی متوسط و اطراف این علم امارات معتبره و غیر معتبره می باشد و منشأ این علم کثرت امارات و انضمام بعضی ببعض و آنکه احتمال نمی رود که تمام آنها خلاف واقع باشد عقلا.

سوم علم اجمالی صغیر و اطراف آن خصوص اخبار معتبره در کتب اربعه است چون یقین داریم ما دسته ای از این ها مطابق واقع است و صادر شده آنها از ائمه اطهار صلوات اللّه علیهم اجمعین در این ها لا اشکال انحلال علم اجمالی.

اول بثانی است و انحلال علم اجمالی.

دوم بعلم اجمالی ثالث می باشد و طریق بر اینکه بدانیم که علم اجمالی اول و دوم منحل شده است بثالث آنست که عمل بعلم اجمالی صغیر بمقدار متیقن در این حال باقی نمی ماند برای ما علم اجمالی در اطراف شبهه کما آنکه اگر کنار گذاردیم اخبار متیقنه را علم اجمالی باقی نمی ماند و در باقی شبهات شبهه بدوی می باشد از

ثانیها ما ذکره فی الوافیه مستدلا علی حجیه الاخبار الموجوده فی الکتب المعتمده للشیعه کالکتب الاربعه مع عمل جمع به من غیر رد ظاهر و هو انا نقطع ببقاء التکلیف الی یوم القیمه سیما بالاصول الضروریه کالصلاه و الزکاه و الصوم و الحج المتاجر و الانکحه و نحوها مع ان جل اجزائها و شرائطها و موانعها انما یثبت بالخبر الغیر القطعی بحیث نقطع بخروج حقایق هذه الامور عن کونها هذه الامور عند ترک العمل بالخبر الواجب و من انکر فانما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالایمان انتهی.

این جهت مصنف جواب مرحوم شیخ را داده است بقوله لما عرفت من انحلال العلم الاجمالی بینهما یعنی عمل بآن اخباری که معلوم است برای ما در کتب موجب انحلال علم اجمالی می شود چه علم اجمالی اول و چه علم اجمالی دوم و لو بالاجمال باشد عمل فتأمل جیدا.

قوله ثانیها ما ذکره فی الوافیه الخ دلیل دوم از ادله عقلیه آن چیزی است که ذکر نموده است در کتاب وافیه و استدلال نموده است بر حجیت اخباری که موجود است در کتب معتمده شیعه مثل کتب اربعه کافی و من لا یحضر الفقیه و التهذیب و الاستبصار با اینکه عمل کرده اند جمع کثیری از علماء باین اخبار بدون اینکه رد کنند آن اخبار را ظاهرا.

و ما در خارج می دانیم و قطع داریم ببقاء تکلیف تا روز قیامت خصوصا باصول ضروریه اسلام مثل صلاه و زکات و صوم و حج و متاجر و انکحه و امثال آنها با اینکه جل و اکثر اجزاء و شرایط و موانع آنها ثابت می شود بخبر غیر قطعی یعنی بخبر واحد به قسمی که ما یقین داریم که اگر عمل بخبر واحد نشود در اجزاء و شرایط و موانع آنها و فقط یقینی از آن اخبار عمل شود خارج می شوند این امور مذکوره از حقیقت خود و من انکر فانما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالایمان انتهی

و اورد علیه اولا بان العلم الاجمالی حاصل بوجود الاجزاء و الشرائط بین جمیع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذکره فاللازم حینئذ اما الاحتیاط او العمل بکل ما دل علی جزئیه شیء او شرطیته.

قلت یمکن ان یقال ان العلم الاجمالی و ان کان حاصلا بین جمیع الاخبار الا ان العلم بوجود الاخبار الصادره عنهم علیه السّلام بقدر الکفایه بین تلک الطائفه او العلم باعتبار الطائفه کذلک بینها یوجب انحلال ذاک العلم الاجمالی و صیروره غیره خارجا عن طرف العلم کما مرت الیه الاشاره فی تقریب الوجه الاول.

قوله و اورد علیه اولا الخ ایراد نموده بر این دلیل مرحوم شیخ انصاری به اینکه علم اجمالی حاصل است در بین جمیع اخبار چه عمل به آنها شده باشد یا نه پس بنابراین بیان یا لازم است عمل باحتیاط در تمام اخبار نه خصوص اخباری که عمل شده و یا عمل بهر خبری که دال است بر جزئیت شیء و یا شرطیه آن شود و با تعذر یا لزوم حرج عمل شود به خبریکه مظنون الصدور است کما آنکه بیان مرحوم شیخ بر این است.

مخفی نماند بر آنکه عمل بهر خبری که دال بر جزئیت و شرطیت است این همان عمل باحتیاط و کان بر مصنف اشتباه شده عبارت مرحوم شیخ فراجع.

قوله قلت الخ:

جواب آنکه علم اجمالی اگرچه حاصل است در بین جمیع اخباری که مرحوم شیخ بیان نموده الا آنکه علم بوجود اخباری که صادر شده از ائمه اطهار علیهم السلام در بین آن اخبار و یا علم باعتبار طایفه ای بقدر کفایه است و هریک آنها موجب انحلال علم اجمالی می شود و فرق بین علم بصدور اخبار و یا علم به اعتبار اخبار آنست که علم بصدور ممکن است باشد ولی چون عمل نشده است بآن خبر

اللهم الا ان یمنع عن ذلک و ادعی عدم الکفایه فیما علم بصدوره او اعتباره من تلک الطائفه او ادعی العلم بصدور اخبار اخر بین غیرها فتأمل.

و ثانیا بان قضیته انما هو العمل بالاخبار المثبته للجزئیه او الشرطیه دون الاخبار النافیه لهما.

ضعیف می شود کما آنکه علم باعتبار خبر چون عمل شده بآن معتبر است و لو سند ضعیف باشد.

و حاصل آنکه علم اجمالی که در تمام اخبار می باشد منحل می شود آن علم به اخباری که یقین داریم صادر شده از ائمه با علم باعتبار آنها داریم و هرکدام از این ها بقدر کفایت است برای انحلال علم اجمالی و غیر آنها خارج است از اطراف علم اجمالی و شبهه بدوی می شود کما آنکه گذشت اشارۀ بآن در تقریب وجه اول

قوله اللهم الا ان یمنع الخ یعنی منع شود از انحلال علم اجمالی و ادعا شود که کفایت نمی کند در آن مواردی که علم بصدور اخبار داریم یا علم باعتبار آنها داریم برای انحلال علم اجمالی یا ادعا شود که ما علم داریم بصدور اخبار دیگری از ائمه اطهار علیهم السّلام در بین غیر آن اخباری که در کتب اربعه می باشد فتأمل-

قوله و ثانیا بان قضیته الخ اشکال دومی که مرحوم شیخ بر این دلیل نموده است آنست که عمل به اخباری که مثبت جزئیت است یا شرطیت عمل می شود ولی اخباری که نافی جزئیت یا شرطیت می باشد آنها سبب نمی شود که عمل نکردن به آنها موجب شود که آن حقائق از حقیقت خود برون روند مصنف می فرماید

و الاولی ان یورد علیه بان قضیته انما هو الاحتیاط بالاخبار المثبته فیما لم تقم حجه معتبره علی نفیهما من عموم دلیل او اطلاقه لا الحجیه بحیث یخصص او یقید بالمثبت منها او یعمل بالنافی فی قبال حجه علی الثبوت و لو کان اصلا کما لا یخفی.

ثالثها ما افاده بعض المحققین بما ملخصه انا نعلم بکوننا مکلفین بالرجوع الی الکتاب و السنه الی یوم القیمه فان تمکنا من الرجوع الیهما

قوله الاولی ان یورد علیه الخ بهتر آنست که اشکال بر این دلیل کنیم که اقتضای این دلیل احتیاط است به اخباری که مثبت تکلیف است در جائی که حجت معتبره دیگر بر نفی جزئیت یا شرطیت نداشته باشیم که آن دلیل از عموم باشد یا اطلاق و اثبات نمی کند این دلیل عقلی حجیت خبر واحد را که تخصیص خورده شود یا مقید شود بخبر دیگری که مثبت از آنها است یا آنکه عمل شود باخبار نافی تکلیف در قبال حجت دیگری که اثبات تکلیف می کند و لو آن حجت اصلی باشد.

و حاصل آنکه این دلیل فقط ثبات می کند که احتیاط لازم است باخبار مثبته تکلیف و اما در جاهائی که تعارضی باشد تعارض عام و خاص یا مطلق و مقید یا دلیل نافی تکلیف در قبال اثبات تکلیف و لو نافی اصل باشد اثبات این موارد را نمی کند که کدام مقدمند یا مؤخر کما لا یخفی و این جواب همان جواب دلیل عقلی است فراجع.

قوله ثالثها ما افاده الخ سوم از ادله عقلیه بر حجیت خبر واحد آن چیزی است که مرحوم محقق شیخ محمد تقی صاحب حاشیه بر معالم بیان نموده و ملخص آنچه را که ذکر نموده

على نحو يحصل العلم بالحكم او ما بحكمه فلا بدّ من الرجوع اليهما كذلک و الا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به فى الخروج عن عهده هذه التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار فلا بدّ من التنزل الى الظن باحدهما.

و فيه ان قضيه بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكيه للسنه كما صرح بانها المراد منها فى ذيل كلامه زيد فى علو مقامه انما هى الاقتصار فى الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار فان و فى و الا اضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافه لو كان و الا فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع الى ما ظن اعتباره و ذلک للتمكن من الرجوع علما تفصيلا او اجمالا فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره.

آنست كه ما علم داريم كه مكلفيم برجوع بكتاب و سنت الى يوم القيامه من جمله از ادله روايت مسلم بين طرفين قوله صلى اللّه عليه و آله انى تارک فيكم الثقلين كتاب اللّه و عترتى الى آخره كه كتاب و سنت باشد.

در اين حال اگر متمكن شديم برجوع كتاب و سنت كه علم حاصل شود بر ما بحكم و بتكليف يا آن چيزى كه بحكم علم است يعنى يا علم يا علمى حاصل شد براى ما پس لابد بايد رجوع كنيم به آنها و اگر علم يا علمى حاصل نشد براى ما چاره اى نيست كه بايد رجوع كنيم در آنجائى كه ظن حاصل مى شود براى ما در خروج از عهدۀ اين تكليف كه بر ذمه ما است پس اگر متمكن از قطع بصدور يا قطع باعتبار نشديم لابديم از تنزل بظن كه به يكى از آنها عمل كنيم.

قوله و فيه ان قضيه بقاء التكليف الخ جواب از اين دليل عقلى آنكه اقتضاء بقاء تكليف فعلا برجوع به اخبارى

هذا مع ان مجال المنع عن ثبوت التکلیف بالرجوع الی السنه بذاک المعنی فیما لم یعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع.

است که حاکی از سنت واقعی است کما آنکه تصریح به آن نموده است که مراد از سنت حاکی سنت است.

مثلا خبر زراره عین قول امام صادق علیه السّلام نیست که سنت واقعی است بلکه خبر زراره حاکی سنت واقعی است کما آنکه این معنی تصریح شده است در ذیل کلامه زید فی علو مقامه اگر مراد تکلیف ما به حاکی سنت باشد لازم است اقتضاء کنیم و رجوع کنیم بآن اخباری که متیقن است اعتبار آنها اگر وافی شد به قدری که از عهده تکلیف بیرون برویم و الا اضافه کنیم بآن آن اخباری که متیقن است اعتبار آن به اضافه اول یعنی قسم دوم و لو یقینی نیست ولی دلیل بر اعتبار آنها داریم مثل خبر موثق و حسن و غیره و اگر اخبار متیقن در قسم اول و در قسم دوم که بیان شد نداشته باشیم لازم است احتیاط به قسمی که شناختی در دلیل اول و دوم نه آنکه رجوع کنیم به آن چیزی که ظن باعتبار آن داریم.

و حاصل آنکه مادامی که متمکن است مکلف رجوع آن مواردی که علم تفصیلی برای آن حاصل می شود کما آنکه در دو قسم اول می باشد یا علم اجمالی برای آن حاصل می شود مثل احتیاط وجهی ندارد بااین حال اکتفا برجوع آن چیزی که مظنون است اعتبار آن چون متمکن است مکلف از تحصیل علم یا تفصیلا و یا اجمالا کما لا یخفی.

قوله هذا مع ان مجال المنع الخ اشکال دیگر آنکه ثابت بودن تکلیف ما که رجوع کنیم به سنت به آن معنائی که برای آن شد یعنی حاکی سنت در جائی که ما علم بصدور آن سنت نداریم و نه علم باعتبار آن بخصوص مجال واسعی است چون تکلیف ما به آن سنت مذکوره اول دعوی است و دلیل مسلمی نداریم که رجوع کنیم بآن اخبار موجوده در

و اما الایراد علیه برجوعه اما الی دلیل الانسداد لو کان ملاکه دعوی العلم الاجمالی بتکالیف واقعیه و اما الی الدلیل الاول لو کان ملاکه دعوی العلم بصدور اخبار کثیره بین ما بأیدینا من الاخبار

ففیه ان ملاکه انما هو دعوی العلم بالتکلیف بالرجوع الی الروایات فی الجمله الی یوم القیمه فراجع تمام کلامه تعرف حقیقه مرامه

کتب مذکوره بله دلیل مسلم برجوع باصل سنت مسلم است ولی اخبار مذکوره حاکی سنت است نه اصل سنت.

قوله و اما الایراد علیه برجوعه الخ مرحوم شیخ اشکال و ایراد دیگری نموده است بر محقق صاحب حاشیه به اینکه این دلیل شما یا رجوع می شود بدلیل انسدادی که بعدا بیان می شود اگر ملاک آن دعوی علم اجمالی بتکالیف واقعیه باشد و یا رجوع می شود بدلیل اول از ادله عقلیه اگر ملاک آن دعوی علم بصدور اخبار کثیره آنچه که در دست ما می باشد پس این دلیل شما دلیل علی حده نیست یا رجوع باول می شود و یا رجوع بدلیل انسداد

قوله ففیه ان ملاکه الخ جواب از مرحوم شیخ آنکه ادعای صاحب حاشیه آنست که علم به تکالیفی داریم فی الجمله در آن روایاتی که در کتب اربعه می باشد الی یوم القیمه پس این دلیل دلیل ثالثی است نه آنکه رجوع کند به یکی از آنها که اگر علم بصدور اخبار کثیره بود برگشت بدلیل اول می بود و اگر علم بتکالیف واقعیه بود برگشت بدلیل انسداد می بود بلکه علم به تکالیفی که در اخبار کتب مذکوره است می باشد مخفی نماند حق با مرحوم شیخ است.

فصل فی الوجوه التی اقاموها علی حجیه الظن و هی اربعه الاول ان فی مخالفه المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی او التحریمی مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم اما الصغری فلان الظن بوجوب شیء او حرمته یلازم الظن بالعقوبه علی مخالفته او الظن بالمفسده فیها بناء علی تبعیه الاحکام للمصالح و المفاسد.

و اما الکبری فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسین و التقبیح لوضوح عدم انحصار ملاک حکمه بهما بل یکون التزامه

وجوه اربعه که آورده شده برای حجیت مطلق ظن

قوله فصل فی الوجوه التی اقاموها الخ وجوهی که تمسک بر حجیت ظن نموده اند چهار وجه است.

اول آنکه در مخالفت مجتهد برآن چیزی را که ظن بآن دارد چه حکم وجوبی باشد و چه حکم تحریمی مظنه ضرر است برای مکلف و دفع ضرر مظنون لازم است عقلا اما صغری آن بجهت آنکه ظن بوجوب شیء یا حرمت آن ملازم ظن

به عقوبت است در مخالفت آن اگر آن مظنون واجب باشد یا ظن به مفسده است اگر آن مظنون حرمت باشد بناء بر تبعیت احکام شرعیه للمصالح و المفاسد کما آنکه عدلیه از شیعه و معتزله قائل بآن می باشند و اما مبنای اشاعره که اهل سنت می باشند و منکر مصالح و مفاسد می باشند در احکام شرعیه البته بنا بر قول این ها ظن بحکم ظن به مفسده یا مصلحت نمی باشد و همچنین کسانی که قائلند به اینکه مصلحت در نفس اوامر و نواهی می باشد نه در متعلقات آنها کما آنکه در باب اجزاء در جلد دوم شرح فارسی مفصلا گذشت نظیر جعل اصول که مصلحت در جعل آنها است که تسهیل برای امت باشد نه در متعلقات آنها.

قوله و اما الکبری فلاستقلال العقل الخ اما کبری مسئله پس عقل حاکم است بدفع ضرر مظنون و لو قائل نباشیم

بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو کذلک و لو لم یستقل بالتحسین و التقبیح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قیل باستقلاله و لذا اطبق العقلاء علیه مع خلافهم فی استقلاله بالتحسین و التقبیح فتدبر جیدا.

و الصواب فی الجواب هو منع الصغری اما العقوبه فلضروره عدم الملازمه بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبه علی مخالفته لعدم الملازمه بینه و العقوبه علی مخالفته و انما الملازمه بین خصوص معصیته و استحقاق العقوبه علیها لا بین مطلق المخالفه و العقوبه بنفسها و مجرد الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتنجز به کی یکون مخالفته عصیانه

ما بتحسین و تقبیح عقلی بجهت آنکه واضح است منحصر نیست دفع ضرر مظنون بحکم عقل بلکه ملتزم است عقل بدفع ضرر مظنون بلکه ضرر محتمل نظیر اشتباه یک ظرف مسموم در ده ظرف دیگر و لو مستقل نباشد عقل بتحسین و تقبیح.

و حاصل آنکه دفع ضرر مظنون فطری واجبی هر ذی نفسی می باشد و لو از عقلاء نباشد و لذا هر حیوانی ادنی شعور و ادراکی داشته باشد فرار از ضرر مظنون می کند و جلب منفعت و همچنین اطفال ذی شعور و وجدان اقوی شاهد است بر این مطلب و حکم عقل در این موارد مسلم است مثل حکم عقل و التزام آن بفعل چیزی که استقلال بآن دارد اگر قائل باستقلال عقل باشیم کما آنکه حق همین است و از این جهت اجماع و اتفاق دارند عقلا بر دفع ضرر مظنون با آنکه اختلاف دارند که آیا عقل استقلال بتحسین و تقبیح فعل دارد یا نه کما لا یخفی

قوله و الصواب فی الجواب الخ جوابهائی داده شده است از حاجبی و غیر آن و بهترین جوابها آنست که منع صغری شود یعنی مخالفت حکم موجب مظنه ضرر نمی باشد چون ضرر یا دنیوی است یا اخروی اما ضرر اخروی که عقاب باشد بجهت آنکه ضروری است که ملازمه ای نیست

الا ان یقال ان العقل و ان لم یستقل بتنجزه بمجرده بحیث یحکم باستحقاق العقوبه علی مخالفته الا انه لا یستقل ایضا بعدم استحقاقها معه فیحتمل العقوبه حینئذ علی المخالفه و دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبه جدا لا سیما اذا کان هو العقوبه الاخرویه کما لا یخفی

بین ظن بتکلیف واقعی و ظن به عقوبت چون ظن بتکلیف واقعی که دلیل بر حجیت آن ظن نداریم ظن به عقوبت نمی باشد و قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان حاکم است در این موارد و همچنین رفع ما لا یعلمون بله ظن بخصوص حکم مظنون ملازمه دارد عقوبت را و جواب آن در ضمن معلوم بشود چون همچنانی که شک در تکلیف عقاب برداشته می شود بآن قاعده ظن به تکلیفی که دلیل بر حجیت آن ظن نداشته باشیم ایضا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری است.

و اما ضرر دنیوی چه بسا می شود که در فعل حرام ضرر دنیوی که ندارد بلکه منفعت دنیوی شخصی دارد مثل کسانی که ربا می خورند یا قمار می کنند و می برند و از این جهت کلیت ندارد کما آنکه می آید و حاصل آنکه مجرد ظن بتکلیف بدون دلیل بر اعتبار و حجیت آن ظن تکلیف منجز نمی شود تا آنکه مخالفت آن تکلیف موجب عصیان شود چه تکلیف ظاهری باشند و چه تکلیف واقعی.

قوله الا ان یقال ان العقل الخ مگر آنکه گفته شود اگرچه عقل مستقلا بتنجز تکلیفی که مظنون است حکم باستحقاق عقوبت بر مخالفت آن تکلیف نمی کند کما آنکه استقلال ندارد عقل که در این حال مستحق عقاب هم نمی باشد و حاصل آنکه عقل نه حکم باستحقاق عقاب می کند و نه حکم بعدم استحقاق و در واقع احتمال عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون می باشد و در این حال اگر ما ادعا کنیم که عقل مستقلا حاکم است بدفع ضرر مشکوک همچنانی که ضرر مظنون را حاکم است بدفع آن این ادعا قریب است جدا خصوصا

و اما المفسده فلانها و ان کان الظن بالتکلیف یوجب الظن بالوقوع فیها لو خالفه الا انها لیست بضرر علی کل حال ضروره ان کلما یوجب قبح الفعل من المفاسد لا یلزم ان یکون من الضرر علی فاعله بل ربما یوجب حزازه و منقصه فی الفعل بحیث یذم علیه فاعله بلا ضرر علیه اصلا کما لا یخفی.

مثل مورد که احتمال عقوبت اخروی است کما لا یخفی.

مخفی نماند این مطلب اخیر را مصنف از مرحوم شیخ گرفته است کما قیل و حق آنست که در این موارد قبح عقاب بلا بیان جاری است و مادامی که از طرف شارع مقدس دلیل علم و علمی بر وصول تکلیف نداریم آن قاعده جاری است همچنانی که قبلا گذشت و ظنی که اعتبار آن شرعا ثابت نشده است مثل احتمال تکلیف می باشد و بلا اشکال مورد آن قاعده در جائی است که احتمال تکلیف و احتمال عقوبت اخروی باشد کما لا یخفی.

قوله و اما المفسده فلانها الخ.

کلام سابق در جائی بود که عقاب اخروی مظنون یا محتمل بود و اما مفسده ای که به واسطه ارتکاب حرام برای مکلف پیدا می شود اگرچه ظن بتکلیف موجب ظن بوقوع در مفسده می باشد اگر مخالفت آن تکلیف شود الا آنکه آن مفسده در تمام حالات برای مکلف ضرری نیست چه مفسده شخصیه باشد و چه نوعیه

اما مفسده نوعیه نظیر اکل مال غیر غصبا و قتل نفس و غیره ضرر دنیوی برای فاعل نیست پس صغری ممنوعه است.

و اما مفسده شخصیه مثل شرب مسکرات و اکل سموم و غیره که ضرر آن در نفس فاعل واقع می شود ولی در تمام محرمات این طور نیست کما آنکه در ربا و قمار و غیره گذشت بجهت آنکه هر عملی را که موجب قبح فعل می شود بر مکلف و آن عمل موجب مفسده می باشد لازم نیست که ضرر آن بر فاعل آن فعل واقع شود بلکه بعض

و اما تفویت المصلحه فلا شبهه فی انه لیس فیه مضره بل ربما یکون فی استیفائها المضره کما فی الاحسان بالمال.

هذا مع منع کون الاحکام تابعه للمصالح و المفاسد فی المأمور بها و المنهی عنها بل انما هی تابعه لمصالح فیها کما حققناه فی بعض فوائدنا.

موارد موجب حزازت منقصت در فعل می باشد به قسمی که مذمت بر فاعل آن فعل ثابت است ولی ضرر بر فاعل آن فعل اصلا ندارد کما آنکه گذشت در بابت کسی که ربا می خورد و قمار می کند درحالی که برده باشد و امثال آن کما لا یخفی.

قوله و اما تفویت المصلحه فلا شبهه الخ اما تفویت مصلحت در ترک واجبی که مظنون است شبهه ای نیست که در آن ضرری نیست بلکه بعض موارد برای استیفاء مصلحت موجب ضرر می شود کما آنکه در اداء زکاه و خمس و صدقات و غیره همچنین است.

قوله هذا مع منع کون الاحکام الخ.

تا حال جواب از صغرائی بحث بود که ارتکاب حرام یا ترک واجب مظنون موجب عقاب یا ضرر بر فاعل آن نمی باشد جواب دیگر آن صغری ایضا آنکه اصلا ما قبول نداریم مصلحت و مفسده در متعلق احکام باشد بلکه آنچه که مسلم است جعل احکام شرعیه بدون مصلحت و مفسده ممکن نیست مقابل آن کسانی که قائلند که بدون مصلحت و مفسده ممکن است مثل اشاعره

و اما مصلحت و مفسده در متعلق احکام و در فعل مکلف باشد غیر مسلم است بلکه مصلحت و مفسده در نفس جعل احکام می باشد کما آنکه در بعض فوائد ما بیان نمودیم.

مخفی نماند بر اینکه اکثر مصالح و مفاسد در متعلق احکام و در افعال می باشد کما آنکه در اوامر و نواهی عقلاء همچنین است خصوصا در علل احکام که در

و بالجمله لیست المفسده و لا المنفعه الفائته اللتان فی الافعال و انیط بهما الاحکام بمضره و لیس مناط حکم العقل بقبح ما فیه المفسده او حسن ما فیه المصلحه من الافعال علی القول باستقلاله بذلک هو کونه ذا ضرر وارد علی فاعله او نفع عائد الیه و لعمری هذا اوضح من ان یخفی فلا مجال لقاعده رفع الضرر المظنون هاهنا اصلا و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فیه احتمال المفسده او ترک ما فیه احتمال المصلحه فافهم.

روایت وارد شده بلکه ممکن است در هر دو باشد و فقط در جعل احکام باشد بدون متعلقات آنها اول دعوی است.

قوله و بالجمله لیست الخ حاصل آنکه مفسده ای که در فعل حرام می باشد و یا منفعتی که در ترک واجب که فوت شده است که این مصلحت و مفسده در احکام می باشند این ها ضرر نمی باشند بر فاعل و مناط حکم عقل و علت آنکه قبیح می داند فعلی که در آن مفسده است یا فعلی که مصلحت دارد آن را نیکو می داند بنا بر اینکه حکم عقل حاکم باشد در این موارد مذکوره ضرری که وارد بشود بر فاعل آن فعل نمی باشد همچنین نفعی که عاید بفاعل آن باشد نیست و لعمری این مطلب واضح است از آنکه مخفی باشد و مجالی نیست که تمسک بر اثبات آن به قاعده رفع ضرر مظنون شود و همچنین احتیاج ندارند که تمسک شود بحکم عقل که حاکم است بقبح فعلی که در آن مفسده می باشد یا ترک فعلی که مصلحت در آن می باشد و حاصل آنکه احتیاج به آن دو قاعده مذکوره نمی باشیم فافهم.

الثانی انه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح و فیه انه لا یکاد یلزم منه ذلک الا فیما اذا کان الاخذ بالظن او بطرفه لازما مع عدم امکان الجمع بینهما عقلا او عدم وجوبه شرعا لیدور الامر بین ترجیحه و ترجیح طرفه و لا یکاد یدور الامر بینهما الا بمقدمات دلیل الانسداد و الا کان اللازم هو الرجوع الی العلم او العلمی او الاحتیاط او البراءه او غیرهما علی حسب اختلاف الاشخاص او الاحوال فی اختلاف المقدمات علی ما ستطلع علی حقیقه الحال.

قوله الثانی انه لو لم یؤخذ بالظن الخ.

وجه دوم که تمسک نموده اند برای حجیت مطلق ظن تا آنکه شامل حجیت خبر واحد هم بشود آنست که اگر عمل بظن نشود ترجیح مرجوح است بر راجح و آن قبیح است مثلا اگر کسی راهی را می رود که مظنون است به رسیدن بمقصد و طرف دیگر ظن که وهم است اگر دومی را بگیرد قبیح است.

جواب آنکه ترجیح مرجوح قبیح است در جائی که واجب باشد عمل بظن و طرف مخالف آنکه وهم است و واجب بودن عمل بظن اول دعوی است.

جواب دوم آنکه بیان شما در جائی است که ممکن نباشد احتیاط در عمل مثلا صلاه بطرف قبله که مظنون است در جائی که ممکن باشد احتیاط و دلیل بر عمل بظن نداشته باشیم عمل باحتیاط لازم است عقلا و اگر ممکن نباشد احتیاط عقلا مثل آنکه وقت باقی باشد و یا شرعا مثلا آنکه ظن حجیت شرعی داشته باشد و در غیر این موارد اگر عمل بظن واجب باشد یا طرف مخالف ظن البته لازم است عمل بظن بدون عمل بوهم الا آنکه این موارد و این وجه یکی از مقدمات انسداد می باشد اگر مقدمات انسداد تمام شد عمل بآن می شود و الا عمل و رجوع بعلم و علمی می شود و یا احتیاط و یا برائت یا غیر آنها مثل رجوع بتقوای فقیه یا تبعیضی حسب اختلاف اشخاص یا احوال در اختلاف مقدمات که مطلع

الثالث ما عن السید الطباطبائی قدس سره من انه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیره بین المشتبهات و مقتضی ذلک وجوب الاحتیاط بالاتیان بکل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک ما یحتمل الحرمه کذلک و لکن مقتضی قاعده نفی الحرج عدم وجوب ذلک کله لانه عسر اکید و حرج شدید فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و انتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی المظنونات دون المشکوکات و الموهومات لان الجمع علی غیر هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و ادخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل اجماعا.

خواهی شد بر حقیقت حال چون اختلاف علماء است در تمکن رجوع بعلم و علمی و استظهار از ادله کما آنکه معلوم خواهد شد ان شاءالله تعالی

قوله الثالث ما عن السید الطباطبائی قدس سره الخ سوم از وجوهی که تمسک شده بر حجیت مطلق ظن تا شامل حجیت خبر واحد باشد وجهی است که سید مهدی بحر العلوم طباطبائی قدس سره بیان نموده به اینکه شکی نیست واجبات و محرمات کثیری در بین مشتبهات که مظنونات و مشکوکات و موهومات باشد وجود دارد و مقتضی ذلک یعنی مقتضای علم اجمالی بوجود احکام کثیره ای در مشتبهات واجب است احتیاط به هرچه را که احتمال وجوب در آن هست و لو موهوما باشد و لازم است ترک آنچه را که احتمال حرام در آن باشد و لو موهوما لکن مقتضی قاعده نفی عسر و حرج مثل قوله تعالی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و اخبار در این باب واجب نیست در تمام مشتبهات عمل کردن و تمام أطراف را بیاوریم یا ترک کنیم بجهت آنکه عسر و حرج شدیدی بر مکلف واقع می شود پس مقتضی جمع بین دو قاعده-قاعده احتیاط و قاعده حرج عمل باحتیاط است در مظنونات بدون عمل در مشکوکات و موهومات و جمع بین این دو قاعده بر غیر این وجهی که

و لا یخفی ما فیه من القدح و الفساد فانه بعض مقدمات دلیل الانسداد و لا یکاد ینتج بدون سائر مقدماته و معه لا یکون دلیلا آخر بل ذاک الدلیل.

الرابع دلیل الانسداد و هو مؤلف من مقدمات یستقل العقل مع تحققها بکفایه الاطاعه الظنیه حکومه او کشفا علی ما تعرف.

بیان نمودیم به این طور که خارج کنیم بعض مظنونات را و عمل بشود ببعض مشکوکات و موهومات این قسم جمع باطل است اجماعا.

قوله و لا یخفی ما فیه من القدح و الفساد الخ جواب از این دلیل آنچه که بیان شد بعض مقدمات دلیل انسداد می باشد و بدون باقی مقدمات انسداد نتیجه گرفته نمی شود واجب است عمل بظن و با سایر مقدمات این دلیل دلیل آخری نیست بلکه برگشت بدلیل رابع است که بیان می شود.

قوله الرابع دلیل الانسداد الخ دلیل چهارم که برای حجیت مطلق ظن آورده اند تا شامل حجیت خبر واحد بشود دلیل انسداد است وجه تسمیه آن بدلیل انسداد از جهت آنست که باب علم و علمی در احکام شرعیه منسد است برای مکلفین و این عمده دلیل انسداد است اگر تمام بشود کما آنکه بیان خواهد شد ان شاءالله تعالی و دلیل انسداد مؤلف است از مقدماتی که بعد از ثبوت آن مقدمات و تحقق آنها عقل حکم می کند به کفایت اطاعت ظنیه مولی حکومه یعنی ربط بامر شرعی ندارد بلکه مثل حکم عقل است به حجیت قطع کما آنکه گذشت حکم عقل است به کفایت اطاعت ظنیه کشفا یعنی عقل کشف می کند و درک می کند که شارع مقدس ظن در اطاعت را حجت قرار داده و در این حال نتیجه انفتاحی می باشد بنا بر آنچه که معلوم می شود ان شاءالله تعالی.

و لا یکاد یستقل بها بدونها و هی خمسه.

اولها انه یعلم اجمالا بثبوت تکالیف کثیره فعلیه فی الشریعه.

ثانیها انه قد انسد علینا باب العلم و العلمی الی کثیر منها.

ثالثها انه لا یجوز لنا اهمالها و عدم التعرض لامتثالها اصلا.

رابعها انه لا یجب علینا الاحتیاط فی اطراف علمنا بل لا یجوز فی

در مقدمات پنجگانه انسداد بر حجیت مطلق ظن

اشاره

قوله لا یکاد یستقل بها الخ.

یعنی بدون آن مقدمات عقل حکم نمی کند بلزوم کفایت اطاعت ظنیه و آن مقدمات پنج است.

ملخص آنها علم اجمالی مکلف بتکالیف کثیره فعلیه با انسداد باب علم و علمی و جایز نبودن اهمال و احتیاط و ایضا جایز نبودن رجوع باصول و نه تقلید لازم است عمل بظن چون عمل بشک و وهم ترجیح مرجوح است بر راجح و علی کل حال.

اول از مقدمات آنکه علم اجمالی داریم بثبوت تکالیف کثیره فعلیه در شریعت مقدس

دوم از مقدمات انسداد طریق باب علم و علمی به کثیری از احکام است به قسمی که علم بآن احکام بسیار کم است و دلیلی که اثبات کند حجیت خبر واحده و غیره آن را بالخصوص نداریم از این جهت باب علمی منسد است ایضا

سوم از مقدمات آنکه جایز نیست ترک آن تکالیف کثیره فعلیه را که انسداد باب علم و علمی می باشد بر آنها و جایز نیست عدم امتثال آنها را چون لازم می آید خروج از دین مخفی نماند فعلیت تکالیف با عدم اهمال آنها یک معنی است و از این جهت مقدمه سوم برمی گردد باول کما لا یخفی.

چهارم از مقدمات واجب نیست بر ما احتیاط در اطراف علم اجمالی بلکه جایز نیست فی الجمله در جائی که احتیاط موجب اختلال نظام عالم و هرج ومرج

ص:283

الجمله کما لا یجوز الرجوع الی الاصل فی المسأله من استصحاب و تخییر و برائت و احتیاط و لا الی فتوی العالم بحکمها.

خامسها انه کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحا فیستقل العقل حینئذ بلزوم الاطاعه الظنیه لتلک التکالیف المعلومه و الا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمی بها اما اهمالها و اما لزوم الاحتیاط فی اطرافها و اما الرجوع الی الاصل الجاری فی کل مسئله مع قطع النظر عن العلم بها او التقلید فیها او الاکتفاء بالاطاعه الشکیه او الوهمیه مع التمکن من الظنیه و الفرض بطلان کل واحد منها.

شود کما آنکه جایز نیست در آن احکام رجوع باصول عملیه شود از استصحاب در جائی که حالت سابقهٔ داشته باشد و تخییر در جائی که امر بین محذورین است و برائت در جائی که شک ابتدائی باشد و احتیاط در اطراف علم اجمالی و جایز نیست ایضا رجوع در مسئله بفتوی مجتهدی که عالم است بآن حکم سوای آنکه انسدادی باشد یا انفتاحی.

پنجم از مقدمات ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است عقلا و شرعا در این حال با مقدمات مذکوره عقل حاکم است بلزوم اطاعت ظنیه برای آن تکالیفی که معلوم است اجمالا و اگر عمل بظن نشود با انسداد علم و علمی یا لازم می آید اهمال آن احکام شرعیه و یا لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی یا رجوع باصل جاری در هر مسئله ای با قطع نظر از علم اجمالی بآن احکام چون بعدا می آید که اطراف علم اجمالی آیا اصول جاری می شود یا نه یا تقلید در آن احکام بشود یا اکتفا به اطاعت شکیه یا اطاعت وهمیه یا آنکه مکلف متمکن است از اطاعت ظنیه و فرض آنست که تمام آنچه را که ذکر کردیم باطل است هریک از آنها پس عمل بظن متعین است کما لا یخفی.

اما المقدمه الاولی فهی و ان کانت بدیهیه الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالی بما فی الاخبار الصادره عن الائمه الطاهرین علیهم السّلام التی تکون فیما بایدینا من الروایات فی الکتب المعتبره و معه لا موجب للاحتیاط الا فی خصوص ما فی الروایات و هو غیر مستلزم للعسر فضلا عما یوجب الاختلال و لا اجماع علی عدم وجوبه و لو سلم الاجماع علی عدم وجوبه لو لم یکن هناک انحلال.

قوله اما المقدمه الاولی فهی الخ کلام در تحقیق مقدمات مذکوره است که کدام از این ها صحیح است یا نه

اما مقدمه اول که علم اجمالی بتکالیف کثیره فعلیه در شریعت مقدسه باشد این مقدمه بلا اشکال بدیهی است الا آنکه شناختی قبلا از ادله عقلیه و نقلیه انحلال آن علم اجمالی به اخباری که صادر شده است از ائمه طاهرین علیهم السّلام و منشأ آن علم اجمالی بتکالیف شرعیه یکی از امور ثلاثه می باشد.

اول آنکه ما یقین داریم در شریعت مقدسه احکام ثابت است برای مکلفین چون شریعت و دینی که احکامی برای مکلفین نداشته باشد آن دین نیست و شریعت نیست.

دو آنکه علم اجمالی داریم به مطابقه یک دسته ای از امارات و اخبار بواقع و یقینا یک دسته ای از آنها مطابق واقع است و محال است عادتا کذب تمام امارات و اخبار.

سوم آنکه علم داریم صادر شده است یک دسته ای از اخباری که مدونه است در کتب معتبره مثل کتب اربعه و غیره خصوصا بعد ملاحظه اهمیت دادن مؤلفین آن کتب بآن اخبار و این علوم ثلاثه منحل می شود بعضی از آنها ببعض دیگر پس در اطراف علم اجمالی خصوص روایاتی موجود است در کتب معتبره و بتعبیر دیگر که قبلا گذشت

و اما المقدمه الثانیه اما بالنسبه الی العلم فهی بالنسبه الی امثال زماننا بینه وجدانیه یعرف الانسداد کل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد و اما بالنسبه الی العلمی فالظاهر انها غیر ثابته لما عرفت من نهوض الادله علی حجیه خبر یوثق بصدقه و هو بحمد اللّه و اف بمعظم الفقه لا سیما بضمیمه ما علم تفصیلا منها کما لا یخفی.

علم اجمالی به اقل و اکثر است که بعد از عمل به اقل آن اکثر منحل می شود و از اینجا معلوم می شود برای کسانی که متصدی استنباط می باشند احتیاط در موارد عسر و حرجی نیست بلکه انحلال علم اجمالی اخبار است باخبار موثق که در آن اخبار می باشد و حجیت و خبر موثق ببناء عقلا و نفس اخبار گذشت فراجع و لازم نمی آید رجوع در غیر آن اخبار باصول عملیه خروج از دین و نه مخالفت قطعیه

و حاصل آنکه اگر احتیاط لازم باشد لازم است آن احتیاط در اخباری که در کتب معتبره می باشد و این احتیاط مستلزم عسر و حرج نمی باشد فضلا از آنکه موجب اختلال نظام باشد بجهت آنکه احکام الزامیه فقط واجبات و محرمات است اما محرمات در مظنونات و مشکوکات و موهومات عسر و حرجی نیست چون مطلوب ترک آنها است

و اما واجبات باقسام ثلاثه آن اکثر آنها باخبار موثق و حسن ثابت می شود و احتیاط در باقی موجب عسر و حرج نمی شود کما لا یخفی و اجماعی نداریم بر اینکه احتیاط واجب نباشد و لو تسلیم کنیم ما اجماع بر عدم وجوب احتیاط را اگر علم اجمالی منحل نشود در غیر اخبار کما لا یخفی.

اشکال در مقدمات انسداد و تمام نبودن آنها

قوله و اما المقدمه الثانیه الخ مقدمه دوم که انسداد علم و علمی می باشد انسداد نسبت بعلم در این زمانهای ما بیّن و وجدانی است و هر شخصی که متعرض استنباط و متعرض اجتهاد می باشد

و اما الثالثه فهی قطعیه و لو لم نقل بکون العلم الاجمالی منجزا مطلقا او فیما جاز او وجب الاقتحام فی بعض اطرافه کما فی المقام حسب ما یأتی.

می داند وجدانا که اکثر احکام شرعیه علم به آنها وجدانا نمی باشد خصوصا در شرایط و موانع و اجزاء آنها

اما بالنسبه بعلمی یعنی دلیل خاصی داشته باشیم بر بعض ظنون مثل حجیت خبر موثق و غیره فالظاهر آنست که انسداد علمی ثابت نیست و انسداد باب علمی توقف دارد بر یکی از دو امر علی سبیل منع الخلو

اول آنکه ادعی شود اخباری که ثابت است در کتب معتبره سند آنها صحیح نیست یا از جهت عدم وثوق بانها یا آنکه موثق هم باشند باز دلیل بر حجیت خبر موثق نداریم.

دوم آنکه ظواهر این اخبار حجیت آنها مخصوص است به کسانی که قصد بانها شده است در فهمیدن و مقصود سؤال آنها بودند و حجیت ظواهر اخبار به اشخاصی که غائب بوده اند شامل آنها نمی شود از این جهت انسداد باب علمی است بر ایمان کما آنکه این معنی را نسبت به محقق قمی و غیره داده اند و لکن قبلا ما ثابت کردیم حجیت اخبار موثق را سندا و ظهورا به ادله عقلیه و نقلیه از این جهت آن اخبار وافی است بمعظم فقه بحمد اللّه و بآن اخبار منحل می شود علم اجمالی خصوصا با یک دسته احکام معلوم از اخبار قطعیه و ضروریه و اجماعات و غیره کما لا یخفی

از بیان دو مقدمه انسداد معلوم نشد که نتیجه انسداد عقیم است و نتیجه مهمه ندارد برای آنها و لذا بحث انسداد بحث علمی است نه عملی

قوله و اما المقدمه ثالثه الخ مقدمه ثالثه انسداد که اهمال در احکام شرعیه جایز نیست این مقدمه قطعی است بلکه ضروری است و جایز نیست اهمال و ترک احکام شرعیه کثیره

و ذلک لان اهمال معظم الاحکام و عدم الاجتناب کثیرا عن الحرام مما یقطع بانه مرغوب عنه شرعا و مما یلزم ترکه اجماعا.

مخفی نماند اختلاف است در احتیاط در یک علم اجمالی بین علما بعضی قائلند که علم اجمالی منجز نیست مطلقا کما آنکه نسب داده اند آن را بمرحوم میرزای قمی و محقق خوانساری بنا بر قول آنها جایز است ارتکاب جمیع اطراف علم اجمالی تدریجا بعضی دیگر قائلند که مخالفت قطعیه جایز نیست

مثلا از یک ظرف حرام در ده ظرف مشتبه باشد نه عدد از آن ظروف جایز است ارتکاب آنها و استعمال آنها و یکی از آنها باید باقی باشد تا مخالفت قطعیه نشود

قول سوم که مشهور قائلند به اینکه اطراف علم اجمالی جایز نیست ارتکاب آنها را الا بعضی موارد که از محل ابتلاء خارج باشد یا اضطرار بآن فرد پیدا کند مکلف که در این حال جایز است ارتکاب آنها کما آنکه می آید

مصنف می فرماید و لو قائل نشویم که علم اجمالی منجز است مطلقا یا در جائی که جایز است ارتکاب بعض افراد آن یا در جائی که واجب است حتما بعض افراد علم اجمالی را مرتکب می شود مکلف کما آنکه در ما نحن فیه همین طور است حسب ما یأتی در تنبیهات علم اجمالی

قوله و ذلک لان اهمالی معظم الاحکام الخ این مقدمه ثالثه که بیان نمودیم قطعی است بجهت آنست که اهمال اکثر احکام شرعیه در واجبات و اجتناب از آنها نکردن در محرمات از چیزهائی است که قطع بآن حاصل است که شارع مقدس راضی بآن نیست و از طرف دیگر اجماع مسلم داریم و لو اجماع تقدیری باشد که جایز نیست ترک اکثر احکام شرعیه بلکه این مطلب را می توانیم ادعای ضرورت کنیم و این معنی غیر علم اجمالی است که یک واجب یا یک حرام در آن باشد که محل خلاف است بین علماء آیا کسی از مسلمان احتمال می دهد

ان قلت اذا لم یکن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام فی بعض الاطراف کما اشیر الیه فهل کان العقاب علی المخالفه فی سائر الاطراف حینئذ علی تقدیر المصادفه الا عقابا بلا بیان و المؤاخذه علیها الا مؤاخذه بلا برهان

قلت هذا انما یلزم لو لم یعلم بایجاب الاحتیاط و قد علم به بنحو اللم حیث علم اهتمام الشارع بمراعات تکالیف بحیث ینافیه عدم ایجابه الاحتیاط الموجب للزوم المراعات و لو کان بالالتزام ببعض المحتملات

که در زمان غیبت کبری تکلیفی از واجبات و محرمات اصلا ندارد حاشاوکلاّ

قوله ان قلت اذا لم یکن العلم بها منجزا لها الخ اگر کسی اشکال کند در اطراف علم اجمالی که بعض اطراف آن لازم است برای مکلف مرتکب شود و مخالفت کند کما آنکه اشاره به آن شد در مقدمه سوم آیا مخالفت در باقی اطراف علم اجمالی عقاب بر مخالفت آنها عقاب بلا بیان است و مؤاخذه برآن اطراف بلا برهانست یا نه

حاصل آنکه بعد از آنکه یقینا لازم است برای ضرورت مکلف مرتکب بعض اطراف علم اجمالی بشود آیا اطراف دیگر آنها را هم جایز است مرتکب شود و عقابی برآن نیست یا هست.

قوله قلت هذا انما یلزم الخ جواب آنکه در اطراف دیگر از علم اجمالی در جائی جائز است مرتکب شدن که علم بوجوب احتیاط در باقی افراد نداشته باشیم و حال آنکه علم داریم ما بنحو لم یعنی از معلول کشف علت می کنیم و علم داریم که اهمیت داده شارع مقدس بمراعات تکالیف کثیره مذکوره به قسمی که اگر احتیاط را واجب نکرده باشد منافات دارد عدم وجوب با علم به اهمیت شارع و لو واجب بودن احتیاط به واسطه بعض احتمالات باشد.

مع صحه دعوی الاجماع علی عدم جواز اهمال فی هذا الحال و انه مرغوب عنه شرعا قطعا و اما مع استکشافه فلا یکون المؤاخذه و العقاب حینئذ بلا بیان و بلا برهان کما حققناه فی البحث و غیره

و اما المقدمه الرابعه فهی بالنسبه الی عدم وجوب الاحتیاط التام بلا کلام فیما یوجب عسره اختلال النظام و اما فیما لا یوجب فمحل نظر بل منع لعدم حکومه قاعده نفی العسر و الحرج علی قاعده الاحتیاط.

قوله مع صحه دعوی الاجماع الخ دلیل دیگر بر اینکه اهتمام و اهمیت داده است شارع مقدس در لزوم احتیاط در ما نحن فیه و لو بعض اطراف علم اجمالی ضروره مرتکب می شود مکلف آنکه اجماع داریم در این موارد که جایز نیست اهمال تکالیف کثیره در این حال و مسلم مرغوب عنه است شرعا و رضایت شارع در آن نیست آیا ممکن است در ما نحن فیه بعض اطراف علم اجمالی که بالضروره مکلف مرتکب می شود و بعض دیگری را که باقیمانده است عمل به آنها نکند که برگشت بآن می شود که فعلا در زمان غیبت هیچ حکمی ندارد مگر احکام ضروریه قطعیه و این معنی ممکن نیست نسبت بشارع مقدس داده شود.

و اما با کشف آنکه شارع مقدس احتیاط را در این موارد واجب کرده است به بیان سابق پس در این حال مؤاخذه و عقاب بلا بیان و بلا برهان نیست کما آنکه تحقیق در بحث گذشت و در غیر آن پس مقدمه سوم از ناحیه خودش اشکالی برآن نیست کما لا یخفی.

قوله و اما المقدمه الرابعه الخ مقدمه رابع انسداد که عدم وجوب احتیاط تام باشد یا رجوع باصول عملیه

و ذلک لما حققناه فی معنی ما دل علی نفی الضرر و العسر من ان التوفیق بین دلیلهما و دلیل التکلیف او الوضع المتعلقین بما یعمهما هو نفیهما عنهما بلسان نفیهما فلا یکون له حکومه علی الاحتیاط العسر اذا کان بحکم العقل لعدم العسر فی متعلق التکلیف و انما هو فی الجمع بین محتملاته احتیاطا.

و غیره پس بالنسبه با اینکه واجب نیست احتیاط تام بلا اشکال است چون احتیاط تام که در تمام مظنونات و مشکوکات و موهومات بلا اشکال موجب اختلال نظام عالم می شود چه اختلال نظام نوعی باشد یا شخصی بجهت آنکه واضح است کثره وقایع مشتبهه و انتشار آنها در جمیع امور معاش و محاورات و عقود و ایقاعات می باشد در این حال احتیاط تام بلا اشکال جایز نیست شرعا به ادله اربعه که در جای خودش ثابت است

و اما احتیاط در جائی که موجب اختلال نظام نمی باشد ولی موجب عسر و حرج است برای مکلف در این مورد محل نظر است و بلکه منع است که بگوئیم احتیاط واجب نباشد بجهت آنکه قاعده نفی عسر و حرج بر قاعده احتیاط حکومت ندارد و لو در احکام واقعیه حکومت دارد

قوله و ذلک لما حققناه فی معنی ما الخ بجهت آنکه ما تحقیق نموده ایم در معنای نفی عسر و حرج و قاعده لا ضرر و توفیق جمع بین آن دو دلیل و دلیل احکام تکلیفیه و احکام وضعیه که متعلق آنها عموم است آنست که نفیهما عنهما یعنی نفی ضرر و عسر است از احکام وضعیه و تکلیفیه بلسان نفی ضرر و عسر یعنی احکام شرعیه یا وضعیه جعل آنها عموم دارد حتی حکم تکلیفی ضرری مثل وضوء یا غسلی که در سرمای شدید ضرر داشته باشد یا قیام در صلاه مریض و همچنین حکم وضعی مثل بیع غرری اگرچه عموم دارد احکام

نعم لو کان معناه نفی الحکم الناشی من قبله العسر کما قیل لکانت قاعده نفیه محکمه علی قاعده الاحتیاط لان العسر حینئذ یکون من قبل التکالیف المجهوله فیکون منفیه بنفیه

تکلیفیه و وضعیه و شامل این موارد می شود ولی ادله عسر و حرج و ضرر نفی آنها را نموده است یعنی نفی موضوع باعتبار نفی حکم که فرموده است لا ضرر و لا ضرار و ما جعل علیکم فی الدین من حرج و در این موارد نفی موضوع باعتبار نفی حکم است ولی ما نحن فیه را شامل نمی شود و حکومت ندارد بر احتیاطی که موجب عسر و حرج است چون در ما نحن فیه احتیاط بحکم عقل است و عسری که لازم می آید در متعلق تکلیف نیست بلکه به واسطه جمع بین محتملات است احتیاطا

جواب از مصنف آنکه اگرچه ضرر و عسر از جهت امر خارج که حکم عقل است بامتثال احتیاط پیدا شده ولی منشأ این احتیاط فعلی بودن تکالیف واقعیه است که فعلا مجهول است و فعلیت تکالیف واقعیه که برداشته شد به واسطه ادله ضرر و عسر وجوب احتیاط ایضا برداشته می شود و این بیان همان کلام مرحوم شیخ است که می آید.

قوله نعم لو کان معناه.

بله اگر معنای نفی ضرر و نفی عسر نفی حکم باشد آن حکمی که ضرر و عسر از آن پیدا می شود کما آنکه گفته شده است گوینده مرحوم شیخ مرتضی انصاری می باشد در این حال قاعدۀ نفی ضرر و عسر محکم است بر قاعده احتیاط کما آنکه آن قاعده محکم است بر ادله اولیه بجهت آنکه عسر و ضرر از قبل تکالیف مجهوله پیدا شده است پس تکالیف مجهوله منفی است بنفی عسر و ضرر و آن تکالیف برداشته می شود قبلا گذشت که حق همین است

و لا یخفی انه علی هذا لا وجه لدعوی استقلال العقل بوجوب الاحتیاط فی بعض الاطراف بعد رفع الید عن الاحتیاط فی تمامها بل لا بدّ من دعوی وجوبه شرعا کما اشرنا الیه فی بیان المقدمه الثالثه فافهم و تأمل جیدا

و اما الرجوع الی الاصول فبالنسبه الی الاصول المثبته من احتیاط او استصحاب مثبت للتکلیف فلا مانع عن اجرائها عقلا مع حکم العقل و عموم النقل.

هذا و لو قیل بعدم جریان الاستصحاب فی اطراف العلم الاجمالی

قوله و لا یخفی انه الخ مخفی نماند بعد از آنکه احتیاط تام بعض اطراف آن به واسطه اختلال نظام برداشته شد و بعض دیگر اطراف به واسطه ضرر و عسر برداشته شد بنا بر قول مرحوم شیخ باقیمانده اطراف علم اجمالی دلیل عقلی بوجوب احتیاط در آنها نداریم

بعد از آنکه رفع ید شد از احتیاط کما قلنا بلکه لابد مثل مرحوم شیخ و تابعین آن ادعای وجوب باقیمانده احتیاط را شرعا باید اثبات کنند مثل آنکه ادعا شود اهمال احکام باقی مانده شارع مقدس راضی به آنها نیست یا ادعای اجماع بر این مطلب کما آنکه گذشت در بیان مقدمه ثالثه فافهم و تأمل جیدا.

قوله و اما الرجوع الی الاصول الخ.

اما رجوع باصول عملیه مثبت تکلیف مثل قاعده اشتغال و احتیاط و استصحاب پس مانعی ندارد از اجراء آنها عقلا با حکم عقل بلزوم فراغ از تکلیف و عموم ادله نقلیه در استصحاب چون مدرک آنها یا علم است یا علمی و نوبت بظن نمی رسد.

قوله هذا و لو قیل بعدم جریان الخ.

این بیان اشاره است باختلاف جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی

لاستلزم شمول دلیله لها التناقض فی مدلوله بداهه تناقض حرمه النقض فی کل منها بمقتضی لا تنقض لوجوبه فی البعض کما هو قضیه و لکن تنقضه بیقین آخر.

و ذلک لانه انما یلزم فیما اذا کان الشک فی اطرافه فعلیا و اما اذا لم یکن کذلک بل لم یکن الشک فعلا الا فی بعض اطرافه و کان بعض اطرافه مصنف قائل است که مانعی ندارد مادامی که مخالفت عملی لازم نیاید مثلا دو ظرفی که سابقا نجس بوده اگر یکی از آنها طاهر شد استصحاب نجاست آن دو ظرف مانعی ندارد و لو مخالفت قطعی می باشد بدون مخالف عملی و در ما نحن فیه استصحاب تکلیف الزامی مثل استصحاب وجوب یا حرام و لو می دانیم که در بعضی استصحابات خلاف واقع است و آنکه واجب و حرام نبوده ولی چون مخالفت عملی ندارد مانعی نیست در جریان استصحاب و حق همین است.

و مرحوم شیخ انصاری قائل است بعدم جریان استصحاب در مثل ما ذکر چون و لو مخالفت عملی لازم نمی یاید ولی تناقض در استصحاب می باشد ببیان آنکه شمول استصحاب در اطراف علم اجمالی موجب تناقض در مدلول استصحاب می باشد بدیهی است که تناقض دارد حرمت نقص در هریک از اطراف علم اجمالی بدلیل لا تنقض با وجوب نقض در بعض اطراف دیگر علم اجمالی.

حاصل آنکه دلیل استصحاب مثل لا تنقض الیقین بالشک با ذیل بعض دیگر و لکن تنقضه بیقین آخر موجب تناقض است در ما نحن فیه چون استصحاب وجوب یا حرمت در اطراف علم اجمالی که یقین داریم بعضی موارد استصحاب خلاف واقع است و واجب و یا حرام نبوده تناقض است در صدر و ذیل روایت.

قوله و ذلک لانه انما الخ جواب آنکه تناقص در جائی می آید که شک در تمام اطراف علم اجمالی

الآخر غیر ملتفت الیه فعلا اصلا کما هو حال المجتهد فی مقام استنباط الاحکام کما لا یخفی فلا یکاد یلزم ذلک فان قضیه لا تنقض لیس(لیست ظ) حینئذ الا حرمه النقض فی خصوص الطرف المشکوک و لیس فیه علم بالانتقاض کی یلزم التناقض فی مدلول دلیله من شموله له فافهم

و منه قد انقدح ثبوت حکم العقل و عموم النقل بالنسبه الی الاصول النافیه ایضا و انه لا یلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدلیل لها لو لم یکن هناک مانع عقلا او شرعا من اجرائها و لا مانع کذلک لو کانت موارد الاصول المثبته بضمیمه ما علم تفصیلا او نهض علیه علی بمقدار المعلوم اجمالا.

فعلی باشد مثل استصحاب نجاست دو ظرف که یکی از آنها طاهر شده کما آنکه گذشت اما مثل ما نحن فیه که این چنین نیست و شک در بعض اطراف فعلی است و بعض دیگر التفات بآن اصلا نیست مثل مجتهد که در مقام استنباط احکام التفات بعض موارد محل ابتلاء آن نیست و لو شک هم داشته باشد فضلا از آنکه غافل از آن باشد و در ما نحن فیه تمام اطراف علم اجمالی محل ابتلای مکلف نیست و لو شک هم داشته باشد چون بعض اطراف گذشته و بعض دیگر آینده است و بعض دیگری فعلی است بجهت آنکه اقتضاء روایت لا تنقض نیست مگر حرمت نقض در خصوص ظرف مشکوک که تکلیف آن فعلی است و در این طرف مشکوک علم بانتقاض نداریم تا تناقض در مدلول استصحاب واقع شوند فافهم.

قوله و منه انقدح ثبوت حکم العقل الخ.

از بیان سابق معلوم شد که اصول نافیه تکلیف ایضا جاری می شود در ما نحن فیه و قبح عقاب بلا بیان که حکم عقل است و عموم ادله نقلیه برائت جاری است در مورد و لازم نمی آید محذور لزوم تناقص از شمول آنها مورد را کما آنکه در

بل بمقدار لم یکن معه مجال لاستکشاف ایجاب الاحتیاط و ان لم یکن بذاک المقدار و من الواضح انه یختلف باختلاف الاشخاص و الاحوال و قد

ظهر بذلک ان العلم الاجمالی بالتکالیف ربما ینحل ببرکه جریان الاصول المثبته و تلک الضمیمه فلا موجب حینئذ للاحتیاط عقلا و لا شرعا اصلا کما لا یخفی

اصول مثبته گذشت اگر مانع عقلی یا شرعی نباشد از جریان آنها و مانع عقلی و شرعی در مورد نیست در جائی که موارد اصول مثبته تکلیف به ضمیمه آنچه را که علم تفصیلی داریم به آنها یا اقامه دلیل علمی بر آنها ثابت شده است بمقدار معلوم اجمالی باشد یعنی در این موارد به واسطه ما ذکر علم اجباری منحل می شود و مانعی نیست در جریان برائت و اصول نافیه در شبهات بدویه.

قوله بل بمقدار لم یکن معه مجال الخ.

بلکه ممکن است بگوئیم در جائی که عمل باصول مثبته بشود به ضمیمه ادله علم و علمی به قسمی که کشف بشود که احتیاط بعد از این ها واجب نباشد و لو آنکه نباشد این ها بمقدار مذکور و از بیان سابق واضح می شود اختلاف اشخاص و احوال آنها باعتبار اهمیت دادن شارع بباقی علم اجمالی و غیره و ظاهر شد ایضا ببیان سابق که علم اجمالی بتکالیف در مظنونات و مشکوکات و موهومات این علم اجمالی منحل می شود به برکت جاری شدن اصول مثبته تکلیف به ضمیمه آنها که علم و علمی باشد بعد از اینکه علم اجمالی منحل شد سببی و موجبی برای احتیاط نیست عقلا و نه شرعا اصلا کما لا یخفی.

کما ظهر انه لو لم ینحل بذلک کان خصوص موارد الاصول النافیه مطلقا و لو من مظنونات عدم التکلیف محلا للاحتیاط فعلا و یرفع الید عنه فیها کلا او بعضا بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر علی ما عرفت لا محتملات التکلیف مطلقا و اما الرجوع الی فتوی العالم فلا یکاد یجوز ضروره انه لا یجوز الا للجاهل لا للفاضل الذی یری خطأ من یدعی انفتاح باب العلم او العلمی فهل یکون رجوعه الیه بنظره الا من قبیل رجوع الفاضل الی الجاهل.

و اما المقدمه الخامسه فلاستقلال العقل بها و انه لا یجوز التنزل بعد

قوله کما ظهر انه لو لم ینحل الخ.

کما آنکه ظاهر شد اگر علم اجمالی مذکور منحل نشود رفع ید در خصوص موارد اصول نافیه تکلیف می باشد نه مطلقا یعنی احتیاط فقط در اصول نافیه می شود چه مظنونات و مشکوکات و موهومات که مظنون است عدم تکلیف در اول و این کلام رد است بر مرحوم شیخ که قائل است که جاری نمی شود اصول مطلقا چه نافیه باشد و چه مثبته کما قیل و رفع ید می شود از آن نافیه کلا یا بعضا به مقداری که رفع اختلال نظام بشود یا رفع عسر بشود بنا بر آنچه را که شناختی نه محتملات تکلیف مطلقا یعنی احتیاط در اصول نافیه می شود نه در مثبته.

و اما رجوع بفتوی عالم و تقلید از آن نمودن پس جایز نیست چون ضروری است رجوع جاهل بعالم نیست کما آنکه مورد تقلید همین است بلکه رجوع عالم است بجاهل چون فرض آنست که مدارک آن را صحیح نمی داند و لو آن عالم بنظر خودش انفتاحی باشد ولی بنظر آن کسی که رجوع بآن می کند مدارک آن را خطا می بیند و لذا در این موارد رجوع عالم است بجاهل و صحیح نیست.

قوله و اما المقدمه الخامسه الخ مقدمه خامسه اشکالی در آن نیست عقلا و آنکه جایز نیست تنزل بعد از

عدم التمکن من الاطاعه العلمیه او عدم وجوبها الا الی الاطاعه الظنیه دون الشکیه او الوهمیه لبداهه مرجوحیتهما بالاضافه الیها و قبح ترجیح المرجوح علی الراجح لکنک عرفت عدم وصول النوبه الی الاطاعه الاحتمالیه مع دوران الامر بین الظنیه و الشکیه او الوهمیه من جهه ما اوردناه علی المقدمه الاولی من انحلال العلم الاجمالی بما فی اخبار الکتب المعتبره و قضیته(قضیه- نسخه)الاحتیاط بالالتزام عملا بما فیها من التکالیف و لا بأس به حیث لا یلزم منه عسر فضلا عما یوجب اختلال النظام و ما اوردنا علی المقدمه الرابعه من جواز الرجوع الی الاصول مطلقا و لو کانت نافیه لوجود المقتضی و فقد المانع عنه لو کان التکلیف فی موارد الاصول المثبته و ما علم منه تفصیلا او نهض علیه دلیل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال.

اینکه متمکن نباشد مکلف از اطاعت علمیه و یا اصلا واجب نباشد در مورد احتیاطات مذکور که بیان شد در این موارد لازم است عقلا اطاعت ظنیه بنماید بدون اطاعت شکیه و وهمیه بجهت آنکه بدیهی است اطاعت شکیه و وهمیه مرجوح است بالنسبه به اطاعت ظنیه و لازم است اطاعت ظنیه چون قبیح است ترجیح مرجوح بر راجح لکن شناختی تو که نوبت نمی رسد به اطاعت احتمالیه در جائی که دوران امر باشد بین اطاعت ظنیه و شکیه و وهمیه.

بجهت آنکه اشکالی را که ما وارد کردیم بر مقدمه اولی که علم اجمالی منحل می شود بآن أخباری که در کتب معتبره می باشد و اقتضاء انحلال علم اجمالی به اخبار مذکوره احتیاط در آن اخبار است بتکالیف و مانعی ندارد عمل بآن احتیاط چون لازم نمی آید از آن احتیاط عسر و حرجی فضلا از آنکه موجب بشود اختلال نظام را پس از جهتی که علم اجمالی منحل می شود و احتیاط لازم نمی آید از آن عسر و حرجی نوبت به اطاعت ظنیه یا شکیه یا وهمیه نمی رسد کما آنکه ذکر شد.

مثل آنکه بعض اخباریین قائلند که تمام آن اخبار معلوم است حجیت آنها

و الا فالی الاصول المثبته وحدها و حینئذ کان خصوص موارد الاصول النافیه محلا لحکومه العقل و ترجیح مظنونات التکلیف فیها علی غیرها و لو بعد استکشاف وجوب الاحتیاط فی الجمله شرعا بعد عدم وجوب الاحتیاط التام شرعا او عقلا علی ما عرفت تفصیله هذا هو التحقیق علی ما یساعد علیه النظر الدقیق فافهم و تدبر جیدا

و عمل به آنها موجب عسر و حرج نیست.

و همچنین جواب از مقدمه دوم داده شد که انسداد علم و لو صحیح است ولی باب انسداد علمی مفتوح است فراجع.

و همچنین اشکالی که ما وارد نمودیم بر مقدمه رابعه به اینکه جایز است رجوع باصول عملیه و لو آن اصول نافی تکلیف باشند بجهت آنکه مقتضی موجود و مانع مفقود است در جائی که تکلیفی که ثابت می شود در موارد اصول مثبته و آن ادله ای که علم به آنها داریم تفصیلا یا دلیل معتبر بر حجیت آنها ثابت شده است در این موارد مذکوره بمقدار معلوم اجمالی می باشد و از این جهت ایضا امر دایر بین اطاعت ظنیه یا شکیه یا وهمیه نمی باشد بلکه علم اجمالی منحل می شود بما ذکر.

قوله و الا فالی الاصول المثبته وحدها الخ این بیان در جائی است که علم اجمالی منحل بشود و اگر علم اجمالی منحل نشد و فقط اصول مثبته جاری شد در این حال احتیاط در خصوص موارد اصول نافیه محل کلام است و احتیاط در آنها می باشد فقط بعد از اینکه لازم شد احتیاط در اصول نافیه بجهت حکومت عقل در این موارد ترجیح دارد مظنونات تکلیف بر مشکوکات و موهومات و لو کشف بشود و معلوم بشود که احتیاط فی الجمله واجب است بعد از آنکه احتیاط تام برداشته شد شرعا یا عقلا چون موجب عسر و ضرر یا اختلال نظام لازم می آید بنا بر آنچه شناختی تفصیل آن را این بیان ما

فصل هل قضیه المقدمات علی تقدیر سلامتها هی حجیه الظن بالواقع او بالطریق او بهما اقوال و التحقیق ان یقال انه لا شبهه فی ان هم العقل فی کل حال انما هو تحصیل الا من تبعه التکالیف المعلومه من العقوبه علی مخالفتها کما لا شبهه فی استقلاله فی تعیین ما هو المؤمن منها و فی ان کلما کان القطع به مؤمنا فی حال الانفتاح کان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما و ان المؤمن فی حال الانفتاح هو القطع باتیان المکلف به الواقعی بما هو کذلک لا بما هو معلوم و مؤدی الطریق و متعلق العلم و هو طریق شرعا و عقلا او باتیانه الجعلی.

تحقیقی است که مساعد برآن است نظر دقیق فافهم و تدبر جیدا.

نتیجه مقدمات انسداد ظن بواقع حجت است یا مطلقا

قوله فصل هل قضیه المقدمات علی تقدیر سلامتها الخ در این فصل بیان می شود که آیا مقدمات پنجگانه انسداد بنا بر سلامت آنها و صرف نظر از اشکالاتی که وارد شد بر آنها آیا حجیت ظن است بواقع فقط یا بطریق واقع یا حجیت هرکدام از این ها باشد اقوالی است در مسئله بعضی از اعلام نقل نموده:

قول اول را شریف العلماء استاد شیخ انصاری رضوان اللّه تعالی علیهما قائل است و قبل از ایشان محقق بهبهانی قائل بوده و همچنین محقق قمی و صاحب ریاض قائل بقول اول می باشند.

قول دوم که ظن بطریق باشد نسبت بشیخ محقق اسد اللّه ششتری اعلی اللّه مقامه الشریف داده در بحث حجیت اجماع منقول در جائی که انسداد باب علم باشد از چیزهائی که واجب است عمل بآن از ادله کتاب و سنت است که اقتضای حکم عقل است در وجوب عمل بظن در تشخیص کتاب و سنت نه در تحصیل احکام واقعیه و تابع ایشان شده اند دو شاگردان که هر دو برادرند قدس سرهما شیخ محقق محمد تقی

در تعلیقه و حاشیه ایشان بر معالم و برادر دیگرش شیخ فاضل صاحب فصول قائل بآن شدند و اختیار نموده مصنف

قول سوم را که حجیت ظن است چه بواقع و چه طریق بواقع باشد و مصنف تبعیت نموده است شیخ خودش را یعنی مرحوم شیخ انصاری را که ایشان هم قائل است بقول سوم و تحقیق در این مسئله آنست که شبهه ای نیست همت عقل در تمام حالات تحصیل امن از عقابست که از تکالیف معلومه بر مخالفت آن تکالیف می باشد و در تمام حالات تابع امن از عقاب می باشد کما آنکه شبهه ای نیست در استقلال عقل در آن چیزی که مؤمن است از عقاب شرعی در اینکه هرچه را که قطع بآن پیدا می شود که مؤمن عقابست در حال انفتاح چه قطع بواقع باشد و چه قطع بطریق همچنین ظن بمؤمن از عقاب حجت است در حال انسداد چه ظن بطریق باشد و چه ظن بواقع جزما و ایضا مؤمن در حال انفتاح آن قطع است به آوردن مکلف به واقعی نه بآن تکلیفی که مقید بعلم باشد و علم جزء آن تکلیف یا شرط بآن تکلیف باشد و واقعی که مؤدای طریق و متعلق طریق باشد این کلام رد است بر صاحب حاشیه که قائل است واقعی که مؤدای طریق است لازم است آوردن آن نه مطلقا کما آنکه بیان می شود.

و حاصل آنکه قطع بواقع قطع طریقی است شرعا و عقلا نه قطع موضوعی است و اگر در جائی که قطع نباشد آوردن آن واقعی که جعل شرعی دارد آن را باید عمل کند مثل ظن انسدادی و همچنانی که حجیت قطع فرقی بین قطع بواقع یا طریق بواقع نیست همچنین حجیت ظن فرقی بین ظن بواقع یا بطریق واقع نیست و در تمام آنها حجت است.

و ذلک لان العقل قد استقل بان الاتیان بالمکلف به الحقیقی بما هو هو لا بما هو مؤدی الطریق مبرئ للذمه قطعا کیف و قد عرفت ان القطع بنفسه طریق لا یکاد تناله ید الجعل احداثا و امضاء اثباتا و نفیا و لا یخفی ان قضیه ذلک هو التنزل الی الظن بکل واحد من الواقع و الطریق

قوله و ذلک لان العقل قد استقل الخ.

مدرک بر اینکه عقل حاکم است بتحصیل ذات مؤمن چه مؤمن حقیقی باشد و چه مؤمن جعلی شرعی آوردن مکلف به حقیقی آن مؤمن است بما هو و ان مبرئ ذمه است نه واقعی که مقید بطریق باشد مبرئ ذمه باشد و حال آنکه شناختی در بحث قطع که قطع طریق ذاتی است بواقع و ممکن نیست شامل بشود او را از طرف شارع احداثا و امضاء اثباتا و نفیا یعنی قبلا گذشت که شارع مقدس طریقیت قطع را ممکن نیست جعل کند چون طریقیت قطع ذاتی است و ایضا ممکن نیست امضاء آن طریقیت را چون امضاء شیء در جائی است که ممکن باشد نفی آن شیء و لذا چون نفیش ممکن نیست امضائش هم ممکن نیست.

و مخفی نماند اقتضاء حکم عقل که در تحصیل مؤمن است فرقی بین آن نیست در جائی که ظن حجت است عقلا چه ظن بواقع باشد و چه ظن بطریق در این موارد هرکدام از آنها عقلا حجت است و مؤمن است برای مکلف و منشی و مدرکی برای توهم آنکه اختصاص دارد حکم عقل بظن بواقع یعنی در این موارد ظن بواقع حجت باشد فقط بدون ظن بطریق نیست مگر آنکه مقتضای مقدمات انسداد گفته شود که اختصاص دارد آن مقدمات بفروع و شامل نمی شود اصول فروع را چون انسداد باب علم در اصول فقه نمی باشد.

از این جهت تخصیص دارد مقدمات انسداد بفروع دین و الجاء و اضطراری در اصول فقه نمی باشد تا مضطر عمل بظن شود مکلف در آنها و شخص متوهم غافل

و لا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم انه قضيه اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فی الاصول و عدم الجاء فی التنزل الی الظن فیها و الغفله عن ان جریانها فی الفروع موجب لکفایه الظن بالطریق فی مقام تحصیل الامن من عقوبه التکالیف و ان کان باب العلم فی غالب الاصول مفتوحا و ذلک لعدم التفاوت فی نظر العقل فی ذلک بین الظنین کما ان منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطریق وجهان احدهما ما افاده بعض الفحول و تبعه فی الفصول قال فیها انا کما نقطع بانا مکلفون فی زماننا هذا تکلیفا فعلیا باحکام فرعیه کثیره لا سبیل لنا بحکم العیان و شهاده الوجدان الی تحصیل کثیر منها بالقطع و لا بطریق معین یقطع من السمع بحکم الشارع بقیامه او قیام طریقه مقام القطع و لو عند تعذره کذلک نقطع بان الشارع از آن شده است که جریان مقدمات انسداد موجب است برای کفایت ظن بالطریق در مقام تحصیل امن از عقوبت تکلیف و اگرچه باب علم در غالب اصول فقه مفتوح است و تحصیل امن برای حکم عقل فرقی بین آن نیست در بین ظنین چه ظن بواقع باشد و چه ظن بطریق واقع و هرکدام از آنها موجب امن مکلف می شود در عمل به آنها.

مخفی نماند از بیان مصنف ظاهر می شود که انسداد باب علم و علمی در اصول فقه نیست بلکه انفتاح علم و علمی در آن می باشد و حال آنکه این مطلب صحیح نیست بلکه انسداد در هر دو می باشد چه احکام واقعیه و چه مدارک و طرق آنها و بحث حجیت ظن خاص یا عام از روی همین جهت است کما آنکه قول دوم بر حجیت ظن بطریق واقع از جهت انسداد طریق بواقع می باشد کما آنکه بیان می شود

قوله منشأ توهم الاختصاص الخ تا حال جواب قول اول داده شد که حجیت ظن است فقط بواقع در حال

قد جعل لنا الی تلک الاحکام طریقا مخصوصا و کلفنا تکلیفا فعلیا بالعمل بمؤدی طرق مخصوصه و حیث إنّه لا سبیل غالبا الی تعیینها بالقطع و لا بطریق یقطع من التبع بقیامه بالخصوص او قیام طریقه کذلک مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ریب ان الوظیفه فی مثل ذلک بحکم العقل انما هو الرجوع فی تعیین ذلک الطریق الی الظن الفعلی الذی لا دلیل علی حجیه لانه اقرب الی العلم و الی اصابه الواقع مما عداه

انسداد بدون حجیت آن بطریق واقع قول دوم که قائلند به حجیت ظن بطریق واقع بدون نفس واقع منشأ توهم اختصاص حجیت ظن بطریق واقع دو وجه است

یکی از آن دو وجه آن چیزی است که افاده نموده است آن را بعض فحول که مرحوم محقق شیخ اسد اللّه ششتری وقع آن می باشد و یکی از تابعین صاحب فصول است بیان نموده است همچنانی که ما قطع داریم به اینکه در این زمان تکلیف فعلی داریم باحکام فرعیه کثیره و هیچ راهی برای ما نیست بحکم عیان و شهادت وجدان بتحصیل کثیر از آنها بقطع یا بطریق قطعی سمعی که معین باشد و قطع بآن داشته باشیم بحکم شارع که آن طریق معین جای قطع را بگیرد یا طریق قطعی باشد که جای طریق دیگری را بگیرد و جای قطع باشد مثل آنکه مثلا اجماعی باشد که آن اجماع دلالت کند بر حجیت خبر موثق

و حاصل آنکه علم اجمالی فعلی داریم بکثیر احکام شرعیه و طریق خاصی که قطعی باشد از طرف شارع بما نرسیده است و لو در وقتی که متعذر باشیم از قطع بآن احکام واقعیه یا متعذر باشیم بطریق آن احکام واقعیه همچنان در این حال ما قطع داریم که شارع مقدس قرار داده است برای ما طرق مخصوصه ای بآن احکام واقعیه و ما را مکلف نموده است بتکلیف فعلی که عمل کنیم به مؤدای آن طرق مخصوصه و در جائی که راهی نداریم غالبا بتعیین آن طرق مخصوصه و نه طریق دیگری که از سمع قطع بآن پیدا کرده باشیم که آن طریق جای آن طرق مخصوصه را بگیرد و لو در

و فیه أوّلا بعد تسلیم العلم بنصب طرق خاصه باقیه فیما بایدینا من الطرق الغیر العلمیه و عدم وجود المتیقن بینها اصلا ان قضیه ذلک هو الاحتیاط فی اطراف هذه الطرق المعلومه بالاجمال لا تعینها بالظن

مقامی که متعذر باشیم از قطع بآن طرق مخصوصه فلا ریب

در این حال وظیفه ما در مثل این موارد که هم علم اجمالی بتکالیف واقعیه داریم و هم علم اجمالی بطرق مخصوصه داریم و چیزی که سبب شود که علم اجمالی باحکام واقعیه و بطرق آن احکام معین کند آنها را و منحل شود علم اجمالی بالخصوص چون نداریم لازم است بحکم عقل رجوع کنیم در تعیین آن طرق مخصوصه معلومه بظن فعلی که دلیل بخصوص بر حجیت آن نداریم

حاصل مقدمات آنکه همچنانی که مقدمات انسداد در احکام شرعیه واقعیه بیان شد همان مقدمات پنجگانه انسداد در طرق احکام واقعیه جاری است و آن واقعی را که شارع از ما خواسته است بدلیل مخصوص است نه مطلقا و لذا لازم است عمل بظن فعلی بطرق که برای مکلف حاصل می شود و دلیل خاصی بر حجیت آن نداریم بجهت آنکه آن ظن فعلی مکلف اقرب الی العلم و به رسیدن بواقع است از غیر آن ظن که شک و وهم باشد.

قوله و فیه أوّلا بعد تسلیم العلم الخ.

جواب آنکه اولا ما قبول نداریم که شارع مقدس نصب طرق خاصه ای نموده باشد برای مکلفین در آنچه را که طرق غیر علمیه است که بدست ما است و آنها متیقنی ندارد در بین و ممکن است معینی شده از طرف شارع ولی بدست ما نرسیده بلکه ممکن است در این موارد شارع مقدس واگذاشته باشد مکلفین را بآن طرق عقلائیه که در بین آنها عمل می شود

اول عمل بعلم اگر نبود علم باطمینان و الا عمل بظن یا احتیاط و غیره و ثانیا

لا یقال الفرض هو عدم وجوب الاحتیاط بل عدم جوازه

لان الفرض انما هو عدم وجوب الاحتیاط التام فی اطراف الاحکام مما یوجب العسر المخل بالنظام لا الاحتیاط فی خصوص ما بایدینا من الطرق فان قضیه هذا الاحتیاط هو جواز رفع الید عنه فی غیر مواردها و الرجوع الی الاصل فیها و لو کان نافیا للتکلیف و کذا فیما اذا نقض(نهض خ ل)الکل علی نفیه و کذا فیما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فیه نفیا و اثباتا مع ثبوت المرجح للنافی بل مع عدم رجحان المثبت فی خصوص الخبر منها

جواب آنکه اقتضاء علم اجمالی شما در اطراف این طرق معلومه باجمال احتیاط در آنها است کما آنکه در نفس احکام واقعیه ما این جواب را دادیم نه آنکه تعیین شود حتما عمل بظن کما لا یخفی

قوله لا یقال الفرض هو عدم وجوب الاحتیاط الخ اشکال نشود که شما بیان کردید که احتیاط لازم است نه عمل بظن این احتیاط یا واجب نیست به جهتی که موجب عسر و حرج و ضرر می باشد یا اصلا جایز نیست چون موجب اختلال نظام می شود پس از این جهت لازم است عمل بظن غیر عمل بشک و وهم که احتیاط باشد

قوله لان الفرض الخ جواب آنکه احتیاطی که لازم یا جایز نیست آن احتیاط تام است در اطراف علم اجمالی کبیر که موجب می شود عسر و حرج و ضرر یا منحل بنظام است نه آن احتیاطی که در خصوص آن اخباری است که بدست ما است از طرق چون احتیاط در این اخبار و طرق موجب عسر و حرج یا منحل بنظام نمی باشد و اقتضاء این احتیاط آنست که جایز است رفع ید از آن احتیاط بر غیر موارد طرق و رجوع کنیم به

و مطلقا فی غیره بناء علی عدم ثبوت الترجیح علی تقدیر الاعتبار فی غیر الاخبار و کذا لو تعارض اثنان منها فی الوجوب و التحریم فان المرجع فی جمیع ما ذکر من موارد التعارض هو الاصل الجاری فیها و لو کان نافیا لعدم نهوض طریق معتبر و لا ما هو من اطراف العلم به علی خلافه فافهم.

اصلی که نافی تکلیف است در غیر طرق چون علم اجمالی بعمل بآن طرق که بدست ما می باشد منحل می شود و در باقی غیر از طرق شک در تکلیف است که اصل نافی جاری می شود.

همچنین مواردی که بعد بیان می شود مثل آن موردی که تمام طرقی که عمل بآن می شود تماما دال بر نفی تکلیف است و همچنین در مواردی که دو فرد از اطراف علم اجمالی تعارض نفی و اثبات با همدیگر داشته باشند یا ثبوت مرجح بر فرد نافی تکلیف بلکه در جائی که رجحان مثبت تکلیف و مرجحی نباشد در خصوص دو خبری که متعارضند اصل نافی تکلیف در تمام موارد مذکوره جاری است چون علم بتکلیف نداریم.

قوله و مطلقا فی غیره الخ.

یعنی اگر تعارض در غیر خبرین واقع شد مثل آنکه دو شهرت یا دو اجماع با یکدیگر تعارض نمودند در اثبات تکلیف و عدم آن در این موارد هم اصول نافیه جاری می شود بنا بر اینکه اخبار علاجیه در مواردی است که دو خبر با همدیگر تعارض کنند و اگر غیر اخبار تعارضی بین آنها واقع شد دلیلی بر ترجیح یکی از آنها نداریم مثل تعارض شهرت و اجماع منقول کما آنکه گذشت.

و همچنین اگر تعارض کنند آن اصول در وجوب و حرمت پس مرجع در تمام آنچه را که ذکر کردیم از موارد تعارض اصل جاری است در آن موارد

و کذا کل مورد لم یجر فیه الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحاله السابقه فیه اجمالا بسبب العلم به او بقیام اماره معتبره علیه فی بعض اطرافه بناء علی عدم جریانه بذلک

و ثانیا لو سلم ان قضیته لزوم التنزل الی الظن فتوهم ان الوظیفه ح هو خصوص الظن بالطریق فاسد قطعا و ذلک لعدم کونه اقرب الی العلم و اصابه الواقع من الظن بکونه مؤدی طریق معتبر من دون الظن بحجیه طریق اصلا و من الظن بالواقع کما لا یخفی

و لو اصل نافی باشد دلیل بر جریان اصل نافی در تمام موارد مذکوره آنست که طریق معتبری شرعا بر اثبات تکلیف نداریم و همچنین این موارد مذکوره از اطراف علم اجمالی خارج است و لذا شک در تکلیف برائت است فافهم.

قوله و کذا کل مورد لم یجر فیه الخ.

و همچنین در هر موردی که اصل مثبت تکلیف جاری نشود بجهت انتقاض حالت سابقه استصحاب در آن مورد اجمالا نقص حالت سابقه بسبب علم باشد یا بقیام اماره معتبره برآن در بعض اطراف اصول بنا بر اینکه بعض اطراف اصول اگر منتقض شد بما ذکر استصحاب جاری نشود و حکم آن خواهد آمد در باب استصحاب ان شاءالله تعالی.

قوله و ثانیا لو سلم ان قضیته الخ.

جواب دوم برای صاحب فصول که قائل است به حجیت ظن بطریق آنکه اگر ما تسلیم کنیم که احتیاط سابق را صرف نظر کنیم و قائل شویم به حجیت ظن ولی ظن مطلق را می گوییم حجیت است نه فقط ظن بطریق بجهت آنکه ظن بطریق اقرب الی العلم نمی باشد و همچنین رسیدن بواقع از آن ظنی که مؤدای طریق معتبر باشد بواقع نیست.

لا یقال انما لا یکون اقرب من الظن بالواقع اذا لم یصرف التکلیف الفعلی عنه الی مؤدیات الطرق و لو بنحو التقیید فان الالتزام به بعید اذا الصرف لو لم یکن تصویبا محالا فلا اقل من کونه مجمعا علی بطلانه

و حاصل آنکه در جائی که مکلف علم اجمالی دارد بتکلیف بواقع سه قسمت ظن برای او حاصل می شود ظن بطریق ظن بواقع ظنی که بطریق بواقع است و اگر نوبت عمل بظن رسید تمام اقسام ثلاثه حجت است عقلا نه آنکه فقد ظن بطریق حجت باشد بدون ظن بواقع یا ظن به واقعی که مؤدای طریق معتبر باشد کما لا یخفی.

قوله لا یقال انما لا یکون اقرب الخ.

اشکال نشود که ظن بطریق در جائی که صرف تکلیف فعلی را بمؤدیات طریق قرار دهد و لو بنحو تقیید باشد در این موارد ظن بطریق اقرب است بواقع از باقی ظنون.

جواب آنکه التزام باین معنی که واقع فقط در جائی باشد که ظن بواقع باشد در این موارد اگر تصویب محال نباشد لااقل اجماع داریم بر بطلان آن.

مخفی نماند تصویب محال آنجائی است که حکم واقعی بتمام مراتب خود مقید بطریق باشد یعنی اگر طریقی برای واقع ثابت شد حکم واقعی محقق است و الا فلا.

این قسم تصویب محال است چون انشاء حکم توقف دارد بر طریق آن و طریق آن توقف دارد بر انشاء و این دور محال است و این قسم از تصویب صرف تکلیف فعلی است که مصنف بیان نمود.

قسم دوم تصویب محال نیست و حکم انشائی مشترک است بین عالم و جاهل ولی در جائی که طریق برای حکم واقع ثابت شد واقع منجز می شود برای مکلف و الا فلا و اقسام تصویب را در باب اجزاء جلد دوم گذشت فراجع.

ضروره ان القطع بالواقع یجدی فی الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدی طریق القطع کما عرفت و من هنا انقدح ان التقیید ایضا غیر سدید

مع ان الالتزام بذلک غیر مفید فان الظن بالواقع فیما ابتلی به من التکالیف لا یکاد ینفک عن الظن بانه مؤدی طریق معتبر و الظن بالطریق ما لم یظن باصابه الواقع غیر مجد بناء علی التقیید لعدم استلزامه الظن بالواقع المقید به بدونه هذا مع عدم مساعده نصب الطریق علی الصرف و لا علی التقیید غایته ان العلم الاجمالی بنصب طرق وافیه یوجب انحلال العلم بالتکالیف الواقعیه الی العلم بما هو مضامین الطرق المنصوبه من التکالیف الفعلیه

قوله ضروره ان القطع بالواقع الخ مدرک برای آنکه مطلق ظن حجت است نه ظن بطریق بواقع آنکه ضروری است قطع بواقع و عمل بآن مکفی است و مجزی است از آن تکلیفی که مکلف داشته نه آنکه واقعی که مؤدای طریق قطع باشد.

و حاصل آنکه همچنان که قطع طریق بواقع است و طریقیت دارد برای واقع همچنان جائی که ظن طریقیت داشته باشد بواقع و در این موارد نفس واقع مأمور به مکلف است نه واقعی که مؤدای طریق باشد کما آنکه آن را صاحب فصول قائل است و از بیان سابق ظاهر شد که تقیید احکام واقعیه بطرق آنها غیر صحیح است چون احکام واقعیه مشترک است بین جاهل و عالم.

قوله مع ان الالتزام بذلک الخ یعنی علاوه بر آنکه تقیید صحیح نیست اگر صحیح هم باشد فایده ندارد بجهت آنکه ظن بواقع در جائی که محل ابتلاء مکلف باشد منفک از ظن بطریق معتبر نیست و ملازم است ظن بواقع ظن بطریق را و اگر فقط یک قسم ظن حجت

و الانحلال و ان کان یوجب عدم تنجز ما لم یؤد الیه الطریق من التکالیف الواقعیه الا انه اذا کان رعایه العلم بالنصب لازما و الفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز و علیه یکون التکالیف الواقعیه کما اذا لم یکن هناک علم بالنصب فی کفایه الظن بها حال انسداد باب العلم کما لا یخفی و لا بدّ ح من عنایه اخری فی لزوم رعایه الواقعیات بنحو من الاطاعه و عدم اهمالها راسا کما اشرنا الیها.

باشد این قسم از ظن حجت باشد اولی است عکس قول صاحب فصول چون ظن بطریق مادامی که بواقع نرسد فائده ندارد چون مستلزم نیست ظن بواقع را قوله المقید به بدونه أی بدون ظن بواقع علاوه بر اینکه در مقام ثبوت اگر ما قبول کنیم که ممکن است صرف احکام بطرق آنها یا تقیید آنها بطرق و معنای صرف و تقیید گذشت در مقام اثبات دلیل برآن نداریم غایه الامر آنست که علم اجمالی بنصب به طرقی که وافی باشد و موجب شود انحلال علم اجمالی بتکالیف واقعیه را آن علم اجمالی بطرق منحل می شود بمضامین طرق منصوبه از تکالیف فعلیه.

و حاصل آنکه علم اجمالی کبیر باحکام واقعیه و علم اجمالی بطرق آنها این دو علم اجمالی منحل می شود بمضامین طرق منصوبه ای که بما رسیده است و عمل بآن طرق آن دو عملم اجمالی منحل می شود.

قوله و الانحلال و ان کان یوجب الخ در این حالی که انحلال علم اجمالی طرق و تکالیف واقعیه اگرچه آن دو علم منحل می شود و موجب می شود که اطراف دیگری از طرق منجز نباشد برای مکلف چون اطراف آن طرق شبهات بدویه می شوند و رجوع باصل برائت مانعی ندارد الا آنکه در جائی این مطلب صحیح است که رعایت علم اجمالی بنصب طرق لازم باشد و فرض آنست که عمل بمضامین طرق منصوبه و احتیاط در آنها یا واجب نیست

و لا شبهه فی ان الظن بالواقع لو لم یکن اولی ح لکونه اقرب فی التوسل به الی ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترک الحرام من الظن بالطریق فلا اقل من کونه مساویا فیما یهم العقل من تحصیل الامن من العقوبه فی کل حال هذا مع ما عرفت من انه عاده یلازم الظن بانه مؤدی طریق و هو بلا شبهه یکفی و لو لم یکن هناک ظن بالطریق فافهم فانه دقیق

چون عسر و حرج و ضرر پیدا می شود و یا اصلا جایز نیست که موجب اختلال نظام می شود و بنابراین بیان تکالیف واقعیه مثل آنست که علم بنصب بطرق نداشته باشیم و در این حال ظن مطلق حجت است چه ظن بطریق و چه ظن بواقع در حال انسداد چون بعد از اینکه احتیاط بمضامین طرق منصوبه لازم نبود بجهت آنکه واجب بودن احتیاط در آنها سبب عسر و حرج یا اختلال نظام می شد.

از این جهت عمل باحتیاط که لازم نیست ولی باقیمانده اطراف علم اجمالی لزوم عمل به آنها محتاج است بعنایت آخری که دلالت کند بر عمل به باقیمانده اطراف علم اجمالی و آن دلیل همان دلیلی است که در نفس احکام تکلیفیه بیان نمودیم که بعد از آنی که عمل باحتیاط علم اجمالی کبیر بتکالیف واقعیه برداشته می شود باقیمانده آن لازم است عمل بآن چون اهمال آنها رأسا صحیح نیست بلکه ممکن نیست چون اهمال آنها رأسا موجب خروج از دین و غیره می شود کما اشرنا الیها.

قوله و لا شبهه فی ان الظن بالواقع الخ شبهه ای نیست در جائی که لازم باشد عمل بظن.ظن بواقع اگر اولی نباشد از ظن بطریق چون ظن بواقع اقرب است به آن چیزی که اهمیت داده آن را شارع که فعل واجب باشد و ترک حرام فلا اقل مساوی با ظن بطریق می باشد در جائی که عقل تحصیل مؤمن می کند از عقوبت شرعی وجه اولویت ظن بواقع آنکه ظن بطریق

ثانیهما ما اختص به بعض المحققین قال لا ریب فی کوننا مکلفین بالاحکام الشرعیه و لم یسقط عنا التکلیف بالاحکام الشرعیه و ان الواجب علینا أولا هو تحصیل العلم بتفریغ الذمه فی حکم المکلف بان یقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما کلفنا به و سقوط تکلیفنا عنا سواء حصل العلم معه باداء الواقع او لا حسبما مر تفصیل القول فیه فحینئذ نقول ان صح لنا تحصیل العلم بتفریغ ذمتنا فی حکم الشارع فلا اشکال فی وجوبه و حصول البراءه به و ان انسد علینا سبیل العلم کان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراءه فی حکمه اذ هو الاقرب الی العلم به فیتعین الاخذ به عند التنزل من العلم فی حکم العقل بعد انسداد سبیل العلم و القطع ببقاء التکلیف دون ما یحصل معه الظن باداء الواقع کما یدعیه القائل باصاله حجیه الظن انتهی موضع الحاجه من کلامه زید فی علو مقامه احتمال می رود خطأ باشد و با مطابق بودن آن ظن مطابق واقع نباشد از دو جهت خطاء در آنست بخلاف ظن بواقع که فقط احتمال خطاء واقع است.

حاصل آنکه عمل بظن بواقع عقلا مؤمن است از عقوبت اگر اولی از ظن بطریق نباشد کما آنکه صاحب فصول می گوید آن را علاوه بر آنکه قبلا شناختی که ظن بواقع عاده ملازم ظن بطریق می باشد و ظن بواقع بلاشبهه کافی از ظن بطریق می باشد و لو ظن بطریق اصلا نباشد فافهم فانه دقیق.

قوله ثانیهما ما اختص به بعض المحققین الخ دوم از دو وجهی که تمسک کرده برای حجیت ظن بطریق فقط صاحب حاشیه آنست که شکی نیست که ما مکلفیم باحکام شرعیه و ساقط نیست این تکالیف از ما و آنچه که واجب است بر ما اولا تحصیل علم بفراغ ذمه از حکم شرعی و تفریغ ذمه بقطع حاصل می شود و یقین پیدا کنیم که تکلیف شرعی ساقط شده است سوا آنکه علم حاصل شود بفراغ ذمه یا نه یعنی مأمور به ما عمل بعلم است عقلا نه واقع و تفصیل قول در آن گذشت.

و فیه أوّلا ان الحاکم علی الاستقلال فی باب تفریغ الذمه بالاطاعه و الامتثال انما هو العقل و لیس للشارع فی هذا الباب حکم مولوی یتبعه حکم العقل و لو حکم فی هذا الباب کان یتبع حکمه ارشادا الیه و قد عرفت استقلاله بکون الواقع بما هو مفرغ و ان القطع به حقیقه او تعبدا مؤمن جزما و ان المؤمن فی حال الانسداد هو الظن بما کان القطع به مؤمنا حال الانفتاح فیکون الظن بالواقع ایضا مؤمنا حال الانسداد

پس در این حال می گوییم صحیح است برای ما تحصیل علم کنیم بفراغ ذمه در حکم شارع و شکی نیست در تحصیل علم تا حاصل شود برائت ذمه بآن علم و اگر انسداد باب علم شد برای ما و ممکن نشد تحصیل علم در فراغ ذمه تحصیل ظن به برائت ذمه در حکم علم است بجهت آنکه تحصیل ظن اقرب است بعلم پس متعین است که عمل بظن بشود در وقت تنزل از علم و این بیان بحکم عقل است بعد از انسداد طریق علم و قطع ببقاء تکلیف بدون آن ظنی که بواقع پیدا می شود که آن ظن بواقع مبرئ ذمه نیست از مکلف کما آنکه ادعا می کند آن را قائل به اصاله حجیت ظن یعنی قائل است که ظن مطلقا حجت است انتهی موضع الحاجه من کلامه زید فی علو مقامه.

جواب از صاحب حاشیه که ظن بطریق فقط حجت است

قوله و فیه أوّلا ان الحاکم علی الاستقلال الخ.

جواب آنکه آنچه که حاکم است استقلالا در باب تفریغ به اطاعت و امتثال آن عقل است و از برای شارع مقدس در این باب حکم مولوی که عقل تابع آن بشود نیست و لو حکمی از شارع مقدس در این باب رسیده باشد آن حکم ارشادی است نه مولوی نظیر آیه شریفه (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ الخ)و دانستی که عقل مستقلا حکم می کند که واقع بما هو واقع آورده شود فراغ ذمه می شود از مکلف و قطع بفراغ ذمه واقع حقیقتا یا تعبدا مؤمن است برای مکلف جزما-

و ثانیا سلمنا ذلک لکن حکمه بتفریغ الذمه فیما اذا اتی المکلف بمؤدی الطریق المنصوب لیس الا بدعوی ان النصب یستلزمه مع ان دعوی ان التکلیف بالواقع یستلزم حکمه بالتفریغ فیما اذا اتی به اولی کما لا یخفی فیکون الظن به ظنا بالحکم بالتفریغ ایضا.

و آنکه مؤمن در حال انسداد به آنچه را که قطع مؤمن بود در حال انفتاح ظن بفراغ واقع در حال انسداد مؤمن است برای مکلف.

پس در این حال ظن بواقع مؤمن است در حال انسداد.

و حاصل آنکه همچنانی که حکم عقل فرقی بین آن نبود که تحصیل مؤمن کند بین قطع بواقع یا طریق بواقع در تمام حالات قطع حجت بود در حال انسداد علم ظن حکم عقل را دارد و فرق بین حجیت آن بین ظن بواقع یا ظن بطریق واقع نیست کما لا یخفی.

و قوله ثانیا سلمنا ذلک الخ.

جواب دوم از صاحب حاشیه آنکه اگر ما تسلیم و قبول کنیم که حکم ظن بفراغ ذمه در جائی است که مؤدای طریق منصوب از طرف شارع را بیاورد.

این حکم ظن بتفریغ ذمه نیست مگر آنکه ادعا شود که نصب طریق مستلزم است فراع ذمه را با آنکه ادعای شما را عکس کنیم و بگوئیم عمل ظن بواقع اولی است بفراغ ذمه از تکلیف شارع وجه اولویت آنکه احتمال خطأ در ظن بطریق از دو جهت است ممکن است ظن بطریق خلاف باشد و برفرض وفاق بطریق ممکن است طریق خلاف واقع باشد اما ظن بواقع فقط احتمال خلاف واقع است کما آنکه گذشت پس در این حال ظن بواقع ظن بحکم فراغ ذمه است ایضا.

ان قلت کیف یستلزم الظن بالواقع مع أنّه ربما یقطع بعدم حکمه به معه کما اذا کان من القیاس و هذا بخلاف الظن بالطریق فانه یستلزمه و لو کان من القیاس.

قلت الظن بهما بالواقع ایضا یستلزم الظن بحکمه لتفریغ-خ علی الاقوی یستلزم الحکم بالتفریع و لا ینافی القطع بعدم حجیته لدی الشارع و عدم کون المکلف معذورا اذا عمل به فیهما فیما اخطأ بل کان مستحقا للعقاب و لو فیما اصاب لو بنی علی حجیته و الاقتصار علیه لتجریه فافهم

قوله ان قلت کیف یستلزم الظن بالواقع الخ اگر اشکال شود که چگونه ظن بواقع مستلزم است ظن بفراغ ذمه را با اینکه بعض موارد قطع پیدا می شود که ظن بواقع ظن بفراغ ذمه نیست مثل آن مواردی که ظن بواقع از قیاس پیدا می شود و این معنی بخلاف ظن بطریق است بجهت آنکه ظن بطریق مستلزم است فراغ ذمه را و لو آن ظن بطریق از قیاس حاصل شود.

قوله قلت الخ جواب آنکه ظن بواقع ایضا مستلزم است بفراغ ذمه و لو آن ظن ظن قیاسی باشد و منافات ندارد که قطع داشته باشیم ما بعدم حجیت ظن قیاسی نزد شارع نظیر مقدمه حرام که قطع داریم که واجب نیست بلکه حرام است ولی بااین حال فراغ ذمه مکلف می شود مثل مقدمه حج مقدمه حرام بر حج واجب پس در این حال مکلف معذور نیست در جائی که عمل بظن قیاسی کند در جائی که ظن قیاسی خطأ برود و بواقع نرسد بلکه مستحق عقاب است در جائی که ظن قیاسی بواقع برسد و بنا بگذارد مکلف بر حجیت آن ظن و اکتفا بآن بنماید عقاب آن عقاب تجری است فافهم.

و ثالثا سلمنا ان الظن بالواقع لا یستلزم الظن به لکن قضیته لیس الا التنزل الی الظن بانه مؤدی طریق معتبر لا خصوص الظن بالطریق و قد عرفت ان الظن بالواقع لا یکاد ینفک عن الظن بانه مؤدی الطریق غالبا.

فصل لا یخفی عدم مساعده مقدمات الانسداد علی الدلاله علی کون الظن طریقا منصوبا شرعا ضروره انه معها لا یجب عقلا علی الشارع ان ینصب طریقا لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فی هذه الحال و لا مجال لاستکشاف نصب الشارع من حکم العقل لقاعده الملازمه ضروره انها انما تکون فی مورد قابل للحکم الشرع و المورد هاهنا غیر قابل له فان الاطاعه الظنیه التی یستقل العقل بکفایتها فی حال الانسداد انما هی بمعنی عدم جواز مؤاخذه الشارع بازید منها و عدم جواز اقتصار المکلف بدونها و مؤاخذه الشارع غیر قابله لحکمه و هو واضح.

قوله و ثالثا الخ جواب سوم آنکه اگر ما تسلیم کنیم که ظن بواقع مستلزم ظن بفراغ ذمه نیست در این حال می گوییم اقتضاء دلیل شما آنست که تنزل بظن بشود بآن ظنی که مؤدای طریق معتبر باشد و لو بخصوصه آن دلیل معتبر را ما ندانیم مثل اجماع یا شهرت یا غیره در این حال ظن به مؤدای طریق معتبر موجب فراغ ذمه می شود ایضا نه خصوص ظن بطریق که شما قائلید و قبلا دانستید که ظن بواقع منفک نمی شود غالبا از ظن به مؤدای طریق و غالبا ملازم یکدیگر می باشند کما لا یخفی.

قوله فصل لا یخفی عدم مساعده مقدمات الانسداد الخ در این فصل بیان می شود بنا بر صحیح بودن مقدمات انسداد آیا حجیت ظن- ظن مهمله از حیث اسباب ظن و موارد آن و مراتب است و یا مطلق ظن حجت است و این معنی توقف دارد که بیان کنیم که حجیت ظن من باب کشف است یعنی بعد

از آنی که عمل بظن لازم شد عقل کشف می کند که این ظن حجیت شرعی دارد یا آنکه نه بنا بر حکومت است یعنی عقل حکم می کند که ظن حجت است حجیت عقلی مثل حجیت قطع نه آنکه شرعی باشد حجیت ظن و مدرک قول اول مختصر آن آنکه بعد از آنکه تکلیف ما بالمشتبهات است و ما مثل بهائم و مجانین نمی باشیم بلکه تکلیف داریم و انسداد باب علم و علمی یعنی ظن خاص می باشد و جایز نیست رجوع باصول و همچنین واجب نیست احتیاط در آن مشتبهات بلکه جایز نیست احتیاط و ایضا جایز نیست رجوع بتقلید عالم یا قرعه و غیر آنها با این حالی که ما مکلفیم و طریقی از طرف شارع اگر معین نشده باشد معنی ندارد تکلیف و اگر غیر ظن را شارع حجت قرار داده باشد مثل شک و وهم این ها نقض غرض مولی می باشد چون آنها طریقیت بواقع ندارند.پس عمل بظن شرعا حجت و لازم است و لو احتمال مخالفت واقع داده شود.

و اما بنا بر قول ثانی که مصنف قائل است و مرحوم شیخ انصاری آنکه عقل حاکم است بعمل بظن در حال انسداد همچنانی که در حال انفتاح عقل حاکم است به حجیت قطع و حجیت قطع شرعی نیست کما آنکه گذشت در باب قطع.

و لذا مصنف می فرماید مخفی نماند مساعد نیست مقدمات انسداد بنا بر صحت آنها بر اینکه ظن طریق منصوب از طرف شارع می باشد بجهت آنکه ضروری است درحالی که عقل حاکم است بر حجیت ظن واجب باشد بر شارع مقدس عقلا که نصب طریقی کند چون در این مواردی که حکم عقل به حجیت ظن می باشد مستقلا مجال و راهی نیست برای کشف آنکه شارع نصب طرقی نموده است برای مکلف به واسطه قاعده ملازمه و آن ملازمه آنست که کلما حکم به العقل حکم به الشرع چون این قاعده در جائی است که قابل حکم مولوی شرعی باشد و در ما نحن فیه قابل نیست

و اقتصار المکلف بما دونها لما کان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا او فیما اصاب الظن کما انها بنفسها موجبه للثواب اخطأ او اصاب من دون حاجه الی امر بها او نهی عن مخالفتها.

کان حکم الشارع فیه مولویا بلا ملاک یوجبه کما لا یخفی و لا بأس به ارشاد یا کما هو شأنه فی حکمه بوجوب الاطاعه و حرمه المعصیه.

چون مقام اطاعت و عصیان است و امر مولوی در این موارد قابل نیست کما آنکه وجه آن بیان می شود.

قوله و اقتصار المکلف بما دونها الخ اکتفا کردن مکلف در مقام اطاعت به کمتر از ظن و عمل بشک و یا وهم نمودن چون این عمل موجب عقابست مطلقا سوا آنکه به خطا بروند یا مصاب و بواقع برسند اما در مورد خطا پس عقاب برای تفویت واقع است و اما در صورت اصابت عقابت بجهت تجری بر مولی است یا موجب بشود عقاب را در جائی که ظن بواقع برسد و فرض آنست که مخالفت ظن را نموده و عمل بمادون آن شده بنا بر اینکه تجری عقابی نداشته باشد.

حاصل آنکه در این موارد مذکوره عقاب ثابت است کما آنکه اطاعت ظنیه و عمل بظن موجب است ثواب را چه آنکه خطا برود یا مصاب و بواقع برسد اما در جائی که بواقع برسد ثواب واقعی بآن خواهند داد ولی در صورت خطا ثواب انقیادی می باشد بدون آنکه احتیاج به امر به اطاعت ظنیه باشد از طرف مولی یا نهی از مخالفت آن.

قوله کان حکم الشارع الخ این کان جواب لمای قبلی است یعنی در این موارد مذکوره چه اطاعت ظنیه باشد و چه مخالفت آن حکم شارع و امر آن مولویا ملاک ندارد و بدون وجه

است چون در این موارد مذکوره عقل حاکم است در اطاعت و مخالفت امر شارع کما لا یخفی و مانعی ندارد امر ارشادی و تاکیدی از طرف شارع مقدس کما آنکه شأن شارع است که امر می فرماید بوجوب اطاعت و حرمت معصیت مخفی نماند

سه وجهی که گفته شده فرق اوامر مولویه و ارشادیه

وجوهی برای فرق امر ارشادی و امر مولوی از طرف شارع بیان نمودند.

اول آن وجوه آنکه امر به اطاعت ممکن نیست مولوی باشد بجهت آنکه هر مأمور به یک غرضی دارد کما آنکه مذهب عدلیه همین است اگر غرض امر به اطاعت همان غرض امر به صلات باشد در این معنی امر به اطاعت لغو است و تأکید می شود و اگر غرضی دیگری باشد و آن معقول نیست پس امر به اطاعت همان امر به صلات است به یک غرض.

وجه دوم اگر امر مولوی محرک برای عبد می شود همان امر اولی مثل اصل کافی است برای تحریک مکلف و عمل به آن و اگر امر اولی محرک عبد نمی شود هزاران امر دیگر مثل امر اولی است که محرک عبد ممکن نیست باشد.

سوم از وجوه امر به اطاعت اگر مولوی باشد موجب تسلسل است بجهت آنکه امر دومی آیا اطاعت برای او می باشد یا نه و اگر اطاعت برآن لازم باشد محتاج است به امر سوم و الی آخر ممکن است در این اخیر جواب داده شود که تسلسل در امور واقعیه حقیقیه است نه امور اعتباری که بمجرد دفع ید از آن تسلسل برداشته می شود مثل احکام شرعیه که از امور اعتباریه می باشند و در موارد مذکور شهادت عرفی ایضا داریم به امر ارشادی مثلا اگر مولی یا والد امر نمود ولد خود را به اوامری و بعدا بآن خطاب کرد اطعنی این امر دومی امری نیست که مصلحت تازه ای داشته باشد بلکه امر ارشادی است بآن مواردی که عقل حاکم است.

و صحه نصب الطریق و جعله فی کل حال بملاک یوجب نصبه و حکمه (حکمه خ ل)داعیه الیه لا تنافی فی استقلال العقل بلزوم الاطاعه بنحو حال الانسداد کما یحکم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استکشاف حکم الشارع بلزومها مولویا لما عرفت

فانقدح بذلک عدم صحه تقریر المقدمات الا علی نحو الحکومه دون الکشف و علیها فلا اهمال فی النتیجه اصلا سببا و موردا و مرتبه لعدم تطرق الاهمال و الاجمال فی حکم العقل کما لا یخفی

اما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فیها و اما بحسب الموارد فیمکن

قوله و صحه نصب الطریق و جعله الخ این کلام جواب است از سؤال مقدر بنا بر ما تقدم شارع مقدس ظن را طریق قرار دهد باید جایز نباشد در هیچ حالی چه انفتاح و چه انسداد.

جواب آنکه قرار دادن ظن را حجت شرعا در تمام حالات چه حال انسداد و چه حال انفتاح بملاک و حکمتی است که ملاک و حکمت تسهیل مکلفین است و غیره که آن را عقل درک نمی کند و از این جهت شارع مقدس ظن را حجت شرعی قرار داده و این معنی منافات ندارد که عقل مستقلا لازم بداند اطاعت ظنیه را در حال انسداد کما آنکه عقل حاکم است بلزوم اطاعت قطعیه در انفتاح در این دو مورد عقل کشف نمی کند حکم شارع را که لازم است عمل بظن یا بقطع مولویا بلکه اگر حکمی داشته باشد حکم ارشادی و تأکیدی است.

نتیجه مقدمات انسداد بنا بر کشف یا حکومت

قوله فانقدح بذلک عدم صحه تقدیر الخ از بیان سابق ما ظاهر شد بنا بر صحت مقدمات انسداد حکم عقلی نمی باشد بر عمل بظن مگر بر حکومت بدون کشف و بنا بر حکومت اهمالی در نتیجه حکم

ان یقال بعدم استقلاله بکفایه الاطاعه الظنیه الا فیما لیس للشارع مزید اهتمام فیه بفعل الواجب و ترک الحرم و استقلاله بوجوب الاحتیاط فیما فیه مزید الاهتمام کما فی الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا یلزم من الاحتیاط فیها العسر و اما بحسب المرتبه فکذلک لا یستقل الا بکفایه مرتبه الاطمینان من الظن الا علی تقدیر عدم کفایتها فی دفع محذور العسر

عقلی اصلا نیست چه سببا باشد مثل آنکه ظن از شهرت یا اجماع یا سیره باشد و همچنین موردا و مرتبه و لو در بعض آنها کلامی است مصنف بیان می کند این جهتی را که بیان نمودیم بجهت آنست که حکم عقل اهمال و اجمالی در آن نیست تا آنکه شک کند که کدام از آنها حجت است یا نه کما لا یخفی.

اما بحسب اسباب که بیان نمودیم مثل ظن شهرت یا اجماع و غیره پس تفاوتی بنظر عقل در این اسباب نمی باشد چون ملاک حکم عقل عمل بظن بجهت اقربیت ظن است بواقع و لذا فرق بین اسباب نمی باشد و اما بحسب موارد ممکن است قائل شویم که استقلال حکم عقل به کفایت اطاعت ظنیه در جائی است که شارع مقدس آن موارد را اهمیت نداده باشد بفعل واجب و ترک حرام و اگر عقل درک کرد که این موارد را شارع مقدس اهمیت داده است حکم عقل در این موارد بوجوب احتیاط است نه عمل بظن مثل موارد فروج و دماء بلکه سایر حقوق ناس در جائی که احتیاط در این موارد موجب عسر و حرج نباشد.

پس در این موارد لازم است احتیاط و اما بحسب مرتبه آنهم ایضا در جائی که مرتبه اطمینان برای مکلف حاصل شود عقل حکم نمی کند که عمل بظن بنماید مکلف و رفع ید کند از اطمینان مگر آنکه عمل باطمینان کفایت بمعظم احکام نباشد و دفع عسر حرج نکند که در این حال لازم است تعدی به مرتبه دیگر از اینجا معلوم شد بنا بر حکومت فقط اطلاق در اسباب ظن است بدون مورد و مرتبه ظن کما لا یخفی

و اما على تقدير الكشف فلو قيل بكون النتيجه هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها ايضا بحسب الاسباب بل يستكشف حينئذ ان الكل حجه لو لم يكن بينها ما هو المتيقن و الا فلا مجال لاستكشاف حجيه غيره و لا بحسب الموارد بل يحكم بحجيته فى جميعها و الا لزم عدم وصول الحجه و لو لاجل التردد فى مواردها كما لا يخفى و دعوى الاجماع على التعميم بحسبها فى مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جدا و اما بحسب المرتبه ففيها اهمال لاجل احتمال حجيه خصوص الاطمينانى منه اذا كان وافيا فلا بدّ من الاقتصار عليه.

قوله و اما على تقدير الكشف فلو قيل الخ اما بنا بر كشف و آنكه عقل حكم كند كه ظن حجيت شرعى دارد در اين حال حجيت ظن چند قسم است.

اول آنكه گفته شود نتيجه مقدمات انسداد نصب طريق واصل است بنفسه كه نفس آن طريق بمكلف برسد در اين حال اهمالى در نتيجه نيست بحسب اسباب ظن و از هر سببى كه ظن حاصل شد حجت است و كشف مى شود حجيت تمام آنها اگر در بين آنها مقتضى نباشد مثل آنكه ظن بخبر موثق و شهرت و اجماع منقول و غيره حاصل است ولى متيقن آنها ظن از خبر موثق است.

در اين حال عمل بآن مى شود اگر وافى باكثر احكام باشد و كشف نمى كنم از مقدمات حجيت غير ظن خبرى را و همچنين بحسب موارد هم حكم به حجيت ظن مى شود در تمام موارد چه اهم باشد نظير فروج و دماء و اموال و غير آن و اگر بگوئيم كه ظن در اين موارد مذكوره حجت نيست و بايد احتياط كرد لازم مى آيد عدم وصول حجت و آنكه طريق بنفسه واصل نباشد براى مكلف و لو منشأ شک ترديد در موارد عمل بظن باشد كما لا يخفى.

و لو قیل بان النتیجه هو نصب الطریق الواصل و لو بطریقه فلا اهمال فیها بحسب الاسباب لو لم یکن فیها تفاوت اصلا او لم یکن بینها الا واحد و الا فلا بدّ من الاقتصار علی متیقن الاعتبار منها او مظنونه باجراء مقدمات دلیل الانسداد حینئذ مره او مرات فی تعیین الطریق المنصوب حتی ینتهی الی ظن واحد اولی ظنون متعدده لا تفاوت بینها فیحکم بحجیه کلها او متفاوته یکون بعضها الوافی متیقن الاعتبار فیقتصر علیه

و اگر کسی ادعای اجماع کند بر تعمیم بحسب موارد و آنکه حجیت ظن و لو بمقدمات انسداد بعضی موارد است ولی باجماع تمام موارد حجت است در این موارد صحیح نیست در مثل این مسئله ای که حادث است در بین فقهاء و زیادی از آنها بیان نفرمودند و اما حجیت ظن بحسب مرتبه در این مورد اهمال است و نمی توانیم بگوئیم مطلق ظن حجت است بلکه حجیت خصوص اطمینان در بین آنها اگر باشد در جائی که وافی باشد باکثر احکام در این حال اقتصار بر اطمینان باید بشود کما لا یخفی.

قوله و لو قیل بان النتیجه هو نصب الطریق الواصل الخ قسم دوم اگر گفته شود نتیجه مقدمات انسداد نسب طریق واصل است و لو بطریق دیگری باشد و بنفسه نباشد باین معنی که از مقدمات انسداد کشف می شود حجیت ظن را و به واسطه مقدمات دیگر ظن دیگری حجیت پیدا می کند در این حال اهمالی در نتیجه مقدمات بحسب اسباب نیست فی الجمله اگر در بین آن ظن تفاوتی نباشد و تمام آنها مساوی باشند یا فقط در بین آنها یک ظن حجت است مثل خبر موثق مثلا و اگر در بین آنها تفاوت باشد و مختلف باشد ظنون باید اقتصار کرد بر متیقن از ظنون به واسطه جریان مقدمات انسداد در آنها مثل آنکه در بین ظنونی است بعض آنها مظنون الاعتبار است بدون شک و وهم اگر کافی است

و اما بحسب الموارد و المرتبه فکما اذا کانت النتیجه هی الطریق الواصل بنفسه فتدبر جیدا.

و لو قیل بان النتیجه هو الطریق و لو لم یصل اصلا فالاهمال فیها یکون من الجهات و لا محیص حینئذ الا من الاحتیاط فی الطریق بمراعات اطراف الاحتمال لو لم یکن بینها متیقن الاعتبار لو لم یلزم منه محذور و إلا لزم التنزل الی حکومه العقل بالاستقلال فتأمل فان المقام من مزال الاقدام بمعظم احکام فبها و الا انسداد دیگر جاری می شود تا آنکه تعیین بشود طریقی که منصوب شده از طرف شارع و منتهی شود یا به یک ظن مثل ظن خبر موثق یا ظنون متعدده دیگر که مساوی باشند در این حال بتمام آنها حمل می شود و اگر متفاوت باشند و بعض آنها متیقن الاعتبار و حجیت باشد اکتفا برآن و عمل به آنها می شود در جائی که وافی باشد آن متیقن الاعتبار بمعظم احکام.

قوله و اما بحسب الموارد و المرتبه الخ در موارد ظن که بعض از آنها اهمیت دارد مثل فروج و دماء یا مرتبه که ظن اطمینانی بعض موارد ممکن است باشد در این دو موارد نتیجه انسداد همان نتیجه طریق واصل بنفسه می باشد و مثل آن مواردی که قبلا بیان کردیم در قسم اول عمل می شود فتدبر جیدا.

قوله و لو قیل بان النتیجه هو الطریق الخ قسم سوم بنا بر کشف اگر گفته شود که نتیجه اثبات ظن است و طریقیت آن ولی این ظن نرسیده است بمکلف خود آن و نه طریق آن یعنی استفاده می شود که ظن حجت است شرعا ولی از جهات ثلاثه که اسباب و موارد و مراتب باشد این سه جهت مجهول است و لذا اهمال در آنها می باشد و راهی نیست در این حال مگر احتیاط در طرق و عمل کردن باطراف علم اجمالی نظیر عمل باجماع و شهرت و سیره و غیره اگر در بین آنها متیقن الحجیه نباشد و اگر متیقن باشد مثل

وهم و دفع لعلک تقول ان القدر المتیقن الوافی لو کان فی البین لما کان مجال لدلیل الانسداد ضروره انه من مقدماته انسداد باب العلمی ایضا

لکنک غفلت عن ان المراد ما اذا کان الیقین بالاعتبار من قبله لاجل الیقین بانه لو کان شیء حجه شرعا کان هذا الشیء حجه قطعا بداهه ان الدلیل علی احد المتلازمین انما هو الدلیل علی الآخر لا الدلیل علی الملازمه

آنکه یقینا می دانیم حجیت خبر موثق در بین آنها مسلم است در این حال عمل به آن می شود اگر کافی باشد بقدر معظم احکام و انحلال اجمالی بشود اما در مقامی که عمل باحتیاط می شود اگر آن احتیاط موجب عسر و حرج یا اختلال نظام است لازم است تنزل کردن به حکومت عقل و در این حال از کشف بیرون می رود و حکم عقل است استقلالا بالحکومه در آن موارد به قدری که عسر و حرج لازم نیاید فتامل فان المقام من مزال الاقدام.

قوله وهم و دفع لعلک تقول الخ شاید اشکال کنید شما که اگر قدر متیقنی که وافی باشد بمعظم احکام از آن ظنون در بین باشد در این حال محتاج بدلیل انسداد نمی باشیم مثل خبر واحد که متیقن از آن ظنون است چون یکی از مقدمات انسداد،انسداد باب علمی می باشد و اگر قدر متیقن باشد در بین ظنون احتیاج بدلیل انسداد نمی باشیم.

قوله لکنک غفلت الخ جواب آنکه غافل شدید شما از اینکه مراد ما که بیان نمودیم متیقن الاعتبار بعد از جریان مقدمات انسداد است که بعد از عمل بانسداد در بین می گوییم اگر ظنی حجت باشد یقینا حجیت خبر موثق در بین آنها مسلم است و ممکن نیست که شارع مقدس رفع ید کند از آنها و حجیت شهرت و اجماع و امثال آن را قرار دهد بدیهی است که دلیل بر یکی از متلازمین دلیل است بر متلازم آخر یعنی دلیل انسداد

ثم لا یخفی ان الظن باعتبار الظن بالخصوص یوجب الیقین باعتباره من باب دلیل الانسداد علی تقریر الکشف بناء علی کون النتیجه هو الطریق الواصل بنفسه فانه ح یقطع بکونه حجه کان غیره حجه او لا و احتمال عدم حجیته بالخصوص لا ینافی القطع بحجیته بملاحظه الانسداد ضروره انه علی الفرض لا یحتمل ان یکون غیره حجه بلا نصب قرینه و لکنه من المحتمل ان یکون هو الحجه دون غیره لما فیه من خصوصیه الظن بالاعتبار.

و جریان آن ملازم است به حجیت قدر متیقن از آن ظنون که خبر واحد باشد نه آنکه دلیل بر ملازم باشد یعنی ابتدائا حکم کنیم که متیقن از تمام ظنون خبر واحد است

قوله ثم لا یخفی ان الظن باعتبار الظن الخ در بین ظنون که حجیت شرعی دارد بنا بر تقدیر کشف در این حال اگر بعض ظنون ظن حجیت آن بالخصوص می باشد و موجب یقین به حجیت آن ظن می شود مثلا بعد از جریان مقدمات انسداد اثبات می شود که ظن از شهرت یا ظن از اجماع و ظن بخبر موثق حجت است در بین این ظنون یقین پیدا می شود که خبر موثق حجیت آن یقینی است در بین ظنون بنا بر اینکه نتیجه انسداد بنا بر کشف طریق واصله بنفسه باشد چون آن ظن و حجیت آن رسیده بمکلف همچنانی که قبلا بیان شد پس در این حال قطع به حجیت ظن بخبر موثق می شود سوای آنکه غیر آن ظن حجت باشد یا نباشد و احتمال آنکه حجت نباشد آن ظن بالخصوص چون دلیل بر حجیت آن نداریم منافات ندارد قطع به حجیت آن را بعد از جریان مقدمات انسداد و ملاحظه آنها بجهت آنکه ضروری است بنا بر فرض احتمال داده نمی شود که غیر از آن ظن حجت باشد و این ظنی که حجت آن مظنون است حجت نباشد در جائی که قرینه نباشد که تعیین کند آنها را ولی از این طرف احتمال می رود که این ظن حجت باشد غیر آن ظنون دیگر چون خصوصیت این از باقی ظنون بیشتر است.

و بالجمله الامر یدور بین حجیه الکل و حجیته فیکون مقطوع الاعتبار و من هنا ظهر حال القوه و لعل نظر من رجح بها الی هذا الفرض و کان منع شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه عن الترجیح بها بناء علی کون النتیجه هو الطریق الواصل و لو بطریقه او الطریق و لو لم یصل اصلا و بذلک ربما یوفق بین کلمات الاعلام فی المقام و علیک بالتامل التام.

قوله و بالجمله الامر یدور الخ حاصل آنکه امر دایر است بین حجیت تمام ظنون که در بین آنها می باشد و حجیت این ظن مظنون بالخصوص و در این حال یقین داریم که اعتبار و حجیت آن مقطوع است و از بیان ما ظاهر شد حال قوت ظن و اینکه ظن مظنون الاعتبار قوی تر از باقی می باشد و شاید نظر کسانی که این ظن را ترجیح داده اند بر باقی ظنون همین بیان ما باشد نسبت بمرحوم نراقی و صاحب حاشیه داده اند که ظن قوی مقدم است حجیت آن بر باقی و کسانی که منع حجیت آن نموده اند مثل شیخنا العلاّمه اعلی اللّه مقامه و ترجیح آن را قائل نیستند بنا بر آنست که نتیجه انسداد طریق واصل باشد و لو بطریقه باشد یا طریق مطلق و لو نرسیده باشد آن طریق بمکلف.

و حاصل قول مرحوم شیخ آنست که کلام در حجیت ظن است و ظنی که مرجح ظن دیگر است اول دعوی است حجیت آن و لذا طریق مطلقا بمکلف نرسیده نه خود آن طریق و نه طریق طریق و بیان آنها گذشت که چگونه عمل می شود به آنها و قول کسانی که قائل به حجیت می باشند آنست که ظن مرجح و لو فی حد نفسه حجیت ندارد ولی منافات ندارد که موجب قطع به حجیت مظنون خود باشد مثل آنکه اسباب قطع فردا فرد حجیت ندارد ولی بعد از آنکه قطع پیدا شد قطع حجیت است بنابراین بیان توفیق پیدا می شود بین کلمات اعلام در مقام و آنکه نزاع در مقام نزاع لفظی است و علیک بالتامل التام.

ثم لا یذهب علیک ان الترجیح بها انما هو علی تقدیر کفایه الراجح و الا فلا بدّ من التعدی الی غیره بمقدار الکفایه فیختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال.

و اما تعمیم النتیجه بان قضیه العلم الاجمالی بالطریق هو الاحتیاط فی اطرافه فهو لا یکاد یتم الا علی تقدیر کون النتیجه هو نصب الطریق و لو لم یصل اصلا.

قوله ثم لا یذهب علیک ان الترجیح بها الخ در مقامی که بیان نمودیم ظن بظن حجیت آن قطعی است در جائی است که کافی باشد بقدر معظم احکام و انحلال علم اجمالی بشود بآن عمل می شود و اگر کافی نباشد لابد باید تعدی بغیر آن شود به مقداری که کفایت کند بقدر معظم احکام و انحلال علم اجمالی بشود و این معنی اختلاف پیدا می کند باختلاف نظر علما و حالات آنها چون بعضی موارد ظنی مظنون است حجیت آن نزد بعض علماء دون بعض دیگر

قوله و اما تعمیم النتیجه بان القضیه العلم الاجمالی الخ و اما عموم نتیجه انسداد بنا بر کشف کما آنکه این معنی را نسبت داده اند بمرحوم شریف العلماء ببیان آنکه علم اجمالی بالطریق احتیاط در آن طرق است در اطراف علم اجمالی این معنی صحیح نیست و تمام نیست مگر در مواردی که نتیجه انسداد فقط نصب طریق باشد و لو نرسیده باشد بمکلف یعنی قبلا دانستی که بنا بر کشف سه احتمال داده می شود طریق واصل بنفسه طریق واصل طریقه-احتمال سوم فقط نصب طریق بود و احتیاط قول شریف العلماء در احتمال اخیر است نه در دو احتمال دیگر

مع ان التعمیم بذلک لا یوجب العمل الا علی وفق المثبتات من الاطراف دون النافیات الا فیما اذا کان هناک ناف من جمیع الاصناف ضروره ان الاحتیاط فیها لا یقتضی رفع الید عن الاحتیاط فی المسأله الفرعیه اذا لزم حیث لا ینافیه کیف و یجوز الاحتیاط فیها مع قیام الحجه النافیه کما لا یخفی فما ظنک بما لا یجب الاخذ بموجبه الا من باب الاحتیاط فافهم

فصل قد اشتهر الاشکال بالقطع بخروج القیاس عن عموم نتیجه دلیل الانسداد بتقریر الحکومه و تقریره علی ما فی الرسائل انه کیف یجامع حکم العقل بکون الظن کالعلم مناطا للاطاعه و المعصیه و یقبح علی الامر و المأمور

قوله مع ان التعمیم بذلک الخ جواب دیگر از ایشان آنکه از احتیاط در تمام اطراف و عموم آن در جائی است که آن ظنون مذکوره مثبت تکلیف باشند هرکدامی و اما اگر آن ظنون تماما نافی تکلیف باشند در آن موارد لازم نیست احتیاط مثل آنکه خبر واحد و اجماع و شهرت و سیره همه آنها دالند بر اینکه سوره در نماز واجب نیست و در جائی که منفق نباشند و بعضی ظنون نافی تکلیف باشد منافات ندارد احتیاط در آنها چون اطراف علم اجمالی می باشد و احتمال عقاب در آن است و منافات ندارد احتیاط در مسئله فرعیه را چون در جائی که انفتاحی باشیم و دلیل دلالت کند که مثلا سوره واجب نیست ولی بااین حال احتیاط در آن و آوردن سوره مانعی ندارد در جائی که واجب باشد پس چه گمان داری به مواردی که احتیاط در آن دلیل بالخصوص نداریم و فقط من ظنون عامه عمل می شود فافهم.

ظن قیاسی از ظن انسدادی خارج است و مدرک آن

قوله فصل قد اشتهر الاشکال بالقطع بخروج القیاس الخ.

اشکال شده است بعد از اینکه عمل بظن واجب شده عقلا بنا بر حکومت

التعدی عنه و مع ذلک یحصل الظن او خصوص الاطمینان من القیاس و لا یجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما یقتضیه العقل من الظن او خصوص الاطمینان لو فرض ممکنا جری فی غیر القیاس فلا یکون العقل مستقلا اذ لعله نهی عن اماره مثل ما نهی عن القیاس و اختفی علینا و لا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلک علی الشارع اذ احتمال صدور ممکن بالذات عن الحکیم لا یرتفع الا بقبحه و هذا من افراد ما اشتهر من ان الدلیل العقلی لا یقبل التخصیص انتهی موضع الحاجه من کلامه زید فی علو مقامه

بظن قیاسی که قطع داریم ما از حجیت ظن خارج است کما آنکه نقل شد از بعض اعلام که قریب پانصد روایت بر نهی عمل بقیاس داریم.

اما بنا بر کشف و آنکه حجیت ظن عقل کشف می کند که حجیت شرعی دارد در این موارد مانعی ندارد باقسام ثلاثه کشف که گذشت و مانعی ندارد از این جهت که شارع مقدس بعض طرق را حجت قرار دهد دون بعض دیگر بلکه بنا بر حکومت بعض موارد ایضا مانعی ندارد استثناء ظن قیاسی بنا بر آنکه علم اجمالی بتمام تکالیف سبب آن اهتمام شارع است باحکام شرعیه یا اجماع باشد کما آنکه گذشت و علی ای حال ظن قیاسی مطلقا از حجیت ظن خارج است چه حجیت ظن علی نحو کشف باشد یا حکومت ولی اشکال بنا بر آنچه را که در رسائل مرحوم شیخ انصاری می باشد دو وجه است

اول آنکه چگونه جمع می شود حکم عقل به اینکه ظن حکم علم را دارد در حال انسداد همچنانی که در حال اطاعت حکم قطع است و ممکن نیست شارع مقدس نفی یا اثبات علم کند همچنین ظن در حال انسداد بحکم عقل است همچنانی که در اطاعت و معصیت عمل بعلم بحکم عقل است و قبیح است بر آمر و شارع که تعدی کند از آن و عمل بغیر ظن که علم باشد آن را واجب کند بر مکلف و همچنین

و انت خبیر بانه لا وقع لهذا الاشکال بعد وضوح حکم العقل بذلک معلقا علی عدم نصب الشارع طریقا و اصلا و عدم حکمه به فیما کان هناک قبح است بر مأمور و مکلف که تعدی کند از ظن و عمل بشک یا وهم بنماید و در این جهتی که بیان شد که ظن قیاسی از ظنون خارج است فرقی ندارد بین آنکه ظن حاصل شود از قیاس و یا اطمینان و جایز نمی داند شارع عمل به آن را.

دوم آنکه اگر منع شارع ممکن باشد که نهی بنماید عمل یا اطمینان قیاسی را هرآینه باید ممکن باشد در ظن و اطمینان غیر قیاسی ایضا بنابراین عقل مستقلا در اطاعت و معصیت حاکم نیست بجهت آنکه شاید نهیی از طرف شارع رسیده باشد از اماره ای و آن نهی اماره از ما مخفی باشد مثل نهی ظن قیاسی و دافعی برای این احتمال ممکن نیست الا قبیح بودن این احتمال برای شارع یعنی ذاتا ممکن است برای شارع ولی عرضا قبیح است برای او و این استثناء ظن قیاسی از طرف افراد آن قانون کلی است که مشهور است که دلیل عقلی قابل تخصیص نیست انتهی موضع الحاجه من کلامه زید فی علو مقامه.

مخفی نماند اصل اشکال نسبت داده شد بمرحوم امین استرآبادی به اینکه حکم عقل به شیئی بعد از ملاحظه تمام قیود موضوع آن شیء می باشد عموما یا خصوصا و بعد از حکم عقل ممکن نیست تخصیص چه مخصص شرعی باشد یا عقلی و امکان تخصیص موجب تناقض است چون فرض آنست که فرد مخصص با افراد دیگر عام مساوی است پس یا از اول حکم عقل صحیح نبوده و یا موجب تناقض است که بیان شد پس تخصیص در حکم عقل ممکن نیست بله تخصص و آنکه موضوعا خارج شود فردی مانعی ندارد این بیان مختصر کلام ایشان است

قوله و انت خبیر بانه لا وقع الخ جواب از این اشکالی که مرحوم شیخ انصاری بیان نموده است آنست که

منصوب و لو کان اصلا بداهه ان من مقدمات حکمه عدم وجود علم و لا علمی فلا موضع لحکمه مع احدهما و النهی عن ظن حاصل من سبب لیس الا کنصب شیء بل هو یستلزم فیما کان فی مورده اصل شرعی فلا یکون نهیه عنه رفعا لحکمه عن موضوعه بل به یرتفع موضوعه.

و لیس حال النهی عن سبب مفید للظن الا کالامر بما لا یفیده و کما لا حکومه معه للعقل لا حکومه له معه و کما لا یصح بلحاظ حکمه الاشکال فیه لا یصح الاشکال فیه بلحاظه.

جائی برای این اشکال نیست بعد از آنی که واضح و معلوم است که حکم عقل در حال انسداد معلق است بر اینکه شارع مقدس طریقی را حجت قرار نداده باشد برای مکلف و حکم تنجیزی نیست و در جائی که شارع طریقی را منصوب کرده باشد حکم عقل در این موارد نیست چون حکم عقل معلقا بود بر لزوم عمل بظن نه استقلالا دلیل بر اینکه حکم عقل معلق است آنکه بدیهی است از مقدمات انسداد یکی آن بود که دلیل علم و علمی برای مکلف نباشد و در جائی که دلیل علمی برای مکلف باشد حکم عقل بلزوم عمل بمطلق ظن نمی باشد و نهی شارع مثل نهی ظن قیاسی نیست مگر آنکه مثل نصب حجیت شیء می باشد یعنی در هر موردی که شارع مقدس امر و نهی دارد باید دو طرف آن بید شارع باشد همچنانی که در مأمور به مکلف همچنین است یعنی در جائی که امر دارد می تواند نهی آن بنماید و بالعکس و در موردی که نهی از ظن قیاسی نموده است مستلزم است اثبات حکم شرعی در آن مورد و لو اصل شرعی باشد پس نهی شارع از ظن قیاسی تخصیص در حکم عقلی نمی باشد بلکه تخصص است و به واسطه نهی شارع موضوع حکم عقل برداشته می شود.

قوله و لیس حال النهی عن سبب مفید للظن الخ یعنی نهی شارع از سببی که موجب ظن است مثل ظن قیاسی نیست مگر

نعم لا بأس بالاشکال فیه فی نفسه کما اشکل فیه برأسه بملاحظه توهم استلزام النصب لمحاذیر تقدم الکلام فی تقریرها و ما هو التحقیق فی جوابها فی جعل الطرق

غایه الامر تلک المحاذیر التی تکون فیما اذا اخطأ الطریق المنصوب آنکه مثل امر شارع است به چیزی که مفید ظن نیست همچنان صحیح نیست حکم عقل در جائی که نهی شارع است و حاصل آنکه بعد از آنکه حکم عقل تعلیقی است نه تنجیزی مانعی نیست که شارع مقدس نهی از ظن قیاسی کند بلحاظ آنکه آن ظن غالبا خطاء در آن می باشد کما آنکه نقل در بعض اخبار شده و یا آنکه نفس منع مصلحت مهمه ای دارد و یا مفسده آن غلبه دارد بر مصلحت واقع و غیر آنکه ذکر شد با اینکه چیزی محرمی نداریم که پانصد روایت در نهی آن وارد شده باشد کما آنکه گذشت.

قوله نعم لا بأس بالاشکال فیه فی نفسه الخ مصنف می فرماید مانعی ندارد اشکال در نفس حجیت ظن بشود با قطع نظر از حکم عقل بوجوب عمل بآن کما آنکه اشکال در اصل مطلق عمل بظن قبلا گذشت که عمل بظن موجب محاذیری می باشد مثل مخالفت واقع و یا حلال شدن حرام واقعی و یا حرام شدن حلال واقعی و احتمال تناقض و غیر آنها که کلام در اصل حجیت ظن گذشت و تحقیق در جواب آنها ایضا گذشت باختلاف مرتبه حکم ظاهری و واقعی و آنکه مصلحت تسهیل سبب شده است که شارع مقدس ظن را حجت قرار بدهد کما آنکه مفصلا جواب آنها گذشت.

قوله غایه الامر تلک المحاذیر الخ غایت امر آنست که آن محاذیری که ذکر شد در جائی می باشد که طریق ظنی

کانت فی الطریق المنهی عنه فی مورد الاصابه و لکن من الواضح انه لا دخل لذلک فی الاشکال علی دلیل الانسداد بخروج القیاس ضروره انه بعد الفراغ عن صحه النهی عنه فی الجمله قد اشکل فی عموم النهی لحال الانسداد بملاحظه حکم العقل و قد عرفت انه بمکان من الفساد

و استلزام امکان المنع عنه لاحتمال المنع عن اماره اخری و قد اختفی علینا و ان کان موجبا لعدم استقلال العقل الا انه انما یکون بالاضافه الی تلک الأمارات لو کان غیرها مما لا یحتمل فیه المنع بمقدار الکفایه و الا فلا مجال لاحتمال المنع فیها مع فرض استقلال العقل ضروره عدم استقلال بحکم مع احتمال وجود مانعه علی ما یأتی تحقیقه فی الظن المانع و الممنوع

خطا و بواقع نرسد و در موردی که نهی از ظن رسیده است مثل ظن قیاسی در جائی است که آن ظن قیاسی بواقع برسد لکن از واضحات است که ظن قیاسی و نهی از آن دخلی در اصل مطلب ندارد در حال انسداد بجهت آنکه ضروری است که نهی از ظن قیاسی در حال انسداد بعد از فراغ از صحت نهی شارع است فی الجمله و این اشکال در حال انسداد است به ملاحظه حکم عقل که لازم می داند عمل بظن را و بتحقیق که شناختی که اشکال به نهی ظن قیاسی فاسد است وجه محذور ظن قیاسی در جائی که برسد یا اجتماع حکمین متضادین است و یا اجتماع مصلحت و مفسده است بدون کسر و انکسار و یا تصویب است اگر واقع حکم نباشد و غیر ذلک و جواب آنها بمراتب حکم برداشته می شود کما لا یخفی.

قوله و استلزام امکان المنع عنه لاحتمال المنع الخ اما جواب از اشکال دوم که مرحوم شیخ بیان نموده بود اگر منع از ظن قیاسی جایز باشد باید جائز باشد احتمال منع شارع از اماره دیگری که مخفی شده باشد

و قیاس حکم العقل بکون الظن مناطا للاطاعه فی هذا الحال علی حکمه بکون العلم مناطا لها فی حال الانفتاح لا یکاد یخفی علی احد فساده لوضوح انه مع الفارق ضروره ان حکمه فی العلم علی نحو التنجز و فیه علی نحو التعلیق

آن آماده برای ما و این احتمال سبب می شود که عقل مستقلا حکم بلزوم عمل بظن را ننماید جواب از آن آنکه این احتمال نسبت بآن اماره مشکوک می باشد در جائی که غیر آن امارۀ مشکوک از امارات دیگر که احتمال منع در آنها نیست بمقدار کفایت معظم احکام و انحلال علم اجمالی باشد و اگر سایر امارات بقدر کفایت نباشد جائی برای احتمال منع نیست با فرض آنکه عقل حکم می کند بوجوب عمل بظن و اگر این احتمال باقی باشد عقل حکم استقلالی ندارد بحکمی اصلا یعنی اگر شارع مقدس اماراتی و طرقی را چه در حال انفتاح یا انسداد حجت قرار داده است برای درک احکام واقعیه مثل خبر واحد و شهرت و اجماع و سیره اگر احتمال داده شود که یکی از آنها ممنوع است شرعا لازمه آن آنست که اصلا به اماره و طرق شرعی نشود چون هرکدام احتمال ممنوعیت شرعی دارند بنا بر آنچه را که می آید تحقیق آن در ظن مانع و ممنوع.

قوله و قیاس حکم العقل بکون الظن مناطا الخ اما در مواردی که بیان شد که حکم عقل در اطاعت و معصیت بلزوم عمل بظن مثل حکم عقل است بقطع همچنانی که قطع در مقام اطاعت و معصیت ممکن نیست تخصیص آن در حال انفتاح همچنین ظن در جائی که لازم باشد عمل بآن عقلا مثل حال انسداد آنهم جایز نیست تخصیص در آن این بیانی که شد مخفی نیست فساد آن بر هیچ کس بجهت آنکه واضح است فرق بین عمل بقطع و عمل بظن در اطاعت و معصیت چون ضروری است که حکم عقل در علم بر نحو تنجیز است

ثم لا یکاد ینقضی تعجبی لم خصصوا الاشکال بالنهی عن القیاس مع جریانه فی الامر بطریق غیر مفید للظن بداهه انتفاء حکمه فی مورد الطریق قطعا مع أنّه لا یظن باحد ان یستشکل بذلک و لیس الا لاجل ان حکمه به معلق علی عدم النصب و معه لا حکم له کما هو کذلک مع النهی عن بعض افراد الظن فتدبر جیدا.

نه تعلیق و از این جهت ممکن نیست تخصیص در آن اما حکم عقل در اطاعت ظنیه علی نحو تعلیق است که اگر شارع اثبات طریق ظنی یا نفی آن نمود در این موارد حکم عقلی نیست کما آنکه مفصلا گذشت.

مخفی نماند قطع در مقام امتثال حکم آن عقلا تنجیزی نیست بلکه تعلیقی است و لذا اصول مسقطه تکلیف مثل قاعده فراغ و استصحاب و امثال آن جاری می شود با وجودی که آنها یک ظن خاصی بیشتر نمی باشند.

قوله ثم لا یکاد ینقضی تعجبی الخ مصنف می فرماید من تعجب می کنم که چرا تخصیص دادند اشکال را به نهی ظن قیاسی با آنکه آن اشکال جاری می شود در امر بطریقی که مفید ظن نباشد کما آنکه گذشت بااین حال حکم عقل در طریقی که مفید ظن نباشد نمی باشد و کسی آنجا اشکال نکرده و گمان نمی کنم که احدی اشکال نموده باشد و حال آنکه هر دو مورد باهم مساویند از اشکال و عدم آن و جهت آن آنست که حکم عقل در این موارد معلق است بر عدم نصب شارع طریقی را و با نصب شارع حکمی ندارد عقل کما آنکه حکمی ندارد در جائی که نهی باشد در بعض افراد ظن مثل ظن قیاسی کما آنکه گذشت فتدبر جیدا.

و قد انقدح بذلک انه لا وقع للجواب عن الاشکال تاره بان المنع عن القیاس لاجل کونه غالب المخالفه و اخری بان العمل به یکون ذا مفسده غالبه علی مصلحه الواقع الثابته عند الاصابه.

و ذلک لبداهه انما یشکل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المتن عنه

جوابهای مرحوم شیخ از ظن قیاسی و رد آنها

قوله و قد انقدح بذلک انه لا وقع للجواب الخ از جواب ما ظاهر شد که جوابهائی دیگر که از ظن قیاسی داده اند صحیح نیست من جمله از آنها جوابی است که مرحوم شیخ انصاری داده است منقول از شیخ هفت جواب است

یکی از آنها آنکه منع از ظن قیاسی شرعا بجهت آنست که آن ظن قیاسی غالبا مخالف واقع می باشد کما اینکه شهادت بآن می دهد قوله علیه السلام ان السنه اذا قیست محق الدین و قوله لیس شیء ابعد من عقول الرجال من دین اللّه و قوله علیه السّلام ما یفسده اکثر مما یصلحه نظیر این اخبار بعد از تامل در آنها موضوع عقل بلزوم اتباع ظن برداشته می شود چون عمل بظن برای درک واقع است و بعد از اینکه متنبه می شود انسان به واسطه این اخبار که ظن قیاسی غالبا بواقع نمی رسد لزوم عمل بظن در ظن قیاسی حکم آن عقلا برداشته می شود.

دوم از جواب از جوابهای مرحوم شیخ آنست که عمل بظن قیاسی مفسده آن غالب است بر مصلحت واقع در جائی که مطابق واقع باشد بجهت آنکه این طریق مرام اهل تسنن است و سبب می شود که مستغنی باشند از حجج و اهل بیت پیغمبر صلوات اللّه علیهم اجمعین.

قوله و ذلک لبداهه انه انما یشکل الخ جواب از مرحوم شیخ از این دو وجه آنست که این جوابهای شما در جائی صحیح

فی نفسه بملاحظه حکم العقل بحجیه الظن و لا یکاد یجدی صحته کذلک فی الذب عن الاشکال فی صحته بهذا اللحاظ فافهم فانه لا یخلو عن دقه.

و اما ما قیل فی جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد او منع حصول الظن منه بعد انکشاف حاله و ان ما یفسده اکثر مما یصلحه.

ففی غایه الفساد فانه مضافا الی کون کل واحد من المنعین غیر سدید است که ما فارغ شده باشیم از صحت منع از ظن قیاسی فی نفسه بملاحظه حکم عقل به حجیت ظن یعنی کلام ما بعد از فرض حجیت ظن است بحکم عقل در حال انسداد که آیا ممکن است تخصیص در حکم عقل یا نه در مقام ثبوت نه مقام اثبات و آنکه عمل بظن را بیان کنیم که شرعا باین وجوه جایز نیست چون این وجوه اول دعوی است و مثل آنکه تسلیم اصل اشکال است و از این جهت فایده ای ندارد صحیح بودن منع شرعی در ذب و اصل اشکال در صحت آن بلحاظ حکم عقل همچنانی که بیان نمودیم فافهم فانه لا یخلوا عن دقه.

قوله و اما ما قیل فی جوابه من منع الخ جواب دیگر مرحوم شیخ داده است در رسائل و منسوب است این جواب بمرحوم صاحب قوانین آنکه ما منع می کنیم که ادله نهی ظن قیاسی در حال انسداد ظن را شامل شود بلکه ادله منع قیاس عموم ندارد حتی در حال انسداد در جائی که عقل حاکم است بلزوم عمل بظن یا جواب دیگری از ایشان که اصلا ظن قیاسی برای مکلف حاصل نمی شود بعد از اینکه اخبار گذشته کشف حال آن ظن را نموده و آنکه عمل بآن افسادش زیادتر از اصلاح می باشد و حاصل آنکه بعد از نظر باخبار اصلا ظن از قیاس حاصل نمی شود برای مکلف.

قوله ففی غایه الفساد الخ این دو جواب هم ایضا در غایه فساد است علاوه بر آنکه هریکی از این دو

لدعوی الاجماع علی عموم المنع مع اطلاق ادلته و عموم علته و شهاده الوجدان بحصول الظن منه فی بعض الاحیان.

لا یکاد یکون فی دفع الاشکال بالقطع بخروج الظن الناشی منه بمفید غایه الامر انه لا اشکال مع فرض احد المنعین لکنه غیر فرض الاشکال فتدبر جیدا.

منع و دو وجهی که بیان شد نمی رسد و غیر صحیح است چون اجماع داریم ما بر عموم منع و اینکه عمل بظن قیاسی در هیچ وجه جایز نیست و صحیح نیست مداخله آن ظن در دین و با اطلاق ادله شرعیه که نهی می کند از عمل بظن قیاسی را مطلقا کما آنکه اخبار آن بعض آنها گذشت و عموم علتی که در نفس اخبار بیان شده است و آنکه عمل بظن قیاسی موجب از بین رفتن دین و افساد آن اکثر است از اصلاح آن این سه جواب-جواب اول است و جواب دوم شیخ آنکه علاوه بر این ها شهادت وجدان است بحصول ظن در بعض موارد از ظن قیاسی چون نهی شارع موجب زوال حالت نفسیه مکلف را نمی کند و بلا اشکال بعض موارد ظن از قیاسی حاصل می شود برای مکلف.

قوله لا یکاد الخ این کلام خبر است از برای قول مصنف که فرمود فانه مضافا وارد است برای آن جوابها که دفع اشکال نمی شود که ما قطع پیدا بکنیم که ظن قیاسی خارج است از ظن انسدادی و این جواب فائده ای ندارد غایت الامر آنست که اشکالی در فرض یکی از دو منعی که شده است نیست لکن دفع اصل اشکال را نمی کند چون فرض آنست که اشکال ما در جائی است که بعد از وجوب عمل بظن عقلا در حال انسداد آیا ممکن است تخصیص حکم عقل یا نه و این دو جواب نظیر دو جواب دیگر است که مرحوم شیخ داده بود فراجع.

ص:340

فصل اذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون فى حال الانسداد انه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمل المنع عنه فضلا عما اذا ظن كما اشرنا اليه فى الفصل السابق فلا بدّ من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى و الا فبضميمه ما لم يظن المنع عنه و ان احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و ان انسد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى و ذلک ضروره انه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض.

در ظن مانع و ممنوع و تحقیق در آن

قوله فصل اذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص الخ در اين فصل بيان می شود اگر به يک ظنی مظنون شد عدم حجيت آن بخصوص يعنی ادله عامه بر نهی از ظن نباشد بلکه بخصوص باشد از طرف ديگر ظنی که مانع است و ديگری ممنوع مراد ظن شخصی نيست چون ممکن نيست بلکه مراد ظن نوعی است مثل آنکه حجيت خبر واحد ثابت شده باشد بظن و از خارج ثابت شود که آن خبر واحد ممنوع است ظنا.

و على کل حال تحقيق در مطلب آنست که بعد از تصور منع از بعض ظنون در حال انسداد عقل حاکم نيست به حجيت ظنی که احتمال منع در آن باشد فضلا از جائی که مظنون باشد منع آن کما آنکه اشاره نموديم بآن در فصل سابق در توجيه خروج ظن قياسی از ظن انسدادی پس در اين حال لازم اقتصار و اکتفا کنيم بآن ظنی که قطع داريم که ممنوع نيست بالخصوص و عمل بآن شود.

پس در اين حال اگر آن ظنی که قطع به حجيت آن داريم اگر کافی است برای معظم احکام شرعيه و انحلال علم اجمالی می شود و الا ضميمه کنيم با آن-آن ظنونی که احتمال منع در آنها هست نه آن ظنونی که مظنون است منع آنها و مراد از آن ظنی که احتمال منع در آن می باشد با قطع نظر از مقدمات انسداد است و با جريان

و منه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قیل بکون النتیجه هی حجیه الظن فی الاصول او فی الفروع او فیهما فافهم.

فصل لا فرق فی نتیجه دلیل الانسداد بین الظن بالحکم من اماره علیه و بین الظن به من اماره متعلقه بالفاظ الآیه او الروایه کقول اللغوی فیما یورث الظن بمراد الشارع من لفظه و هو واضح و لا یخفی ان اعتبار ما یورثه لا یختص ظاهرا بما اذا کان مما ینسد فیه باب العلم فقول اهل اللغه حجه فیما یورث الظن بالحکم مع الانسداد و لو انفتح باب العلم باللغه فی غیر المورد.

مقدمات انسداد احتمال منع در آن ظنون ممکن نیست کما لا یخفی.

چون بعد از جریان مقدمات انسداد احتمال منع در آن ظنون با استقلال عقل و حکم آنکه لازم است عمل بظن ممکن نیست هر دو جمع شوند حسب الفرض.

قوله و منه انقدح انه لا تتفاوت الحال الخ و بیان سابق ظاهر شد که تفاوتی در نتیجه مقدمات انسداد نیست بین ظنون چه ظن در اصول باشد کما آنکه از فصول نقل شد و چه ظن در فروع باشد کما آنکه از شریف العلماء نقل شده یا در هر دو باشد کما آنکه مختار ما بود و تمام آن ظنون حجت است و فرق بین اصول و فروع در بین آنها نیست.

و حاصل آنکه ظن مانع و ممنوع فرق بین ظن در اصول یا در فروع نیست کما آنکه خلاف آنچه را که ما ذکر کردیم از کلام مرحوم شیخ انصاری ظاهر می شود فراجع.

قوله فصل لا فرق فی نتیجه دلیل الانسداد الخ در این فصل بیان می شود در نتیجه انسداد فرقی نیست بین ظنی که بحکمی

نعم لا یکاد یترتب علیه اثر آخر من تعیین المراد فی وصیه او اقرار او غیرهما من الموضوعات الخارجیه الا فیما یثبت فیه حجیه مطلق الظن بالخصوص.

پیدا می شود از اماره ای پیدا شود بلا واسطه که دلیل برآن حکم است نظیر آیه شریفه که می فرماید فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً استفاده می شود یک ضرب در تیمم کافی است باطلاق آیه شریفه و نظایر شهرت یا اجماع برآن و یا مع الواسطه استفاده بشود آن ظن از اماره ای که متعلق بالفاظ آیه باشد یا روایت مثلا از قول لغوی ظن حاصل شد که مطلق وجه الارض آن صعید است و صحیح است تیمم برآن نه آنکه صعید مختص بثواب باشد و این مطلب واضح است.

مخفی نماند در مواردی که بیان شد که ظن حجت است مختص نیست آن ظن در جائی که انسداد باب علم باشد بنا بر اینکه بیان قول اهل لغت که موجب ظن است حجت است در حال انسداد و لو انفتاح باشد به لغت در غیر این مورد کما لا یخفی.

قوله نعم لا یکاد یترتب علیه اثر آخر الخ این معنائی که بیان نمودیم که ظن حجیت شرعی دارد فقط در احکام شرعیه است اما در موضوعات خارجیه که احکام جزئیه بر آنها مترتب می شود آنها باید بعلم یا علمی ثابت شود مثل تعیین مراد در وصیت و اقرار موصی و اوامر مولی و نواهی آن در تمام این موارد اثبات یا نفی آنها باید بعلم یا بعلمی ثابت شود مگر در مواردی که حجیت مطلق ظن ثابت باشد در آن مورد مثل آنکه مقدمات انسداد را در قول لغوی جاری کنیم و آنکه باب علم و علمی در آن منسد است و باقی مقدمات انسداد و همچنین ظن بضرر کما آنکه می آید که در این موارد ظن حجت است.

او ذاک المخصوص و مثله الظن الحاصل بحکم شرعی کلی من الظن بموضوع خارجی کالظن بان راوی الخبر هو زراره بن اعین مثلا لا آخر.

فانقدح ان الظنون الرجالیه مجدیه فی حال الانسداد و لو لم یقم دلیل علی اعتبار قول الرجالی(ل-نسخه)لا من باب الشهاده و لا من باب الروایه

قوله او ذاک المخصوص الخ مثل آنکه بگوئی قول لغوی از اهل خبره است و آن حجت است کما آنکه گذشت و مثل آن ظنون است ظنی که بحکم کلی شرعی بموضوع خارجی پیدا شود مثل زراره بن اعین است نه غیره اگر اشکال شود که موضوعات خارجیه مثل اثبات زراره بن اعین بظن و مثل قول لغوی که صعید مطلق وجه ارض است و هم چنین ظن بضرر کما آنکه می آید و ایضا اثبات مراد در وصیت و اقرار و غیر آنها که گذشت این ها تماما موضوعات خارجیه می باشند و چه فرق است بین اثبات بعض آنها بظن و بعض دیگر حتما باید دلیل علم یا علمی ثابت کند آنها را و حال آنکه تمام مذکورات موضوعات خارجیه می باشد.

جواب آنکه موضوعات خارجیه مثل اثبات زراره بن اعین و قول لغوی در جائی که اثبات آن موجب حکم شرعی کلی می باشد کما آنکه گذشت اثبات آنها بظن است در حال انسداد و اما موضوعات شخصیه خارجیه آنها بظن ثابت نمی شود بلکه باید به واسطه علم یا علمی ثابت شود مثل سایر موضوعات خارجیه دیگر مثل اثبات آنکه این مال ملک زید است یا وقف است و غیر آنها کما لا یخفی

قوله فانقدح ان الظنون الرجالیه الخ ظاهر شد از بیان ما که ظنونی که اثبات می کند ثقه بودن راوی اخبار را آن ظنون حجت است در حال انسداد و محتاج نیستیم که اثبات کنیم رجالی که واسطه در روایات می باشند من باب شهادت اثبات شود که قهرا تعدد لازم است مثل

تنبیه لا یبعد استقلال العقل بلزوم تقلیل الاحتمالات المتطرقه الی مثل السند او الدلاله او جهه الصدور مهما امکن فی الروایه و عدم الاقتصار علی الظن الحاصل منها بلا سد بابه فیه بالحجه من علم او علمی و ذلک لعدم جواز التنزل فی صوره الانسداد الی الضعیف مع التمکن من القوی او ما بحکمه عقلا فتأمل جیدا.

عدالت در شهادت و غیره و همچنین احتیاج نداریم که اثبات شوند آنها من باب روایت یعنی در جائی که اصل حکم شرعی کلی بخبر واحد ثابت می شود راوی آن خبر ایضا به ادله خبر واحد ثابت می شود و علی کل ظنون رجالیه کافی است در حال انسداد و احتیاج بآن دو وجه دیگری که ذکر شد نمی باشد کما لا یخفی

قوله تنبیه لا یبعد استقلال العقل بلزوم تقلیل الخ.

در این تنبیه بیان می شود که بعد از مقدمات انسداد و لزوم عمل بظن عقل حاکم است در هر موردی که عمل بظن می شود در جائی که ممکن است احتمالات متطرقه کم شود چون در اثبات روایت سه جهت لازم است اول سند روایت و آن کسانی که ناقل اخیر می باشد دوم دلالت روایت که ظهور ظنی دارد در معنای مراد سوم جهت صدور روایت که آن روایت صادر شده است برای حکم واقعی نه صدور آن برای تقیه یا امتحان و غیره باشد و این سه جهتی که ذکر شد مهما امکن و به قیدی که ممکن است در هریک از آنها عمل بظن قوی شود بدون ظن مطلق و باب احتمالات آن تا ممکن است کم شود و عمل بعلم یا علمی یا ظن قوی شود بجهت آنکه جایز نیست در صورت انسداد تنزل کند مکلف از ظن قوی بظن ضعیف عمل کند با آنکه متمکن است از تحصیل ظن قوی یا آن چیزی که بحکم ظن قوی می باشد عقلا فتأمل جیدا.

فصل انما الثابت بمقدمات دلیل الانسداد فی الاحکام هو حجیه الظن فیها لا حجیته فی تطبیق المأتیّ به فی الخارج معها فیتبع مثلا فی وجوب صلاه الجمعه یومها لا فی اتیانها بل لا بدّ من علم او علمی باتیانها کما لا یخفی

نعم ربما یجری نظیر مقدمات الانسداد فی الاحکام فی بعض الموضوعات الخارجیه من انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام الشارع به بحیث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الاصول فیه مهما امکن و عدم وجوب الاحتیاط شرعا او عدم امکانه عقلا کما فی موارد الضرر المردد امره بین الوجوب و الحرمه مثلا فلا محیص عن اتباع الظن حینئذ ایضا فافهم.

قوله فصل انما الثابت بمقدمات دلیل الانسداد الخ.

در این فصل بیان می شود بعد از جریان مقدمات انسداد ظن حجت است در احکام شرعیه و اما حجیت آن ظن در تطبیق مامور به با مأتی به خارجی آنجا حجیت ندارد چون مقام اول که احکام شرعیه باشد اثبات تکلیف برای مکلف است و مقام ثانی اسقاط تکلیف است و فراغ ذمه است و در مقام فراغ از ذمه رجوع می شود بدلیل علم و یا علمی مثل قاعده فراغ و صحت و تجاوز و غیر این ها پس بنابراین بیان اگر دلیل ظنی اثبات کرد صلاه جمعه را در روز جمعه عمل می شود ولی آوردن آن صلاه را در مقام شک یا ظن باید بقواعد دیگری عمل شود که یا علم یا علمی باشد کما آنکه گذشت کما لا یخفی.

اسقاط تکلیف بدلیل علم یا علمی می شود نه بظن انسدادی

قوله نعم ربما یجری نظیر مقدمات الخ.

بعضی موارد در سقوط تکلیف عمل بظن می شود و شبه مقدمات انسداد در موضوع خارجی می شود مثل ظن در موضوعات خارجی بضرر چون باب علم غالبا مسند است در ضرر دانسته می شود ضرر الا بعد از تحقق ضرر مثل صوم ضرری

خاتمه یذکر فیها امران استطرادا الاول هل الظن کما یتبع عند الانسداد عقلا فی الفروع العملیه المطلوب فیها او لا العمل بالجوارح یتبع فی الاصول الاعتقادیه المطلوب فیها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب علیه و تحمله و الانقیاد له او لا.

و همچنین طهارت ثلاث وضوء و غسل و تیمم و امثال آنکه امر دایر است بین وجوب آنها یا حرمت آنها و اصل عدم ضرر در این موارد موجب وقوع مکلف است در ضرر کثیری از موارد و می دانیم که شارع مقدس راضی بجریان اصل در این موارد نیست چون اهمیت دارد ضرر و ظن بضرر در این موارد از قبیل نجاست و طهارت نمی باشد که اهمیت نداشته باشد و از جهت دیگر واجب نیست احتیاط در این موارد چون مستلزم عسر و حرج است در وضوء و غسل و امثال آن یا اصلا ممکن نیست احتیاط عقلا چون امر دائر است در این موارد بین وجوب وضوء یا حرمت آن کما آنکه گذشت پس چاره ای نیست در این موارد که عمل بظن شود در سقوط تکلیف همچنان که در اصل احکام شرعیه عمل می شود فافهم.

مخفی نماند جریان شبه مقدمات انسداد در جائی است که نفس ظن یا خوف از ضرر که احتمال آن باشد موضوعیت نداشته باشد برای حکم که اگر هرکدام از این ها موضوعیت برای حکم داشته باشند بلکه نفس احتمال عقلائی خوف موضوع است برای آن موارد مذکوره در این مواردی که ذکر شد محتاج بجریان شبه مقدمات نمی باشیم و اثبات موضوعیت ظن یا احتمال عقلائی خوف در فقه ثابت می شود کما لا یخفی.

در اصول دین علم لازم است و ظن کافی نیست

اشاره

قوله خاتمه یذکر فیها امران استطرادا الخ در این خاتمه دو امر ذکر می شود اما آنکه آن دو امر استطراد است یعنی بمناسبت است چون بحث ما در حجیت ظن در فروع است و مناسبت دارد ظن در اصول دین هم بحث بشود.

اما امر اول آیا ظنی که لازم است اتباع آن در حال انسداد عقلا در فروع علیه که مطلوب در آن فروع اولا عمل بجوارح و اعضاء بدنی می باشد آیا آن ظن انسدادی لازم است تبعیت آن در اصول اعتقادیه که مطلوب در آن عمل جوانحی و اعتقاد و قلبی می باشد و عقد قلب و انقیاد در آنها لازم است.

مخفی نماند اعتقاد به شیء غیر از عقد قلب و انقیاد بآن شیء می باشد چون اعتقاد عبارت است از معرفت انسان شیء را و علم بآن و رومی که عقد قلب و انقیاد باشد عبارت است از بناء برآن و انقیاد آن معلوم و آنکه آن را انکار و جحد و وقف و تامل نکند و بین این دو عموم من وجه است چون مشرکی که اعتقاد بحق دارد و عقد قلب برآن ندارد در این مورد علم هست ولی عقد قلب نیست کما آنکه کسی که می داند فساد عقیده خود را و بااین حال انقیاد دارد و بناء برآن معلوم می گذارد در آن مورد عقد قلب و انقیاد هست ولی اعتقاد نیست و در جائی که جمع می شوند هر دو در شخص مؤمنی است که اعتقاد دارد بحق و عقد قلب و انقیاد برآن معتقد خود دارد و علی کل حال در اصول دین علاوه بر علم لازم است عقد قلب و انقیاد برآن اگر لازم نباشد انقیاد عقد قلب لازم می آید اسلام زیاد از کفار مثل ابلیس و فرعون و ابی جهل و امثال آنها از کفار و معاندین

از این جهت خدای تعالی می فرماید در سوره نمل فَلَمّا جٰاءَتْهُمْ آیٰاتُنٰا مُبْصِرَةً قٰالُوا هٰذٰا سِحْرٌ مُبِينٌ وَ جَحَدُوا بِهٰا وَ اسْتَيْقَنَتْهٰا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كٰانَ عٰاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ و همچنین آیه دیگر قوله تعالی يَعْرِفُونَهُ كَمٰا يَعْرِفُونَ أَبْنٰاءَهُمْ.

و قوله يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللّٰهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهٰا از این آیات استفاده می شود که یک دسته از کفار علم بحق و باسلام داشته اند و جحد و انکار آن اسلام را می نمودند یعنی انقیاد و عقد قلب بمعتقد خود نداشتند و همان دلیل عقلی که حاکم است بر لزوم معرفت آن دلیل حاکم است بر لزوم انعقاد و عقد قلب

الظاهر لا فان الامر الاعتقادی و ان انسد باب القطع به الا ان باب الاعتقاد اجمالا بما هو واقعه و الانقیاد له و تحمله غیر منسد بخلاف العمل بالجوارح فانه لا یکاد یعلم مطابقته مع ما هو واقعه الا بالاحتیاط و المفروض عدم وجوبه شرعا او عدم جوازه عقلا و لا اقرب من العمل علی وفق الظن و بالجمله لا موجب مع انسداد باب العلم فی الاعتقادیات لترتیب الاعمال الجوانحیه علی الظن فیها مع امکان ترتیبها علی ما هو الواقع فیها فلا یتحمل الا لما هو الواقع و لا ینقاد الا له لا لما هو مظنونه و هذا بخلاف العملیات فانه لا محیص عن العمل بالظن فیها مع مقدمات الانسداد.

قوله الظاهر لا فان الامور الاعتقادی الخ ظاهر آنست که عمل بظن مطلقا چه انسدادی باشد آن ظن و چه انفتاحی باشد که بیان می شود در امور اعتقادیه عمل بظن نمی شود و اگرچه منسد است باب قطع به آنها یعنی علم تفصیلی باصول دین منسد است ولی علم اجمالی و اعتقاد به آنکه آنچه که در واقع ثابت است و انقیاد برآن این جهت منسد نیست و ممکن است مکلف اعتقاد پیدا کند به آنچه را که واقع می باشد و لو اجمالا باشد بخلاف عمل بجوارح و عمل در فروع دین به جهتی که در این موارد ممکن نیست مطابق باشد مأتی به و عمل خارجی با واقع مگر آنکه احتیاط بشود در این موارد که با احتیاط حکم واقعی درک می شود و فرض آنست که احتیاط واجب نیست شرعا به جهتی که موجب عسر و حرج است یا عقلا جایز نیست چون احتیاط مخل به نظام عالم است از این جهت چاره ای نیست مگر عمل بظن چون اقرب است بواقع از عمل بشک یا وهم.

و حاصل آنکه در باب اعتقادیات انسداد باب علم نمی باشد تا آنکه عمل بظن جایز باشد با آنکه ممکن است اعتقاد پیدا کند مکلف آنچه را که واقع می باشد

نعم یجب تحصیل العلم فی بعض الاعتقادات لو امکن من باب وجوب المعرفه لنفسها کمعرفه الواجب تعالی و صفاته.

اجمالا و همچنین عقد قلب و انقیاد داشته باشد آنچه را که واقع می باشد نه آنچه را که مظنون است از این جهت که ممکن است احتیاط در اعتقادیات بعلم اجمالی ادله انسداد در آنها جاری نیست بخلاف عملیات و در فروع دین که در آنجا چاره ای نیست مگر عمل بظن با جریان مقدمات انسداد در آنها کما آنکه گذشت.

وجوب معرفه اللّه برای اداء شکر منعم و دفع ضرر است

قوله نعم یجب تحصیل العلم فی بعض الخ.

بله واجب است بر هر مکلفی تحصیل علم تفصیلی در بعض اعتقادات اگر ممکن باشد و مکلف قاصر نباشد کما آنکه می آید بیان آن وجوب تحصیل علم معرفت نفسی است نه مقدمی باشد مثل معرفت واجب الوجود تعالی و صفات ثبوتیه و سلبیه آن مثلا آنکه انه واحد قدیم عالم قادر.

و حاصل آنکه علم بان الواجب الوجود المستجمع بتمام الکمالات المنزه عن جمیع نقایص کافی است و لازم نیست علم تفصیلی در آنها چون دلیل برآن نداریم مخفی نماند وجوب واجب الوجود آیا وجوب آن عقلی است یا شرعی است عدلیه قائلند که وجوب آن عقلی است و اشاعره قائلند که وجوب شرعی است و خلاف آن مبنی است برخلاف ثبوت قاعده تحسین و تقبیح عقلین بنا بر ثبوت این قاعده کما آنکه حق همین است و عدلیه برآن می باشند وجوب معرفه اللّه عقلی است بجهت آنکه شکر منعم وجوب آن عقلی است و یا آنکه وجوب معرفه اللّه بجهت رفع احتمال ضرر است بر مکلف و دفع ضرر محتمل عقلی بلکه فطری است که این معنی در حیوانات هم محقق است.

از کلمات مصنف و غیره استفاده می شود که وجوب معرفت یا من باب شکر منعم است و یا من باب دفع ضرر متحمل و حق آنست که وجوب شکر منعم برای

اداء لشکر بعض نعمائه و معرفه انبیائه فانهم وسائط نعمه و آلائه بل و کذا معرفه الامام علیه السّلام علی وجه صحیح فالعقل یستقل بوجوب معرفه النبی و وصیه لذلک و لاحتمال الضرر فی ترکه و لا یجب عقلا معرفه غیر ما ذکر الا ما وجب شرعا معرفته کمعرفه الامام علیه السّلام علی وجه آخر غیر صحیح.

دفع ضرر است که اگر شکر منعم را نکند مکلف احتمال سلب نعمت از آن می باشد از این جهت است که بعض اعلام بیان نموده اند.

و الانصاف یقتضی التامل فی وجوب الشکر لنفسه و ان کان حسنا لان حسنه لا یلازم وجوبه نعم هو واجب من باب وجوب دفع ضرر التحمل یعنی بعد از آنکه مکلف التفات پیدا کرد که وجود او از دیگری است که منعم می باشد و همچنین سایر نعمتها عقل بلکه فطرت حاکم است که معرفت منعم و اطاعت و انقیاد در اوامر و نواهی آن لازم است بجهت دفع ضرر محتمل.

مخفی نماند از عبارت مصنف ظاهر می شود که علم تفصیلی بصفات ثبوتیه و سلبیه لازم نیست و همچنین معاد از ادله نقلیه ثابت شده کما آنکه بیان آن می شود ولی حق آنست که آنچه که موجب عدل در افعال الهی می باشد که اگر نباشد عدل قبیح است آن فعل برای خدای تعالی مدرک آنها عقلی است و در کنار زبده العلوم عربی جلد اول که راجع است بعلم کلام یازده وجه بر لزوم بنوه مطلقه بیان نمودیم و همان وجوه دال است بر امام بعد النبی و لذا لزوم نبی صلی اللّه علیه و آله و امام علیه السلام بعده و معاد تماما عقلی است فراجع.

قوله اداء لشکر بعض نعمائه الخ معرفت خدای تعالی وجوب آن برای اداء بعض شکر منعم است بجهت آنکه هر نعمتی شکری لازم دارد و لذا نفس خود شکر شکری لازم دارد کما آن

او امر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته و ما لا دلاله على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل و لا من النقل كان اصاله البراءه من وجوب معرفته محكمه و لا دلاله لمثل قوله تعالى و ما خلقت الجن و الانس الآيه و لا لقوله صلّى اللّه عليه و آله و ما اعلم شيئا بعد المعرفه افضل من هذه الصلوات

که در خبر است و مکلف ممکن نیست برای او اداء شکر تمام نعمتها و همچنین لازم است معرفت انبیا و نبوت خاصه علیهم السلام به جهتی که آنها واسطه نعمت پروردگار و آلاء او می باشند برای بندگان بلکه لازم است معرفت امام علیه السلام بر وجه صحیح معنای وجه صحیح.

کما آنکه از مصنف بیان شده است امامت مثل نبوت است منصب الهی است در تعیین آن ذات اقدس الهی می باشد همچنانی که در زبده العلوم در باب امامت ما هم همین وجه را بیان نمودیم که امامت مثل نبوت است و فرقی که بین آنها می باشد وحی بامام نازل نمی شود پس عقل مستقل است بوجوب معرفت نبی وصی او برای اداء شکر بعض نعمتهای الهی و بجهت دفع ضرر متحمل در ترک معرفت کما آنکه گذشت و واجب نیست عقلا معرفت غیر آنچه را که ذکر کردیم الا آنکه مواردی که واجب است شرعا آنها از چیزهائی که وجوب شرعی دارد ولی صحیح نیست امامت است که عامه قائلند که آن از فروع دین است و لازم است نصب امام برای اقامه حدود و تأمین بلاد و غیره.

مخفی نماند عدل که از اصول مذهب است داخل صفات ثبوتیه می باشد و اما معاد بنا بر قول مصنف بدلیل شرعی است نه عقلی کما آنکه ذکر نکرد آن را و گذشت که آن بدلیل عقلی است.

علم اجمالی در اصول دین کافی است

قوله اوامر آخر مما دل الشرع على الخ و همچنین از چیزهای دیگر که لازم است معرفت آنها بجهت اطاعت و امتثال

الخمس و لا لما دل على وجوب التفقه و طلب العلم من الآيات و الروايات على وجوب معرفته بالعموم.

ضروره ان المراد من ليعبدون هو خصوص عباده اللّه و معرفته و النبوى انما هو بصدد بيان فضيله الصلوات لا بيان حكم المعرفه فلا اطلاق فيه اصلا و مثل آيه النفر انما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه و معرفته كما لا يخفى و كذا ما دل على وجوب طلب العلم انما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

آنها نظير صلاه و صوم و سائر فروع و آنچه را كه دليل بر وجوب معرفت آن بالخصوص نداريم دليل عقلى و نه نقلى برآن مى باشد اصاله البراءه از وجوب معرفت آن محكم است و ادله عقليه و نقليه برائت در آن جارى مى شود.

مخفى نماند نقل از مرحوم علامه حلى شده است در باب حادى عشر كه واجب است علم تفصيلى بالتوحيد و النبوت و الامامه و المعاد مكلف داشته باشد كه اگر مكلف علم تفصيلى به آنها نداشته باشد خارج است از ربقه ايمان و مستحق عذاب دائم مى باشد مرحوم شيخ علامه انصارى تمسك كرده است بر لزوم علم تفصيلى بما ذكر به عموماتى كه ذكر مى شود.

استدلال بر آيات و اخبار بر لزوم علم تفصيلى در اصول دين و رد آنها

مصنف مى فرمايد اين ها دليل براى وجوب معرفت تفصيلى در ما ذكر نمى باشد لذا مى فرمايد دلالتى ندارد بمثل قوله تعالى وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّٰ لِيَعْبُدُونِ و همچنين دلالت ندارد قوله صلّى اللّه عليه و آله و ما اعلم شيئا بعد المعرفه افضل من هذه الصلاه الخمس و همچنين دلالت ندارد بر وجوب تفقه آيه لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ و همچنين روايت طلب العلم فريضه على كل مسلم و مسلمه و غير آيات و اخبار كه ذكر شده است در محل خودش.

قوله ضروره ان المراد من الخ جواب از آيات و اخبار اولا علم تفصيلى بتمام خصوصيات اصول دين مخصوصا

ثم إنّه لا یجوز الاکتفاء بالظن فیما یجب معرفته عقلا او شرعا حیث إنّه لیس بمعرفه قطعا فلا بدّ من تحصیل العلم لو امکن و مع العجز عنه کان معذورا ان کان عن قصور لغفله او لغموضه المطلب مع قله الاستعداد کما هو المشاهد فی کثیر من النساء بل الرجال بخلاف.

بصفات ثبوتیه و سلبیه و معاد از حشر و نشر و غیره ممکن نیست غالبا الا الاوحدی من الناس فکیف بعوام الناس و ثانیا مراد از لیعبدون خصوص عباده اللّه و اطاعت او می باشد و برفرض تفسیر لیعرفون باشد فقط معرفه اللّه است نه مطلقا و نبوی که فرمود و ما اعلم شیئا بعد المعرفه الخ درصدد بیان فضیلت صلاه است نه بیان حکم اصل معرفه اللّه باشد و اصلا در مقام بیان معرفه اللّه نیست تا آنکه اطلاق داشته باشد و آیه نفر در مقام بیان رسیدن باحکام شرعیه است که یک دسته ی مؤمنین نفر کنند و تحصیل علم کنند و برگردند بباقی مانده یاد دهند نه آنکه در بیان اصل معرفت باشد.

و همچنین روایت طلب العلم فریضه علی مسلم و مسلمه آنهم درصدد وادار کردن مکلفین است بر طلب علم احکام نه درصدد آن باشد که فی حد نفسه واجب باشد.

و حاصل آنکه آیات و روایات در مقام بیان اصل معرفه اللّه و اصول دین نمی باشد تا آنکه اطلاق آنها شامل معرفه در اصول دین باشد.

قوله ثم إنّه لا یجوز الاکتفاء بالظن الخ قبلا بیان شد در اصول دین در جائی که معرفه آن عقلی است مثل معرفه اللّه و صفات ثبوتیه و سلبیه و معرفه النبی صلّی اللّه علیه و آله و الائمه علیه و علیهم السلام یا معرفه آن شرعی باشد مثل معاد و خصوصیات دیگر در این موارد جایز نیست اکتفاء بظن مطلقا چون عمل بظن معرفت نیست قطعا و معرفت در جائی است که علم باشد پس در این موارد لازم است تحصیل علم اگر ممکن باشد و با عاجز بودن مکلف معذور است اگر عجز مکلف عن قصور باشد چون بعض موارد مکلف قاصر است از درک واقعیات

ما اذا کان عن تقصیر فی الاجتهاد و لو لاجل حب طریقه الآباء و الاجداد و اتباع سیره السلف فانه کالجبلی للخلف و قلما عنه تخلف.

و المراد من المجاهده فی قوله تعالی وَ الَّذِینَ جٰاهَدُوا فِینٰا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا هو المجاهده مع النفس بتخلیتها عن الرزائل و تحلیتها بالفضائل یا بجهت غفلت او و یا بجهت غموضت مطلب و مشکل بودن آن با قلت استعداد کما آنکه مشاهد است و دیده می شود در زیادی از نساء بلکه رجال

مروی است روایت اسماعیل قال سألت ابا جعفر علیه السّلام عن الدین الذی لا یسع العباد جهله فقال الدین واسع و ان الخوارج ضیقوا علی انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداک اما احدثک بدینی الذی انا علیه فقال بلی قلت اشهد ان لا اله الا اللّه و ان محمدا عبده و رسوله و الاقرار بما جاء به من عند اللّه و اتولاکم و أبرأ من عدوکم و رکب رقابکم و تأمر علیکم و ظلمکم حقکم فقال ما جهلت او ترکت خ ل شیئا فقال هو و اللّه الذی نحن علیه قلت فهل یسلم احد لا یعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفین قلت منهم قال نسائکم و اولادکم قال أ رأیت ام ایمن فانی اشهد انها من اهل الجنه و ما کانت تعرف ما انتم علیه.

قوله بخلاف ما اذا کان عن تقصیر فی الاجتهاد الخ در جائی که مکلف تقصیر در تحصیل علم باصول دین نموده باشد آنجا معذور نیست و معاقب است و لو تقصیر او بجهت حب طریقه پدرها و اجداد باشد و تبعیت سیره سلف باشد و قلیلی تابع حق می باشند یعنی اگر مکلف فهمید که طریقه آباء و اجداد و سیرهٔ سلف باطل است باید دست بردارد و مقصر نشود در اصول دین

قوله و المراد من المجاهده فی قوله تعالی الخ ممکن است کسی اشکال کند آیه شریفه می فرماید کسی که نظر و اجتهاد کند

و هی التی کانت اکبر من الجهاد لا النظر و الاجتهاد و الا لادی الی الهدایه مع أنّه یؤدی الی الجهاله و الضلاله الا اذا کانت هناک منه تعالی عنایه.

فانه غالبا بصدد اثبات ان ما وجد آبائه علیه هو الحق لا بصدد الحق فیکون مقصرا مع اجتهاده و مؤاخذا اذا اخطأ علی قطعه و اعتقاده.

در راه ما البته هدایت براه حق می شود و جاهل قاصر ممکن نیست

جواب آنکه مراد از مجاهده جهاد با نفس می باشد که اول تخلیه و دور کردن صفات رذایل است از آن مثل کبر و غرور و بخل و غیره و بعدا تحلیه و وارد کردن فضائل است در آن و این معنی مجاهده است که اکبر از جهاد است مثل تحصیل تواضع و عفت و سخاوت و غیره نه آنکه نظر و اجتهاد در اصول دین باشد و الا بعض موارد اجتهاد و نظر موجب هدایت است و بعض دیگر موجب ضلالت و جهالت است کما آنکه در بعضی فلاسفه دیده شد مگر آنکه خدای تعالی عنایتی فرماید اسأل اللّه ان یوفقنا لما یحب و یرضی

قوله فانه غالبا بصدر اثبات ان ما الخ قبلا بیان شد که تبعیت آباء و اجداد جبلی اکثر مردم می باشد و اولاد غالبا بصدد اثبات آنچه را که آباء و اجداد بوده اند می باشند و اثبات می کنند آن را که حق است کما آنکه در اکثر دینها چه حق باشد و چه باطل همین معنی است نه آنکه اولاد بصدد اثبات حق باشند در جائی که تبعیت آباء و اجداد می کنند در عقیده مقصرند و معاقبند و لو اجتهاد در آن عقیده نموده باشند و قطع بآن عقیده پیدا کنند چون مقدمات قطع تقلیدی بوده است و تحقیق آن نشده است و قطع آنها خطا رفته است در اعتقاد از این جهت مؤاخذند کما لا یخفی.

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا لو امكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما اشرنا اليه من ان الامور الاعتقاديه مع عدم القطع بها امكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها فلا الجاء فيها اصلا الى التنزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العمليه كما لا يخفى و كذلک لا دلاله من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الامكان شرعا بل الادله الداله على النهى عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضا.

قوله ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل ظن الخ قبلا بيان نموديم كه در اصول دين تحصيل علم لازم است چه عقلى باشد مثل اصل اثبات صانع و صفات ثبوتيه و سلبيه و نبوت انبياء و ائمه عليهم السّلام و چه شرعى باشد مثل معاد بنا بر قول مصنف و ساير اعتقادات ديگر در اين موارد مذكوره غير آنچه را كه ذكر شد اگر علم براى مكلف حاصل شد از خصوصيات معاد و غيره لازم است اعتقاد بآن و انقياد و عقد قلب به آنها و اگر تحصيل علم نشد عقل حكم نمى كند كه ظن جاى علم واقع مى شود در جائى كه ممكن است تحصيل علم و لو علم اجمالى باشد اگر قائل نشويم كه عقل مستقلا حكم بعدم وجوب مى كند بلكه اصلا جايز نيست عمل بظن چون محذور اعتقاد ظنى بخلاف واقع اكثر است از رسيدن بآن

و حاصل آنكه چون در جائى كه ممكن است در امور اعتقاديه علم اجمالى به آنها و انقياد و عقد قلب بر آنچه كه واقع مى باشد

از اين جهت ظن حجيت ندارد عقلا بلكه ضرر آن بيشتر است در بعض موارد كما آنكه ذكر شد پس در اين حال الجاء و اضطرارى نداريم اصلا در امور اعتقاديه كه عمل بظن كنيم در جائى كه انسداد باب علم تفصيلى مى باشد بخلاف فروع عمليه و در فروع دين كه در آنجا چاره اى نبود در جائى كه احتياط ممكن نشد عمل بظن

و قد انقدح من مطاوی ما ذکرنا ان القاصر یکون فی الاعتقادیات للغفله او عدم الاستعداد للاجتهاد فیها لعدم وضوح الامر فیها بمثابه لا یکون الجهل بها الا عن تقصیر کما لا یخفی فیکون معذورا عقلا.

و لا یصغی الی ما ربما قیل بعدم وجود القاصر فیها لکنه انما یکون معذورا غیر معاقب علی عدم معرفه الحق اذا لم یکن یعانده بل کان ینقاد له علی اجماله لو احتمله.

می شود و فرض آنست که در امور اعتقادیه احتیاط در آنها ممکن است کما لا یخفی

و همچنین اگر دلیل نقلی داشتیم بر وجوب عمل بظن چه ظن انسدادی و چه ظن افتتاحی کما آنکه اول گذشت شرعا در این موارد ایضا اگر تحصیل علم ممکن نشد و لو اجمالا عمل بظن جایز نیست بلکه ادله ای که نهی از اتباع ظن می نماید چه آیات و چه اخبار و غیره از ادله اربعه تماما دلالت دارد که جایز نیست عمل بظن در اصول دین بلکه متیقن ادله اربعه بر حرمت عمل بظن در اصول دین است کما لا یخفی.

احکام جاهل قاصر و مقصر در اصول دین و وجود قاصر در آن

قوله و قد انقدح من مطاوی ما ذکرنا الخ از بیان سابق ما ظاهر شد که جاهل قاصر در اصول دین وجود دارد و محقق است یا بجهت غفلت او و یا بجهت مشکل بودن مطلب و عدم استعداد او در اعتقادیات به قسمی که مطلب بر او واضح نمی شود پس اگر تقصیر در مقدمات نمود جهل او عن تقصیر می باشد و معذور نیست و اگر عن تقصیر نباشد بلکه عن قصور باشد پس معذور است کما آنکه گذشت کما لا یخفی.

قوله و لا یصغی الی ما ربما قیل الخ.

بعد از آنکه جاهل قاصر حسا و دلیلا بیان نمودیم و همچنین باب اصناف

هذا بعض الکلام مما یناسب المقام و اما بیان حکم الجاهل من حیث الکفر و الاسلام فهو مع عدم مناسبه خارج عن وضع الرساله.

الناس که در آنها بیان شده نظر بقول بعضی نمی شود که گفته جاهل قاصر در اعتقادیات نداریم لکن جاهل قاصر معذور است و معاقب نمی شود بر عدم اعتقادش در اصول دین اگر معاند نباشد و انقیاد و عقد قلب داشته باشد اجمالا بر واقعیات در جائی که احتمال در واقع بدهد.

مدرک آنها آنست که عموماتی که در کتاب و سنت است دال بر حصر مکلفین در مؤمن و کافر بانضمام خلود کافرین در جهنم و حکم عقل به آنکه جاهل قاصر قبیح است عقاب او و شخص عاجز از اصول دین متمکن از تحصیل آن می باشد و لو یک لحظه التفات بحق داشته باشد و بعدا غافل باشد و عقاب او در این حال مانعی ندارد و از این جهت ادعی اجماع شده از غیر واحد در مسئله تخطئه و تصویب آنکه مخطی فی العقائد غیر معذور است.

جواب آنکه شناختی بوجود جاهل قاصر و آنکه ممکن است عمری تحصیل علم کند در اعتقادات ولی چون استعداد ندارد غیر سد بعلم و مورد اجماع مجتهدی می باشد که در مقدمات تقصیر نموده

قوله هذا بعض الکلام الخ.

این مختصر بعض در اصول دین می باشد و اما بیان حکم جاهل از جهت کفر و اسلام او با آنکه مناسبت ندارد خارج از وضع رساله است اما جاهل مقصر بلا اشکال کافر است بنا بر بیان بعض اعلام چون تقصیر در اصول دین نموده و لذا معاقب است و همچنین آثار کفر مثل نجاست و عدم مناکحه و توارث و غیره بر او ثابت است و اما جاهل قاصر ایضا لا اشکال فی کفره چون اظهار شهادتین در جائی موجب اسلام است که احتمال اعتقاد در آن باشد و با یقین بانتفاء اعتقاد اسلامی

نیست و اما عقاب آن چون از روی قصور است نه تقصیر عقل قبیح می داند آن را کما لا یخفی لازم است اموری ذکر شود.

اول آنکه از آیات و روایات استفاده می شود علاوه بر اعتقاد قلبی و عقد قلب بر اصول دین لازم است اظهار شهادتین تا آثار ظاهریه اسلام بر مکلف ثابت شود و با ولایت ائمه اطهار علیه السّلام وصول بدرجات اخروی ایضا می باشد کما آنکه با شک ظاهر با باطن حمل به صحت و اسلام او ثابت است اما در جائی که یقین بعدم باطن باشد فقط مجرد لسان باشد مثل منافقین صدر اسلام آیا در ظاهر حکم اسلام بر او می شود یا نه حق آنست که حکم باسلام آنها نمی شود.

و اما آثار ظاهریه صدر اسلام که نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله بر آنها عمل می نمود برای حکمی می باشد من جمله آنکه تکثیر جمعیت مسلمین شود مقابل کفار و عبده الاوثان و آنکه مؤمنین در اصلاب آنها بوده کما آنکه بعض روایات است و آنکه در صدر اسلام هرکدام اگر عداوت با دیگری داشت ممکن بود او را بکشد بجرم آنکه اعتقاد او مطابق ظاهرش نمی باشد و کافر است و غیر آنچه که ذکر شد از مصالح دیگر

دوم از امور اگرچه ذکر شد در جائی که شک در وجوب آن شرعا و یا عقلا می باشد برائت است ولی بااین حال انکار جحد آن جایز نیست کما آنکه در اخبار وارد شده.

منها ما رواه زراره عن ابی عبد اللّه علیه السّلام من قوله علیه السّلام لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا بلکه بعض موارد موجب کفر می شود اگر ضروری اسلام باشد مثل معراج جسمانی نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله و معاد جسمانی و نحو آنها و آیا مجرد انکار ضروری موجب کفر می شود یا آنکه اگر موجب تکذیبی نبی صلّی اللّه علیه و آله باشد کفر است.

ظاهر کلمات فقها رضوان اللّه تعالی علیهم اگرچه اطلاق است بقول بعض اعلام ولی متیقن آنجائی کفر است که موجب تکذیب نبی صلّی اللّه علیه و آله باشد اگرچه احتیاط در آن است نتیجه در جائی ظاهر می شود که کسی انکار ضروری کند با قریب العهد باسلام او یا منشأ انکار او اشتباهی باشد و امثال آن خصوصا به آنکه یدرأ الحدود بالشبهات.

سوم آنکه مجرد علم و یقین کافی است در اصول دین یا آنکه باید علم و یقین از روی دلیل و برهان باشد محل خلاف است ایضا بین علماء اعلام رضوان اللّه تعالی علیهم از کلام مرحوم علامه اعلی اللّه مقامه استفاده می شود که اصول دین باید با دلیل و برهان باشد.

در باب حادی عشر که فرموده:اجمع العلماء کافه علی وجود معرفه اللّه تعالی و صفاته الثبوتیه و السلبیه و ما یصح علیه و ما یمتنع عنه و النبوه و الامامه و المعاد بالدلیل لا بالتقلید.

ولی شیخنا الانصاری در آخر بحث اصول عقاید و حجیه الظن فرموده از آیات و اخبار اگرچه استفاده می شود وجوب نظر و استدلال و نظر در اصول دین الا آنکه وجوب نظر و استدلال وجوب غیری دارد و برای تحصیل علم و یقین است و بعد از وجود علم و یقین و لو از تقلید باشد محتاج باستدلال و نظر نمی باشد چونکه ذی المقدمه حاصل شده که علم باشد و وجوب نظر و استدلال مقدمه می باشد و عبارت او در فرائد است.

و اما الجازم فلا یجب علیه النظر و الاستدلال و ان علم من عمومات الآیات و الاخبار وجوب النظر و الاستدلال لان وجوب ذلک توصل لاجل حصول المعرفه فاذا حصلت سقط وجوب تحصیلها بالنظر.

بعد فرموده مگر کسی که نظر و استدلال را واجب بداند وجوب تعبدی استقلالا یا وجوب شرطی شرعی برای ایمان بداند ولی ظاهر آیات و اخبار خلاف آنست و وجوب نظر و استدلال وجوب مقدمی است برای مقدمات عقلیه و حق آنست که شیخنا الانصاری قدس سره فرموده که در اصول دین علم و یقین می خواهیم و لو از تقلید و یاد گرفتن پای منبرها و از پدرها و مادرها باشد و دلیل بر این مدعی اولا ظاهر وجوب نظر و استدلال که استفاده می شود از آیات و اخبار وجوب مقدمی و شرعی است کما آنکه مرحوم شیخ انصاری قدس سره استفاده نمودند.

و ثانیا نظر و استدلال بعضی اوقات موجب قطع و یقین نمی شود و بجهت کثرت شبهات و تشکیکات بخصوص شیطان در این موارد فرصت پیدا می کند برای اغواء و ثالثا سیره علما قدیما و حدیثا بلکه سیره ائمه علیهم السّلام دلالت می کند که مجرد اعتقاد و یقین کافی است در اصول دین و یکجا شنیده نشده که رد کنند کسیرا که اعتقاد دارد بدون دلیل که کافر است و مسلمان نیست بخصوص مواردی که عرض عقیده و اعتقاد خود را بیان می نمودند نظیر عبد العظیم حسنی علیه السّلام و غیره

و حاصل آنکه سیره معامله و مودت علما قدیما و حدیثا و ائمه اطهار صلوات اللّه علیهم با مردم مسلمان دلیل است که مجرد اعتقاد جازم کافی است در اصول دین و لو این اعتقاد تقلیدی باشد

و رابعا اگر ما لازم بدانیم برهان و استدلال را در اصول دین و آنکه هرکسی علم و یقین باید پیدا کند و از تقلید و قول غیر او مسلمان و مؤمن نیست بلکه کافر است لازم می آید اکثر مردم عوام کافر باشند بلکه همه آنها الا قلیلی از آنها آیه اللّه شیخ محمد تقی بروجردی رضوان اللّه علیه که یکی از مقرری بحث استاد الفقهاء المجتهدین مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی می باشد در نهایه الافکار در باب حجیه ظن فرموده

الثانی الظن الذی لم یقم علی حجیته دلیل هل یجبر به ضعف السند او الدلاله بحیث صار حجه ما لولاه لما کان بحجه او یوهن به ما لولاه علی خلافه لکان حجه.

این عبارت کتاب است.کیف و آن لازم القول بعد کفایه مطلق الجزم و المعرفه هو الالتزام بکفر اکثر العوام بل کلهم الا ما شذ و نذر مع أنّه کما تری الی آخره

ممکن است که کسی اشکال کند که علم و یقین که از تقلید پیدا می شود در اصول دین ممکن است که به اندک اشکالی زایل و برطرف شود بخلاف علم و یقین که از دلیل و برهان حاصل شود که آن استقرار و دوامی دارد

جواب این نقض بعلم و یقین برهانی هم وارد است بلی مجرد تقلید بدون علم و یقین کما آنکه در فروع دین است بلکه ظن و گمان هم حاصل شود کافی نیست بخصوص کسی که متمکن از تحصیل علم و یقین باشد و بالاخص در زمان ما که شبهات روز به روز زیاد می شود و لذا حصول علم و یقین از برهان و استدلال در اصول است کما آنکه کثیری از علما قائلند بآن

ظنی که حجت نیست آیا جابر یا ضعف روایت دلالتا یا سندا می شود

قوله الثانی الظن الذی لم یقم علی الخ.

در این امر ثانی بیان می شود ظنی که حجیت آن ثابت نیست چه ظن انفتاحی باشد و چه ظن انسدادی که اگر حجیت آن به یکی از دو راه مذکور ثابت شود البته حجت است و کلامی در آن نیست آیا باین ظنی که حجیت آن ثابت نیست جبر ضعف سند می شود باین معنی که سند روایت ضعیف است و به واسطه این ظن آیا حجیت پیدا می کند یا نه

و همچنین دلالت روایت ضعیف است آیا به واسطه این ظن حجت می شود که اگر ظن بسند یا ظن به دلالت نبود هرآینه روایت حجیت نداشت چه از حیث سند یا از حیث دلالت و آیا آن ظن برخلاف سند روایت یا دلالت روایت موهن آن

او یرجح به احد المتعارضین بحیث لولاه علی وفقه لما کان ترجیح لاحدهما.

او کان للآخر منهما ام لا.

و مجمل القول فی ذلک ان العبره فی حصول الجبران او الرجحان بموافقته هو الدخول بذلک تحت دلیل الحجیه او المرجحیه الراجعه الی دلیل الحجیه کما ان العبره فی الوهن انما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دلیل الحجیه.

روایت می شود یعنی از حجیت می اندازد آن را که اگر ظن بخلاف سند نبود یا بخلاف دلالت هرآینه آن روایت حجت بود از حیث سند یا دلالت

و حاصل آنکه ظنی که حجیت ندارد شرعا آیا موجب ضعف سند یا دلالت و یا آنکه حجیت سند را یا دلالت را می برد یا نه

قوله او یرجح به احد المتعارضین الخ و ایضا آن ظنی که حجیت آن ثابت نیست آیا در مقام تعارض دو روایت ترجیح به واسطه آن ظن داده می شود که آن روایت مقدم باشد به قسمی که اگر آن ظن بر وفق یکی از آن روایتین نبود ترجیح داده نمی شد.

قوله او کان للآخر منهما الخ یعنی در جائی که اگر آن ظن نبود ترجیح بر روایت دیگر بود به واسطه رجحان آن ولی این ظن رجحان آن را می برد و دیگری حجت می شود آیا در این موارد مذکور عمل بآن ظن می شود یا نه

قوله و مجمل القول فی ذلک الخ مختصر قول آنست که ظن غیر معتبر شرعا آیا ممکن است داخل در حجیت

فلا یبعد جبر ضعف السند فی الخبر بالظن بصدوره او بصحه مضمونه و دخوله بذلک تحت ما دل علی حجیه ما یوثق به فراجع ادله اعتبارها و عدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد لاختصاص دلیل الحجیه بحجیه الظهور فی تعیین المراد و الظن من اماره خارجیه به لا یوجب ظهور اللفظ فیه کما هو ظاهر الا فیما اوجب القطع و لو اجمالا باحتفافه بما کان موجبا لظهوره فیه لو لا عروض انتفائه و عدم وهن السند بالظن بعدم صدوره و کذا عدم وهن دلالته مع ظهوره.

دلیل سند خبر یا دلالت آن و یا مرجحیت بشود یا نه مثلا اگر قائل شدیم به حجیت خبر موثق چه وثوق از خود خبر یا راوی و یا از خارج باشد آن خبر حجت است بلا اشکال جبران ضعف سند خبر به آن ظن می شود کما آنکه مدرک حجیت که بناء عقلا و سیره و اخبار می باشد مطلق است و مطلقا خبر را حجت می دانند و همچنین اگر در تعارض خبرین مطلق مرجحات را معتبر بدانیم قهرا آن ظن مرجح می شود و همچنین در وهن اگر ظن بخلاف را مطلقا مضر در سند یا در دلالت دانیم آن ظن موهن است و حجیت را می برد تا اینجا کلام در مقام ثبوت بود.

عمل قدماء اصحاب جابر ضعف روایت است و بالعکس

قوله فلا یبعد جبر ضعف السند الخ اما مقام اثبات پس بعید نیست جبر ضعف سند خبر بآن ظن مثل عمل قدماء اصحاب بخبر ضعیف که موجب حجیت آن خبر می شود.

کما آنکه اعراض آنها از خبر صحیح موجب وهن و ضعف آن خبر می شود کما آنکه می باید پس آن ظن سبب ظن بصدور خبر و یا ظن به صحت مضمون آن می شود مثل عمل مشهور مطابق آن باشد و داخل می شود خبر ضعیف در کبری حجیت خبر موثق چون مدرک حجیت خبر موثق مطلق است مثل بناء عقلاء و سیره آنها و اخبار و غیره کما آنکه گذشت.

الا فیما کشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فی سنده او وجود قرینه مانعه عن انعقاد ظهوره فیما فیه ظاهرا لو لا تلک القرینه.

لعدم اختصاص دلیل اعتبار خبر الثقه و لا دلیل اعتبار الظهور بما اذا لم یکن ظن بعدم صدوره او الظن بعدم اراده ظهوره.

اما جبر ضعف دلالت خبر به آن ظن پس صحیح نیست چون مراد متکلم از لفظ باید معلوم شود نه از خارج و ظن خارجی موجب ظهور لفظ در مراد مولی پیدا کند و اما وهن آن ظن در سند خبر و آنکه خبر را ضعیف کند یا دلالت آن را ضعیف کند با آنکه آن لفظ ظهور دارد در مراد پس آنهم صحیح نیست چون حجیت سند خبر یا دلالت آن مشروط نبود بظن بوفاق یا خلاف بلکه مدرک هر دو و بناء عقلاء و سیره و غیره مطلق است و ظن نوعی در سند خبر و دلالت آن معتبر است به ظن شخصی.

قوله الا فیما کشف الخ.

یعنی ظن از خارج موجب وهن سند روایت و یا دلالت آن نمی شود مگر آنکه کشف شود که خللی در سند یا وجود قرینه ای بوده که مانع از ظهور لفظ است که اگر قرینه نبود ظهور لفظ در معنی بود مثلا روایت صحیح اعلائی اگر قدماء اصحاب از آن اعراض کردند با آنکه سند و دلالت آن در نهایت اعتبار است کشف می شود آن روایت یا معارضی داشته و یا قرینه ای برخلاف ظهور آن بوده و مخفی شده بر ما آن قرینه بجهت تقطیع اخبار و یا آنکه سند آن خللی داشته.

قوله لعدم اختصاص دلیل اعتبار الخ.

قبلا گذشت حجیت سند خبر اختصاص و مشروط نبود به آنکه ظن بخلاف آن نباشد و همچنین حجیت ظواهر مشروط نبود بعدم ظن بخلاف آن بلکه

و اما الترجیح بالظن فهو فرع دلیل علی الترجیح به بعد سقوط الامارتین بالتعارض من البین و عدم حجیه واحد منهما بخصوصه و عنوانه و ان بقی احدهما بلا عنوان علی حجیته و لم یقم دلیل بالخصوص علی الترجیح به و ان ادعی شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه استفادته من الاخبار الداله علی الترجیح بالمرجحات الخاصه علی ما یأتی تفصیله فی التعادل و التراجیح (الترجیح-خ ل).

و مقدمات الانسداد فی الاحکام توجب حجته الظن بالحکم او بالحجه لا الترجیح به ما لم توجب الظن باحدهما و مقدماته فی خصوص الترجیح لو جرت انما توجب حجیه الظن فی تعیین المرجح لا انه مرجح الا اذا ظن أنه ایضا مرجح فتأمل جیدا.

حجیت سند و دلالت هر دو مطلق است کما لا یخفی.

قوله و اما الترجیح بالظن فهو فرع الخ.

یعنی ترجیح بظن غیر معتبر بعد از آنست که دو روایت تعارض و تساقط کنند و هیچ کدام از آنها بخصوصه و عنوانه حجیت نداشته باشد اگرچه یکی از آن دلیل که مشکوک است حجت است بااین حال دلیل بخصوص بر ترجیح بآن ظن غیر معتبر را نداریم اگرچه ادعی نمود شیخنا العلاّمه اعلی اللّه مقامه استفاده ترجیح بآن ظن را از اخبار داله بر ترجیح مرجحات خاصه یعنی استفاده نموده مطلق ترجیح کافی است و مخصوص مرجحات و اراده در اخبار نیست بنا بر آنچه که می آید ان شاءالله تعالی تفصیل آن در تعادل و ترجیح.

قوله و مقدمات الانسداد فی الاحکام الخ.

اگر به واسطه مقدمات انسداد آن ظن حجت شود برای ترجیح جواب آنکه

هذا فیما لم یقم علی المنع عن العمل به بخصوصه دلیل و اما ما قام الدلیل علی المنع عنه کذلک کالقیاس فلا یکاد یکون به جبرا و وهن او ترجیح فیما لا یکون لغیره ایضا و کذا فیما یکون به احدهما لوضوح ان الظن القیاسی اذا کان علی خلاف ما لولاه لکان حجه بعد المنع عنه لا یوجب خروجه عن تحت دلیل الحجیه و اذا کان علی وفق ما لولاه لما کان حجه لا یوجب دخوله تحت دلیل الحجیه و هکذا لا یوجب ترجیح احد المتعارضین و ذلک لدلاله دلیل المنع علی الغائه الشارع رأسا و عدم جواز استعماله فی الشرعیات قطعا و دخله فی واحد منها نحو استعمال له فیها کما لا یخفی فتأمل جیدا.

مقدمات انسداد اثبات شد به آنکه ظن بحکم شرعی و یا بطریق حجت است نه ترجیح بآن مادامی که موجب حکم شرعی و یا بطریق حکم نشود تا حال در جائی بود که اصل کلی مقدمات جاری شود و اما جریان مقدمات بالخصوص در باب ترجیح متعارضین اگر جاری بشود در جائی است که تعیین مرجح بنماید نه آنکه ترجیح دهد الا آنکه ظن بمرجح ظن بترجیح باشد ایضا و داخل در عموم مرجحات می شود.

مخفی نماند اگر اکتفاء بخصوص مرجحات وارد نشد و تعدی بغیر آنها جایز شد حق با شیخنا العلاّمه می باشد کما آنکه بیان می شود در جای خود ان شاءالله تعالی.

قوله هذا فیما لم یقم علی المنع الخ.

کلام تا حال در جائی بود که بالخصوص منع از آن ظن نرسیده بلکه داخل در ادله عموم منع از عمل بظن باشد اما جائی که منع بخصوص باشد مثل ظن قیاسی پس صحیح نیست جبر ضعیف روایت بآن لا سندا و لا دلالتا و نه وهن و ضعف بآن

می شود و نه ترجیح بآن داده می شود در جائی که غیر آن ظن نباشد.

و همچنین ترجیح به یکی از آنها داده نمی شود کما آنکه محکی از محقق صاحب معارج و مفاتیح و صاحب ضوابط و غیره شده در جبر خبرین متعارضین که ظن قیاسی اگر مطابق یکی از آنها شد ترجیح داده می شود بجهت آنکه واضح است که ظن قیاسی اگر خلاف دلیلی واقع شد آن دلیل را از حجیت نمی برد بعد از آنکه منع از ظن قیاسی داریم و وهن آن نمی شود.

و همچنین اگر ظن قیاسی موافق سند خبر یا دلالت خبر باشد موجب نمی شود حجیت آن سند یا دلالت را در جائی که هرکدام از آنها حجیت شرعی نداشتند و همچنین ترجیح به آن ظن داده نمی شود در یکی از متعارضین مدرک و دلیل تمام آنها آنست که دلیل منع بر الغاء آن ظن از طرف شارع مقدس رسیده رأسا و جایز نیست استعمال آن ظن را در شرعیات قطعا و دخل آن ظن در هرکدام ما ذکر نحو استعمالی است شرعا کما لا یخفی فتأمل جیدا.

تا اینجا بحث قطع و ظن انفتاح و انسدادی بود در جلد چهارم کفایه و آینده ان شاءالله تعالی بحث اصول عملیه که در شک است می باشد امید است که خدای تعالی آن را قبول فرموده و مورد نظر ولی عصر عجل اللّه تعالی فرجه الشریف و ذخیره قبر و قیامت قرار دهد و آن چند کلمه را مورد نظر فضلای عظام و محصلین گرام دام عزهم العالی برای افاده و استفاده قرار دهد و توفیق و مرحمت فرماید برای تتمه شرح کفایه کما هو حقه و اگر اشتباه لفظی یا معنوی در آن باشد بلطف خود تصحیح نمایند.

تاریخ اتمام بیست و پنجم جمادی الاولی سنه یک هزار و چهارصد و پنج قمری هجری نبوی

و الحمد للّه اولا و آخرا

ص:369

مدارک شرح کفایه مدارک شرح فارسی کفایه الاصول در حجیت قطع و ظن که برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است در جلد چهارم از قرار ذیل است.

1-حقایق الاصول استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاجی سید محسن حکیم نور اللّه مرقده.

2-کتاب نهایه الافکار فی مبحث القطع و الظن و بعض الاصول العملیه لحضره حجه الاسلام و المسلمین آیه اللّه شیخ محمد تقی بروجردی رضوان اللّه تعالی علیه.

3-دراسات استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاجی سید ابو القاسم خوئی دام عزه العالی تألیف مرحوم علامه سید علی حسینی شاهرودی جزء سوم.

4-الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه اللّه حاجی سید محمد حسینی شیرازی دام ظله العالی.

5-شرح کفایه الاصول مرحوم آیه اللّه شیخ عبد الحسین رشتی.

6-عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه اللّه سید مرتضی حسینی فیروزآبادی.

7-الجزء الثانی من اجود التقریرات تألیف استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاجی سید ابو القاسم خوئی دام ظله العالی.

فهرست جلد چهارم شرح کفایه

صفحه عنوان

4 در خطبه کتاب و اول آن

5 در بیان امارات معتبره شرعا یا عقلا که حجت است بین مولی و عبد

7 مختصر مقدمات چهارگانه انسداد

9 اشکالات وارده بر مرحوم شیخ در تقسیم قطع و ظن و شک

11 در اشکالات بر مرحوم شیخ و تحقیق در تقسیم ایشان

13 ظن و شک شامل مجتهد و مقلد می شود و در اشکال آن

14 در لزوم متابعت قطع است که آیا لزوم عقلی یا بناء عقلاء یا فطری است

16 حجیت قطع ذاتی است نه جعل تکوینی و نه تشریعی دارد

17 منع از قطع یا موجب اجتماع ضدین است حقیقتا و یا اعتقادا

18 مراتب اربعه حکم و عقاب فقط در حکم تنجیزی است

20 اقوال ششگانه در تجری و عقاب آن

22 مدرک آنکه متجری عقاب دارد بدون فعل آن

26 فعل متجری به که مقطوع باشد غیر اختیاری مکلف است

28 اقوال ثلاثه در حسن و قبح اشیاء و حق در آن

صفحه عنوان

30 وجوه چهارگانه که تمسک شد بر حرمت فعل متجری و جواب آنها

32 جمع بین اخبار حرمت فعل تجری و حق در آن

33 اشکال بر عقاب تجری جواب عقاب بر قصد و عزم تجری است نه بر فعل

35 اطاعه و عصیان برگشت بذاتی است و الذاتی لا یعلل

37 جواب مصنف به چهار دلیل برهان وجدان کتاب و سنت

39 جواب روایه الشقی شقی فی بطن أمه به روایت دیگر که مفسر آن می باشد

44 مدرک حرمت فعل تجری از مرحوم سبزواری و جواب آن

47 رد قول صاحب فصول که تجری با احکام واقعیه متزاحم می شود

48 اقسام ششگانه تجری که از قول مرحوم شیخ انصاری نقل شده

49 قطعی که گرفته می شود در موضوع یا در حکم هرکدام شانزده قسم می شود

51 اقسام صحیحی که قطع گرفته می شود در متعلق خود

54 اشکال بر مصنف که قطع موضوعی طریقی ممکن نیست

55 طرق و امارات جای قطع طریقی واقع می شوند بلا اشکال

56 مدرک آنکه قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع نمی شود بمجرد حجیت

58 رد مدارک کسانی که قائلند که قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع می شود

61 مدرک واقع شدن قطع موضوعی جای امارات به یک تنزیل

64 اصول عملیه آیا جای قطع واقع می شوند چه قطع موضوعی یا طریقی

71 مواردی که ممکن است قطع در متعلق خودش گرفته شود

73 گرفتن ظن در حکم یا در موضوع شرعی مثل قطع سی و دو قسم است

75 مواردی که ممکن است ظن گرفته شود در متعلق خود

78 مواردی که توهم شده است که ظن موضوعی نه طریقی است

79 امتثال مأمور به آیا لازم دارد امتثال قلبی را یا نه

صفحه عنوان

81 مواردی که احتمال می رود مدرک امتثال قلبی لازم باشد در مأمور به

86 وجوهی که گفته شد در عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی

87 در قطع قطاع و اقسام آن و مدرک حجیت آن می باشد

91 مدرک اخباریین که قطع از غیر کتاب و سنت حجت نیست

95 نقل مقدمات مرحوم محدث امینی در منطق و غیره

97 احکام عقلیه که موجب حکم شرعی می شود سه قسم است

100 حجیت قطعی که از مقدمات عقلیه پیدا می شود به واسطه آیات و اخبار

101 علم اجمالی آیا علت تامه است برای تکلیف یا نه و مدرک آن

103 جریان اصول در اطراف شبهه محصوره برأی مصنف و رد آن

105 رد مصنف در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و تحقیق رد آن

107 جریان اصول در اطراف علم اجمالی موجب مناقضه صدر و ذیل است

110 امتثال تکلیف بعلم اجمالی در توصلیات و عبادیات

113 وجوهی که گفته شده که امتثال اجمالی کافی نیست

118 اشکال در عمل باحتیاط و تارک تقلید و اجتهاد است

123 در امکان تعبد به اماره غیر علمیه شرعا و اقسام امکان آن

127 لوازمات تعبد بظن از اجتماع مثلین یا ضدین و جمع بین مصلحت و مفسده

130 دفع اشکالات تعبد بظن و آنکه ظن بحکم قطع است

133 در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و آنکه حکم ظاهری طریقی است

137 دفع اشکال بر جریان اصول در احکام واقعیه

142 وجوه جمعی که شده بین حکم ظاهری و واقعی از مرحوم شیخ و غیره

144 وجوه جمعی که از مصنف شده در حکم ظاهری و واقعی و رد آنها

146 تحقیق در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حق در آن

148 شک در حجیت ظن تعبدا عدم آثار حجیت است برآن

151 دفع اشکال مصنف بر مرحوم شیخ و حق در آن

154 ظنونی که از ظهور الفاظ پیدا می شود حجیت عقلائی دارد

156 حجیت ظن لفظ نوعی است و ظن شخصی بوجود یا عدم شرط آن نیست

157 رد مرحوم صاحب قوانین در ظهورات و ادله آن

161 ادله اخباریین که ظهورات الفاظ قرآن حجت نیست

163 وجه پنجم اخباریین بر عدم حجیت ظواهر الفاظ قرآن

165 اخباری که دال است برجوع بقرآن در احکام شرعیه

171 دلیل هفتم اخباریین بتحریف قرآن و جواب آن

173 ادله بر عدم تحریف قرآن و حق در آن

177 اختلاف در قرائت و عدم حجیت قول قراء

179 قرائت در صلاه لازم نیست به یکی از قراء باشد

181 مدرک اصاله الظهور در کلام متکلم و حجیت آن

185 مدرک حجیت قول لغوی و رد آن

192 در حجیت اجماع منقول و اقسام آن می باشد

193 اقسام اجماع منقول دخولی و لطفی و حدسی و غیره

196 از اجماع منقول تشرف خدمت امام عصر عجل اللّه فرجه است.

198 حجیت اجماع منقول در سبب و مسبب اگر حسی باشد

204 در قاعده لطف در حجیت اجماع مرحوم شیخ

208 در تعارض اجماعات منقوله در سبب و مسبب
212 در حجیت شهرت و اقسام روایتی و عملی و فتوائی آن
214 در مدارک حجیت شهرت فتوائی
ص:374

صفحه عنوان

216 در حجیت خبر واحد و آنکه اهم مسائل اصولیه است

220 ادله کسانی که قائل بعدم حجیت خبر واحد می باشند

223 رد ادله بر عدم حجیت خبر واحد از کتاب و سنت و غیره

228 اثبات حجیت خبر واحد به ادله اربعه

230 اشکالات آیه نبأ بر حجیت خبر واحد و رد آنها

239 اثبات حجیت اقسام اربعه خبر واحد به آیۀ نبأ

240 بیان آیه نفر بر حجیت خبر واحد و اشکالات آن

246 آیه کتمان و آیه سؤال بر حجیت خبر واحد و اشکالات آنها

252 تمسک به چهار دسته اخبار بر حجیت خبر واحد

255 اشکال بر حجیت اخبار آحاد بر خبر واحد و رد آن اشکال

256 تمسک باجماع بر حجیت خبر واحد و تقریر آن بسه وجه

259 تمسک به سیره عقلاء بر حجیت خبر واحد و عمده بودن آن از ادله

261 اشکال دور تمسک به سیره و رد آن به وجوهی

264 تمسک بوجوه ثلاثه عقلیه بر حجیت خبر واحد و رد آنها

274 وجوه اربعه که آورده شده برای حجیت مطلق ظن

283 در مقدمات پنجگانه انسداد بر حجیت مطلق ظن

286 اشکال در مقدمات انسداد و تمام نبودن آنها

300 نتیجه مقدمات انسداد ظن بواقع حجت است یا مطلقا

314 جواب از صاحب حاشیه که ظن بطریق فقط حجت است
320 سه وجهی که گفته شده فرق اوامر مولویه و ارشادیه
321 نتیجه مقدمات انسداد بنا بر کشف یا حکومت
330 ظن قیاسی از ظن انسدادی خارج است و مدرک آن
ص:375

338 جوابهای مرحوم شیخ از ظن قیاسی و رد آنها
341 در ظن مانع و ممنوع و تحقیق در آن
346 اسقاط تکلیف بدلیل علم یا علمی می شود نه بظن انسدادی
347 در اصول دین علم لازم است و ظن کافی نیست
348 در اصول دین علاوه بر علم لازم است عقد قلب در آن
350 وجوب معرفه اللّه برای اداء شکر منعم و دفع ضرر است
352 علم اجمالی در اصول دین کافی است
353 استدلال بر آیات و اخبار بر لزوم علم تفصیلی در اصول دین و رد آنها
358 احکام جاهل قاصر و مقصر در اصول دین و وجود قاصر در آن
361 دلیل در اصول دین لازم است علاوه بر علم یا نه و حق در آن
363 ظنی که حجت نیست آیا جابر یا ضعف روایت دلالتا یا سندا می شود
365 عمل قدماء اصحاب جابر ضعف روایت است و بالعکس

غلطنامه صسغلطصحیح

513است کهآنست که

522و حججج

619می شودمی شود البالغ

1011استحباباستصحاب

1011تکلیفمکلف

113داددارد

1113با شکیا شک

1218و مقیدیو قیدی

137عقلاعقلاء است

143عقلیعقل

144و بحثو بعث

1418در عالمدر عالم است

1813برزیاده است

224عبودیهعبودیته

2520ثراثر

صسغلطصحیح

3721عقلاعقلاء

419بگوئیممی گوییم

4220الذللالزلل

437فوائدفرائد

4419و وقعاو واقعا

4515یا خارجبا خارج

4910ثوابصواب

503التصدیقالتصدق

529اوزیاده است

539دیگر هرتا سطر دوم زیاده است

5421طبیعیطریقی

6212ثباتاثبات

6313مثلا خبرمثل خمر

6523اشکالاگر اشکال

6610وزیاده است

ص:377

صسغلطصحیح

7014عوضعرض

7215ظاهرظهر

7222دودر

7612فعلفعلی

7612ولاول

7617وقعواقع

7913عمداعملا

865انهاچند وجه است

9322بنفسیبنفی

9512بامورامور

10322امواروارد

10417نمی شودنمی شود اصول

10711اجمالیعلم اجمالی

11219آنچهزیاده است

11220تعددی کهاینکه

1131امتثالاشکال بر امتثالات

11319هر دو تمیزتمیز هر دو

1238مجالمحال

12320استزیاده است

12421العقلاءالعقلاء است

1252کلامفی کلام

12519و صاحبصاحب

12915بعدتعبد

13212خوبچون

صسغلطصحیح

14020باربآن

14121و دردر

14322نمی باشندمی باشند

1485ترتبتترتب

15221نمیمی شود

1598و یا بااین حال

15917بودنبردن

16114الرجلالرجال

16121الاوحدالاوحدی

16518محضفحص

16613بربرآن

16716بمختصاتبمخصصات

16814مجالبحال

1698قناعی استقناعی

17017باشدمی باشد

17022و صلواتصلوات

1718با روزتا روز

1723ازبعضی از

17411ازاز ظواهر و

17715بعددبعدد یبلغ

17815معقولمنقول

18017اصلااصل

18114دوو

1815الالا

ص:378

صسغلطصحیح

18422و نزدنزد

19111نداردقوله نعم لو کان هناک دلیل این جمله افتاده است

19413تعالیبیان ان و

20112حجتحجیت

20213متهممتمّم

2109فیدمفید

2138انان دلیل

21910تقدیرتقریر

22316نیستنیست عمل بآن

22823قبلقتل

23113اهلاصل

23318جهاتجهالت

23412تخصصتخصیص

2365بلحاظبلحاظه

23816موضوعیموضوع

24016ما کانزیاده است

24215بحثحث

2438غایتیهغائیه

24515که خبر وی راکه خبر

24519مردم راو بمجتهد

24520تمایلتمام

24620بعدبعدم

24811نیستو کثرت

صسغلطصحیح

24817شریفهآیه شریفه

2492دلالتهدلالتها

2499مطلقمطلقا

24917بهنه

24917از زواتاز روات

25010عملیعلمی

2514للتمامللنمام

25316زرارهروات

2545للّهاللّه

25617لفظیلطفی

2598بایماهم عقلایا بما هم عقلاء

26010عقلاعقلاء است

26016تفتتقف

2637سبره عقلاسیره عقلاء

26311قطعی آنقطعی

26315تمامتمام امور

26323و لو حدو لو فی حد

2645لا یحللا نحل

26515بگذاریمنگذاریم

2678الواجبالواحد

26817باحتیاطباحتیاط است

26820لا آبکهالا آنکه

26910با علمیا علم

26922برونبیرون

ص:379

صسغلطصحیح

27015ثباتاثبات

27513واجبیزیاده است

2786منقصتو منقصت

28023بتقوایبه فتوای

2942لاستلزملاستلزام

2959علیعلمی

29610اجباریاجمالی

2972البافیهالنافیه

2983الموجوبالمرجوح

3004تبعهمن تبعه

30411وقع انزیاده است

30619یا منحلیا مخل

32012اصلصل

32316مقضیمتیقنی

3246اولیاوالی

32416نسبنصب

32510حملعمل

32916آنکهآنکه علم اجمالی

32920نودبود

33016طرفاطراف

3313بعصبعض

3327عملعمل بظن

33615نشودعمل نشود

3385المتنالمنع

صسغلطصحیح

3407نمی رسدغیر سدید

34310بثرابیتراب

34515اخیرخبر

34517و به قیدی کهو به قدری که

34622 غلباغالبا

34622می شودنمی شود

3483علیهعملیه

3488رومیدومی

35116کنارکتاب

35213وصیو وصی

35218قامهاقامه

35411یک دسته ییک دسته

35915نمی رسد بعلمغیر عالم است

36022تکذیبیتکذیب

3636و نذرو ندر

36313دراحوط در

36415آظنآن ظن

36420بآنبآن ظن

36511عقلاعقلاء

3668کندنمی کند

36611و بناءبناء

36612به ظننه ظن

36710اندانه

36817واردوارده

ص:380

ص:382

ص:383

تألیفات صاحب کتاب که چاپ شده 1-کتاب زبده العلوم عربی،یک دوره اصول دین استدلالی و مخصوصا اثبات امامت باخبار صحاح عامه.

2-تلخیص سه جلد جامع السعادات مرحوم نراقی رحمه اللّه علیه،در علم اخلاق در یک جلد،عربی.

3-کتاب ثواب و عقاب که دارای بیست واجب در ثواب و عقاب آنها.

4-سه جلد کتاب شرح فارسی کفایه لاصول مرحوم آخوند خراسانی بانضمام مطالب علماء متأخرین از صاحب کفایه یک دوره مباحث الفاظ از چاپ خارج شده است

تألیفات المؤلف الغیر المطبوعه 1-شرح کفایه الاصول للمرحوم الآخوند الخراسانی غیر تام

2-شرح المکاسب المحرمه ایضا غیر تام

3-تقریرات استاذنا الاعظم السید عبد الهادی الشیرازی قدس اللّه اسراره فی مطهریه الماء و الوضوء و الجبیره و الجنابه و الحیض و الاستحاضه و النفاس و مسّ المیّت و التیمّم و التعادل و التراجیح و الاجتهاد و التقلید و بعض احکام الخمس

4-تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السید محسن الحکیم نوّر اللّه مرقده،فی النفاس و غسل مسّ المیّت و احکام الاموات و غیرها

5-تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السید ابو القاسم الخوئی ادام اللّه ظلّه علی رءوس الانام،فی مباحث الالفاظ و الادله العقلیه و غیرها

6-تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السید محمود الشاهرودی متع اللّه المسلمین بطول بقائه،فی الخیارات و احکامها

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی جلد 5

مشخصات کتاب

سرشناسه:نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور:شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی/ تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر:[قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، 14ق. = - 13.

مشخصات ظاهری:ج.نمونه

یادداشت:ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت:فهرستنویسی براساس جلد چهارم، 1363

یادداشت:کتابنامه

مندرجات:ج. 1. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده .-- ج. 2. از اول ماده امر تا آخر اوامر .-- ج. 3. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه .-- ج. 4. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی .-- ج. 5. از اول ادله برائت و اصول عملیه تا آخر استصحاب .-- ج. 6. در مباحث تعادل و تراجیح .--

عنوان دیگر:کفایه الاصول. شرح

موضوع:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، 1329 - 1255ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره:BP159/8/آ3ک704228 1300ی

رده بندی دیویی:297/312

شماره کتابشناسی ملی:م 68-3609

ص :1

اشاره

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

ص :2

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّه رب العالمين و صلى اللّه على محمد و آله الطاهرين و لعنه اللّه على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

مقدمه

فبعد اين جلد پنجم شرح فارسى كفايه الاصول است بانضمام مختصرى از اقوال علماء متأخرين از صاحب كفايه در احكام شک كه اصول عمليه باشد

جلد اول:از اول مباحث الفاظ تا آخر طلب و اراده است

جلد دوم:از اول مباحث صيغه امر تا آخر اوامر مى باشد.

جلد سوم:از اول نواهى تا آخر مباحث الفاظ مجمل و مبين است

جلد چهارم:از اول مباحث عقليه قطع و ظن انفتاحى و انسدادى مى باشد اميد است كه خداى تعالى آنها را مورد نظر امام عصر عجل اللّه تعالى فرجه الشريف و ذخيرۀ قبر و قيامت و آنها را مورد افاده و استفاده محصلين عظام دام عزهم العالى قرار دهد و اميد است كه اشتباهات لفظى و يا معنوى آنها را با لطف خود تصحيح نمايند

اول شروع بيست و نهم جمادى الاولى مطابق يک هزار و چهارصد و پنج قمرى سنه 1405.

المقصد السابع فی الاصول العملیه

مقصد هفتم اصول عملیه

اشاره

قال المصنف:المقصد السابع فی الاصول العملیه الخ.

فصل در اصالت برائت

اشاره

مخفی نماند آنکه:مباحث اصول فقه تقسیم شده است به چهار قسمت:

اول مباحث معانی و مدالیل الفاظی که در کتاب و سنت و غیره است از مباحث اوامر و نواهی و عموم و خصوص و مطلق و مقید و مجمل و مبین و نحو آنها و نامیده می شود این ها مباحث الفاظ.

دوم بحث از معانی و مدالیل سواء آنکه دال برآن معنی عقل باشد یا شرع یا عرف یا الفاظ یا غیره مثل مباحث مقدمه واجب و ضد و اجتماع امر و نهی و غیره-و این قسم معانی و مدالیل از لوازمات نفس احکام شرعیه می باشد بما هی هی یعنی لزوم یا عرفی یا شرعی بین مقدمه و ذی المقدمه می باشد یا نه و این بحث،بحث دلالت الفاظ نیست کما آنکه گمان کرده است آن را صاحب معالم در جائی که استدلال نموده است بعدم وجوب مقدمه و آنکه امر به ذی المقدمه دلالت ندارد بر وجوب مقدمه به یکی از دلالات ثلاث مطابقه و تضمن و التزام و تعبیر می شود از این قسم بمباحث عقلیه غیر مستقل یعنی بعد از آنی که امر یا نهی شرعی پیدا شد حکم عقل می باشد.

سوم بحث از حجیت شیء و دلیلیت آنکه:آیا دلیل بر احکام واقعیه که آن احکام ثابت است بر موضوعات واقعیه داریم یا نداریم با قطع نظر از تعلق جهل یا شک بآن احکام مثل حجیت طرق و امارات که در بحث قطع و ظن گذشت و این بحث را بحث حجج و ادله می نامند و دلیلی که اثبات حکم شرعی می کند آن دلیل را دلیل اجتهادی می نامند.

قسم چهارم از مباحث اصول فقه بحث از حجیت احکام ظاهریه ای که جزء موضوع آنها شک گرفته شده است و عنوان شاک در حکم واقعی می

باشند و نامیده می شود به بحث از مسائل اصول عملیه و تعبیر می شود بآن اصول دلیل فقاهتی و اصل عملی.

ص:4

و هی التی ینتهی الیها المجتهد.

مخفی نماند اصول عملیه که مرجع است در شبهات موضوعیه و حکمیه منحصر است در چهار اصل عقلا بجهت آنکه شک یا در اصل تکلیف است و یا در مکلف به و بنا بر اول که شک در اصل تکلیف است یا ملاحظه شده است حالت سابقهٔ در آن یعنی یا حالت سابقه دارد یا ندارد.آنکه حالت سابقه دارد استصحاب است و آنکه حالت سابقه ندارد مجرای برائت است و اما در ثانی که شک در مکلف به می باشد یا احتیاط ممکن است یا ممکن نیست آنجائی که احتیاط ممکن است قاعده اشتغال و لزوم احتیاط است و آنجائی که احتیاط ممکن نیست مورد تخییر می باشد که احکام مفصل هرکدام از آنها در محل خودش ان شاءالله تعالی خواهد آمد.

قوله و هی التی ینتهی الیها المجتهد الخ.

اصول عملیه شک جزء موضوع آنها می باشد بخلاف طرق و امارات که آنها در حال شک می باشند یعنی اگر مکلف یقین بحکمی دارد یا موضوع آن نه جای طرق و امارات است و نه جای اصول عملیه از این جهت طرق و امارات و اصول عملیه در شک بواقع می باشد و تقدم طرق و امارات بر اصول عملیه من باب حکومت است یعنی بعد از آنکه شارع مقدس طرق و اماره را علم تعبدی قرار داد از این جهت آنها حکومت دارند بر اصول عملیه چون احکام واقعیه برای مکلف معلوم است تعبدا بخلاف اصول عملیه که در مقامی که واقع معلوم نباشد برای مکلف و شک در آن داشته باشد و لذا در این موارد جای اصول عملیه است و مناسب است یک مختصری از احکام تقدم بعض طرق و امارات و اصول عملیه بیان شود.

فرق بین ورود و حکومت و تخصص و تخصیص در امارات

فرق بین تخصیص و تخصص و ورود و حکومت آنست که تخصص عبارت است از خروج شیء از موضوع دلیل که آن خروج وجدانی تکوینی باشد مثل آنکه بفرماید(اکرم العلماء)خروج جهال از موضوع اکرم خروج وجدانی تکوینی است

و همچنین در جائی که علم وجدانی برای مکلف حاصل شود بحکم واقعی از ادلۀ اصول و امارات که علم وجدانی باحکام واقعیه خروج تخصصی دارد بر ادله اصول و امارات.

و اما تخصیص عبارت است از اخراج فردی از افراد موضوع از حکم مثل آنکه بفرماید اکرم العلماء إلا زیدا که زید عالم است ولی از حکم وجوب اکرام خارج است:

و اما ورود عبارت است از خروج وجدانی ایضا لکن بتعبد مثل ورود ادله تعبدیه بر اصول عقلیه که اصول عقلیه در موضوع آنها اخذ شده است عدم بیان یا عدم مؤمّن یا تحیر مکلف از حیث عمل که اصول تعبدیه شرعیه این ها بیانند و مؤمّن اند و رفع تحیر از مکلف می نمایند.

و اما حکومت یا ظاهریه است یا واقعیه اما حکومت واقعیه مثل ادله نفی ضرر و نفی حرج که احکام واقعیه را مقید می کند در آنجائی که حکم ضرری یا حرجی باشد و اما حکومت ظاهریه مثل حکومت امارات بر اصول شرعیه یا حکومت بعض اصول بر بعض دیگر که حکومت امارات بر اصول از جهت آنست که احکام واقعیه یا ثابت می شود بقطع وجدانی و یا بقطع تعبدی و چون امارات علم تعبدی می باشند از این جهت مقدم اند بر اصول چون موارد اصول در جائی است که شک در واقع باشد و بعد از آنکه امارات ثابت می کند واقع را تعبدا شک در واقع نمی باشد و از این جهت رتبه اصول مؤخر است از امارات

این معنی را مرحوم شیخ انصاری بیان نموده محکی قوله فی فوائده ان دلیل الاماره و ان لم یکن رافعا لموضوع الاصل کالدلیل العلمی الا انه نزل شرعا منزله الرافع فهو حاکم علی الاصل لا مخصص له الخ

بعد الفحص و اليأس عن الظفر

بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل و المهم منها أربعه فان مثل قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه الحكميه و ان كان مما ينتهى اين مختصر احكام تقدم و تأخر آنها و مفصل احكام آنها در جاى خودش خواهد آمد ان شاءالله تعالى.

مخفى نماند موارد اصول عمليه كه بيان شد كه شک جزء موضوع آنها مى باشد نه مراد از شک تساوى الطرفين كه مقابل ظن است مى باشد كما توهم بلكه موارد اصول عمليه در جائى است كه واقع براى مكلف انكشاف نشده باشد نه علما و نه علميا يعنى در جائى كه واقع معلوم نشده است براى مكلف نه علما و نه علميا آن موارد جاى اصول عمليه است و لو ظن بخلاف يا بوفاق بر هريک از آنها باشد

مثلا استصحاب طهارت جارى است در جائى كه حالت سابقه طهارت باشد و لو ظن بخلاف برآن باشد چون آن ظن غير معتبر است شرعا از اين جهت حكم شک را دارد و همچنين تمام موارد اصول عمليه ظن بخلاف يا بوفاق چون حجيت شرعى ندارد تمام آنها حكم شک را دارند كما لا يخفى.

قوله بعد الفحص و اليأس عن الظفر الخ جاى اصول عمليه موردى مى باشد كه ادله اربعه كتاب و سنت و اجماع و عقل نباشد كه اگر يكى از آنها باشد مقدم و حكومت دارد بر اصول كما آنكه گذشت و قهرا مورد آنها فقدان نص و يا اجمال نص و يا تعارض آنها مى باشد بنا بر آنكه در تعارض خبرين رجوع باصول شود بعد از آنكه مرجح نباشد كما آنكه خواهد آمد در باب آن ان شاءالله تعالى

قوله بدليل مما دل عليه حكم العقل او عموم النقل الخ ادله برائت دو قسم است عقلى و نقلى عقلى مثل قاعده قبح عقاب بلا بيان يا

الیها فیما لا حجه علی طهارته و لا علی نجاسته الا أن البحث عنها لیس بمهم حیث انها ثابته بلا کلام من دون حاجه الی نقض و ابرام بخلاف الاربعه و هی البراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب فانها محل الخلاف بین الاصحاب و یحتاج تنقیح مجاریها و توضیح ما هو حکم العقل او مقتضی عموم النقل فیها الی مزید بحث و بیان و مئونه حجه و برهان

هذا مع جریانها فی کل الابواب و اختصاص تلک القاعده ببعضها فافهم.

احتیاط عقلی در جائی که مقتضای علم اجمالی باشد.

و اما دلیل برائت نقلی مثل قوله علیه السّلام رفع ما لا یعلمون و قوله علیه السّلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی و تفاصیل آنها در محل خودش خواهد آمد ان شاءالله تعالی و مهم از این اصول چهار اصل است که قبلا بیان نمودیم بجهت آنکه مثل قاعده طهارت در جائی که مشتبه باشد طهارت شیء به شبهۀ حکمیه اگرچه این قاعده منتهی می شود بآن مجتهد و احتیاج بآن دارد در جائی که حجت بر طهارت شیء و نجاست آن نباشد الا آنکه بحث از قاعدۀ طهارت مهم نیست بجهت آنکه آن قاعده ثابت است نزد فقها بدون کلام و بدون حاجت بنقض و ابرام در آن یعنی مخالف در آن نمی باشد بخلاف اصول اربعه که برائت و احتیاط و تخییر و استصحاب باشد بجهت آنکه این اصول محل خلاف است بین اصحاب و احتیاج دارد بتنقیح جریان آنها در موارد خودش و احتیاج بتوضیح دارد که حکم عقل یا مقتضای عموم نقل در چه مواردی شامل می شود و احتیاج به بحث زیاد و بیان و مئونه حجت و برهان می باشند.

قوله هذا مع جریانها فی کل الابواب الخ.

و این اصول عملیه در تمام ابواب فقه از طهارات تا دیات جاری می شوند

بخلاف قاعده طهارت که اختصاص دارد ببعض ابواب فقه که باب طهارت باشد فافهم.

مخفی نماند این دلیل اخیر که مصنف بیان نمود:بحث اصول در جائی است که در تمام ابواب فقه جاری بشود و اگر موضوع بحث آن مختص به یک بابی باشد مثل قاعده طهارت آن مسئله اصولی نمی باشد.

جواب آنکه مسئله اصولی آن مسئله ایست که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی واقع بشود و لازم نیست که جریان آن مسئله در تمام ابواب فقه باشد بجهت آنکه یک دسته زیادی از مباحث اصولیه که آنها در تمام ابواب فقه جریان ندارد و بااین حال بحث اصولی است مثل دلالت نهی در عبادات و امثال آن پس قاعده طهارت مثل اصاله البراءه می باشد و فرق آنها آنست که قاعده برائت محل خلاف است بین علماء بدون قاعدهٔ طهارت که محل خلاف نیست کما آنکه ذکر نمود آن را مصنف

بعضی قائلند که قاعده طهارت و نجاست از موضوعات است و شبهه آن شبهه موضوعی است چون آنها از امور واقعیه است که شارع کشف آنها را نموده و بحث فقهی است و از شبهات موضوعیه است مثل اصاله الصحه در فعل خود مکلف یا فعل غیر و اصاله القرعه فی کل امر مشکل و اصاله النسب فی الفراش و اصاله الحریّه فی الانسان و امثال آنها که از مسائل فرعیه است و بحث آنها در فقه است نه در اصول

جواب آنکه اولا اگر اراده کرده است از واقعیت طهارت و نجاست آنکه حکم به آنها جزاف و بی مصلحت نیست بلکه احکام آنها من باب مصلحت و مفسده می باشد و شک در آنها منشأ امر واقعی است این معنی مانعی ندارد الا آنکه مخصوص به طهارت و نجاست نمی باشد بلکه در تمام احکام شرعیه مصالح و مفاسد محقق است بنا بر قول عدلیه و اگر مراد آن این باشد که طهارت و نجاست از قبیل خواص می باشد نظیر حرارت و برودت و رطوبت و یبوست که از ادویه پیدا می شود و کسی پی به آنها نمی برد مگر

خواص مردم که اطباء باشند اگر این معنی مراد باشد که شارع مقدس چون عالم بغیب می باشد از این جهت آنها را بیان نموده است،

جواب آنکه اولا این معنی خلاف ظاهر ادله ای است که اثبات می کند آنها را بلکه طهارت و نجاست مثل سائر احکام وضعیه جعل شرعی دارند.

و ثانیا اگر قبول کنیم ما که آنها از امور واقعیه ای می باشند فی نفس الامر و شارع مقدس کشف آنها را نموده است در این حال شبهه شبهۀ مصداقی نمی باشد بلکه شبهه حکمیه است که باید رجوع بشود بشارع مقدس نظیر طهارت و نجاست عینی زمانی که بجوش بیاید و همچنین عرق جنب از حرام و امثال آنها از اینجا معلوم می شود فرق بین شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه آنست که در شبهه حکمیه رجوع بشارع می شود و در شبهه موضوعیه بعرف مثل آنکه بول و آب را مکلف می داند احکام آنها را ولی در خارج مایعی مشتبهه است بین بول و آب که امثال این مورد شبهه موضوعی است بخلاف طهارت و نجاست عصیر عنبی در جائی که جوش بیاید که امثال این موارد رجوع به ادله آنها می شود و مبین آنها شارع است نظیر این جواب از مصنف نقل شده.

مخفی نماند دو قانون مسلم است بین اصولی و اخباری اول آنکه قاعده قبح عقاب بلا بیان شبهه ای در آن نیست بین طرفین قاعده دوم دفع ضرر محتمل آنهم مسلم است بین تمام عقلاء و از این جهت استدلال نموده اند متکلمین در علم کلام بوجوب نظر در معجزه ای که صاحب آن ادعای نبوت می کند و در ترک آن احتمال ضرر و عقوبت است کما آنکه ما بیان نمودیم در ادله اصول دین در کتاب زبده العلوم

و ایضا قاعده قبح عقاب بلا بیان اگر موردی جاری شود احتمال ضرر برداشته می شود کما آنکه موارد هر دو مفصلا خواهد آمد ان شاءالله تعالی و فقط نزاع ما با

فصل لو شک فی وجوب شیء او حرمته و لم تنهض علیه حجه جاز شرعا و عقلا ترک الاول و فعل الثانی و کان مأمونا من عقوبه مخالفته کان عدم نهوض الحجه لاجل فقدان النص او اجماله و احتماله الکراهه او الاستحباب او تعارضه فیما لم یثبت بینهما ترجیح بناء علی التوقف فی مسئله تعارض النصین فیما لم یکن ترجیح فی البین و اما بناء علی التخییر کما هو المشهور فلا مجال لاصاله البراءه و غیرها لمکان وجود الحجه المعتبره و هو احد النصین فیها کما لا یخفی.

اخباریها در صغری است که آیا مورد دفع ضرر محتمل است یا قاعده قبح عقاب بلا بیان و ایضا آن موردی که محل خلاف است بین اصولی و اخباری شبهه تحریمیه است که آیا برائت است یا اشتغال و احتیاط اما شبهه وجوبیه اخباریها موافق اصولیها می باشند در برائت کما آنکه در شبهات موضوعیه همه متفقند در جریان برائت در آن موارد اگرچه نقل شده است مخالفت مرحوم محدث استرآبادی که ملتزم باحتیاط شده است در آن مورد.

در وجوب شیء و حرمت آن در فقدان نص یا تعارض یا اجمال آن

قوله فصل لو شک فی وجوب شیء او حرمته الخ در این فصل ادله برائت بیان می شود اگر مکلف شک کرد در وجوب شیء مثل آنکه شک کند که آیا دعاء نزد رؤیت هلال واجب است یا نه یا شک در حرمت چیزی نمود مثل شرب تتن و در این حال دلیل و حجتی برای آنها نباشد جایز است شرعا و عقلا ترک اول که احتمال وجوب داشت و فعل ثانی که احتمال حرمت در آن می باشد و مکلف مأمون است از عقاب مخالفت آنها در موردی که بیان نمودیم که حجت ندارد فرقی ندارد بین آنکه فقدان نص باشد مثل شرب تتن یا اجمال نص باشد مثل آیه حتی یطهرن بالتشدید و تخفیف آیه که نص مجمل می شود یا تعارض نصین باشد مثل همان آیه بنا بر تواتر قراءات در مورد احتمال حرمت چه احتمال کراهت باشد یا نباشد و همچنین

و قد استدل علی ذلک بالادله الاربعه اما الکتاب فبآیات اظهرها قوله تعالی و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا در مورد احتمال وجوب چه احتمال استحباب باشد یا نباشد و در مورد تعارض نصین در جائی برائت جاری است که ثابت نشود ترجیح یکی از نصین بنا بر توقف در مسئله تعارض نصین یعنی در باب تعارض اگر ما قائل بتوقف شدیم البته رجوع به برائت می شود.

و اما بنا بر تخییر که مشهور قائلند بقوله علیه السّلام إذن فتخیر یا روایت دیگر به ایهما عملت من باب التسلیم وسعک در این موارد مجالی برای برائت و غیر برائت نیست چون برائت و غیر آن در جائی است که حجت معتبره نباشد و فرض آنست که یکی از نصین حجت است شرعا و لذا نوبت باصول نمی رسد کما لا یخفی

مخفی نماند مرحوم شیخ انصاری هرکدام احتمال وجوب یا حرمت را چهار قسم قرار داده سه قسم آنها در فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین است که شش قسم می شود و هریک از شبهه وجوبیه و تحریمیه قسم چهارمی دارند که شبهۀ موضوعیه می باشند نظیر مایع محتملی که در خارج خمر باشد و امثال آن ولی مصنف تمام آنها را یک قسم قرار داده چون شبهه موضوعیه ربط ببحث ما ندارد و جای آن در فقه است و عمده و ملاک تمام اقسام یکی است که جریان برائت و عدم آن باشد و لذا تمام اقسام یک باب باشد بهتر است.

استدلال به ادله اربعه بر برائت و تمسک بآیات کتاب و جواب آن

قوله:و قد استدل علی ذلک بالادله الاربعه اما الکتاب الخ استدلال شده است بر جریان برائت به ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل اما کتاب استدلال شده است بآیاتی که اظهر آن آیات قوله تعالی «وَ ما کُنّا مُعَذِّبِینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً» وجه استدلال آنست که خدای تعالی می فرماید ما عذاب نمی کنیم بندگان را مگر آنکه بعث رسل و رسولی بر آنها بفرستیم و اتمام حجت بشود

و فیه ان نفی التعذیب قبل اتمام الحجه ببعث الرسل لعله کان منه منه تعالی علی عباده مع استحقاقهم لذلک و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمه بین الاستحقاق و الفعلیه لما صح الاستدلال بها الا جدلا

مع وضوح منعه ضروره ان ما شک فی وجوبه او حرمته لیس عنده باعظم مما علم بحکمه و لیس حال الوعید بالعذاب فیه الا کالوعید به فیه فافهم.

بر آنها و مراد از بعث رسل بیان احکام است که اگر برای آنها بیان احکام نشود عذاب بر آنها فرستاده نمی شود و عذاب اعم است از عذاب دنیوی و اخروی.

قوله و فیه ان نفی العذاب الخ جواب از آیه شریفه آنکه نفی عذاب قبل از اتمام حجت و بیان احکام شاید منت باشد از خدای تعالی بر بندگانش با آنکه استحقاق عقاب دارند ولی عذاب را نمی فرستد منتا بر بندگانش

کلام بین اخباری و اصولی آنست که آیا ارتکاب این شبهات موجب استحقاق می شود یا نه و لو نفی عذاب باشد منتا و اگر تسلیم شویم که خصم و طرف ما اعتراف دارد که اگر فعلا عذاب واقع نشد استحقاق هم برداشته می شود یعنی ملازمه است بین نفی عقاب فعلی و استحقاق اگر این معنی اراده بشود هرآینه صحیح نیست استدلال به آیه شریفه الا جدلا قیاس جدلی در جائی است که آن قیاس نزد متکلم تمام نیست و لو مخاطب قبول دارد و این کلام مصنف رد است بر جواب مرحوم شیخ که بیان نموده که ملازمه ثابت است نزد خصم و اخباری که اگر نفی عذاب فعلی شد نفی استحقاق ایضا می باشد.

قوله مع وضوح منعه الخ جواب دوم آنکه در جائی که شک در وجوب یا حرمت باشد بالاتر از وجوب

یقینی و یا حرمت یقینی نمی باشد که موارد مذکوره نفی عذاب فعلی می شود بعض موارد به واسطه شفاعت و یا توبه و یا مغفرت الهی و غیره با اینکه مسلم مکلف استحقاق عذاب و عقاب بوده پس وعید عذاب در مشکوک نیست مگر مثل وعید عذاب در یقینی کما آنکه گذشت فافهم.

مخفی نماند جمله و ما کنا او ما کان و آنچه شباهت دارد از این ماده ظهور دارد بر اینکه آن فعل لائق فاعل و مناسب او نیست و این معنی که گفتیم ظاهر می شود از استقراء موارد استعمال آنها مثل قوله تعالی ما کان اللّه لیضل قوما بعد اذ هدیهم و قوله عز شأنه و ما کان اللّه لیذر المؤمنین و قوله سبحانه ما کان اللّه معذبهم و انت فیهم و امثال آنها پس معنی این می شود که عذاب قبل از بیان لایق و مناسب خدای تعالی نمی باشد از این بیان جواب اشکالی که شده است داده می شود که در آیه عذاب دنیوی است و محل نزاع عذاب اخروی است.

جواب مصنف که عدم عذاب اعم از استحقاق عذاب است

جواب آنکه علاوه بر اینکه عذاب دنیوی اهون و کمتر است از عذاب اخروی این معنی لایق پروردگار نمی باشد چه عذاب دنیوی باشد و چه عذاب اخروی و همچنین اشکال مرحوم شیخ برداشته می شود که ملازم است بین نفی عذاب فعلی و استحقاق آن از طرف خصم چون در جائی که اصل عذاب لایق پروردگار نیست معنی ندارد که بگوئیم مستحق عقابند مکلفین و بااین حال نفی فعلی عقاب شده است از آنها چون لایق و مناسب پروردگار نیست بلکه اصلا می رساند که استحقاق عقاب ندارند و این معنائی که بیان نمودیم ظاهر می شود دفع دو اشکال صاحب کفایه که ممکن است استحقاق باشد و نفی عذاب فعلی بشود منتا یا از جهت عفو و شفاعت و توبه و غیره.

و حاصل آنکه امثال موارد این آیه می رساند که عذاب در این موارد لایق و مناسب پروردگار نیست اصلا نه آنکه استحقاق عقاب بوده زید ولی نفی فعلی عذاب شده از او آیات دیگری آورده شده است برای اثبات برائت و همچنین روایات

و اما السنه فروایات منها حدیث الرفع حیث عدما لا یعلمون من التسعه المرفوعه فیه.

و حکم عقل بقبح عقاب بلا بیان و امثال آنکه ذکر می شود.

و قبلا گذشت که نزاع ما با اخباریها نزاع صغروی است و اصل دو قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده دفع ضرر محتمل مسلم است بین فریقین و نزاع در دو وجه است

اول آنکه علم اجمالی به ثبوت احکام الزامیه آیا اقتضاء احتیاط دارد و لازم است احتیاط در آنها.

دوم اخبار وارده در توقف عند شبهه و امر احتیاط در آن شبهات آیا این اخبار بیان و حجت بر واقع می شوند که اگر بیان شدند قهرا باید احتیاط کنیم.

و اما اگر باطل کردیم ما این دو وجه را و بیان نمودیم که علم اجمالی منحل می شود بآن اخباری که ما به آنها رسیده ایم و همچنین اخبار احتیاط دال بر وجوب احتیاط نمی باشد و نزاع ما در این دو جهت است و ان شاءالله تعالی بیان مفصل آنها خواهد آمد و چون مصنف آیات دیگر را بیان نفرموده است ما هم صرف نظر می نمائیم بلکه بیان نمودیم که عمده اثبات بیان بر واقع است و عدم بیان کما لا یخفی.

تمسک بسنّه بر برائت و حدیث رفع عن امتی التسعه و معنای آن

قوله و اما السنه فروایات منها حدیث الرفع الخ از ادله اربعه که تمسک بر برائت نموده اند اخبار است.من جمله از آن اخبار نبوی معروف که روایت شده است در خصال بسند صحیح کما آنکه در کتاب توحید همچنین است.عن احمد بن محمد بن یحیی العطار عن سعد بن عبد اللّه عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حریز بن عبد اللّه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله رفع عن امتی تسعه الخطاء و النسیان و ما اکره علیه و ما لا یطیقون و ما لا یعلمون و ما اضطروا الیه و الحسد و الطیره و التفکر فی الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه.

فالالزام المجهول مما لا یعلمون فهو مرفوع فعلا و ان کان ثابتا واقعا فلا مؤاخذه علیه قطعا.

لا یقال لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیه کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهرا فلا دلاله له علی ارتفاعها.

قوله فالالزام المجهول مما لا یعلمون الخ یعنی لازم بودن ترک حکمی که شک در حرمت آن می باشد یا لازم باشد آوردن آن در جائی که شک در وجوب باشد هر دو برداشته شده شرعا مخفی نماند احکام شرعیه چه ظاهریه و چه واقعیه جعل و رفع آنها تماما بید شارع می باشد همچنان که می تواند شارع جعل وجوب یا حرام واقعی نماید همچنین صحیح است جعل وجوب یا حرمت در ظرف شک در واقع بنماید و در جائی که مقتضی برای جعل بوده و جعل نکرده این رفع حکم است و در مورد مجهول نفس حکم الزامی برداشته شده چه حکم وجوبی و چه تحریمی باشد و لو حکم واقعی ثابت است و قهرا مؤاخذه آن حکم برداشته می شود و تضاد حکم ظاهری و واقعی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی داده شد.

جواب آن به اینکه حکم ظاهری طریقی است بواقع و مصلحت در جعل آنها می باشد اگر بواقع رسید واقع منجز می شود و الا عذر است برای مکلف و از بیان ما ظاهر شد لازمه رفع حکم الزامی وجوب احتیاط برداشته می شود چون در جائی که حکمی نباشد احتیاطی واجب نیست کما آنکه از کلام مرحوم شیخ ظاهر می شود که احتیاط برداشته شده فراجع فتأمل.

قوله لا یقال لیست المؤاخذه الخ اشکالاتی بر این روایت شریفه شده است.

اول آنکه بحث ما در آنست که شیء مجهول چه واجب باشد و چه حرام آیا

فانه یقال انها و ان لم تکن بنفسها اثرا شرعیا الا انها مما یترتب علیه بتوسیط ما هو اثره و باقتضائه من ایجاب الاحتیاط شرعا فالدلیل علی رفعه دلیل علی عدم ایجابه المتتبع(المستتبع-خ ل)لعدم استحقاق العقوبه علی مخالفته.

لا یقال لا یکاد یکون ایجابه مستتبعا لاستحقاقها علی مخالفه التکلیف المجهول بل علی مخالفته نفسه کما هو قضیه ایجاب غیره

مؤاخذه و عقاب دارد یا نه و این ها آثار شرعیه نمی باشند بلکه آثار عقلیه اند چون عقاب مولی می باشد فعل و آنچه که بید شارع می باشد احکام شرعیه است و آثار عقلیه بید شارع نیست تا آنکه بارتفاع تکلیف مجهول ظاهرا آن آثار برداشته شود پس روایت دلالت ندارد بر ارتفاع مؤاخذه و عقاب.

در اشکال آنکه مؤاخذه امر عقلی است و ممکن نیست دفع آن شرعا

قوله فانه یقال الخ.

جواب آنکه مؤاخذه و عقاب اگرچه این ها اثر شرعی نمی باشند الا آنکه مؤاخذه از آثار حکم شرعی است و از چیزهائی است که به واسطه حکم شرعی پیدا می شوند و بعد از آنکه روایت دلالت می کند بر عدم وجوب احتیاط شرعا پس دلیل که دال است برآن رفع مجهول دلیل است بر عدم وجوب احتیاط آن وجوب احتیاطی که از لوازم و تبع آن مستحق نبودن مکلف است بر مخالفت آن و حاصل آنکه عقاب و مؤاخذه در جائی است که مخالفت تکلیف بشود و در جائی که اصل تکلیف برداشته شد شرعا عقاب و مؤاخذه برداشته می شود کما لا یخفی.

قوله لا یقال لا یکاد یکون ایجابه الخ.

اشکال نشود بعد از اینکه عقاب وجوب احتیاط برداشته شد ولی عقاب دیگری که بر اصل مخالفت واقع می باشد آن عقاب و مؤاخذه بجای خود می باشد.

فانه یقال هذا اذا لم یکن ایجابه طریقیا و الا فهو موجب لاستحقاق العقوبه علی المجهول کما هو الحال فی غیره من الایجاب و التحریم الطریقیین ضروره انه کما یصح ان یحتج بهما صح ان یحتج به و یقال لم اقدمت مع ایجابه و یخرج به عن العقاب بلا بیان و المؤاخذه بلا برهان کما یخرج بهما قوله فانه یقال الخ.

جواب آنکه بعد از اینکه وجوب احتیاط برداشته شد و آن وجوب وجوب طریقی است بواقع بعد از آن عقابی برای واقع نمی ماند چون واقع ثابت نشده برای مکلف بلکه نفی آن ثابت شده است و این معنی در تمام ایجاب و تحریمی که طریقی می باشند صحیح است و قبلا گذشت که احکام ظاهریه در طرق و امارات احکام طریقی است که اگر بواقع رسید واقع منجز است و اگر بواقع نرسد عذر است برای مکلف مثلا اگر مولی امر کرد زید را حاضرش کنید ولی عبد نفهمید که زید چه کسی می باشد امر کرد ثانیا آن کسی که در خانه می باشد آن را احضار کن امر دومی مصلحت و مفسده ای ندارد مگر به رسیدن بامر اولی و اوامر طرق و امارات از همین قبیل است.

قوله ضروره انه کما یصح الخ ضروری است صحیح است که احتجاج کند مولی بر عبد بامر ایجابی طریقی و تحریمی طریقی که برای چه مخالفت نمودی همچنین صحیح است احتجاج کند مولی بر عبد در جائی که امر وجوبی واقعی باشد یا نهی و اثبات استحقاق عقاب عبد را کند که مؤاخذه آن بلا بیان و عقاب آن بلا برهان نبوده است.

و حاصل آنکه همچنانی که اگر مخالفت کرد عبد در اوامر و نواهی واقعی همچنین اگر مخالفت اوامر و نواهی طریقی را نمود عبد مستحق عقاب است و عقاب آن بلا بیان و بلا برهان نیست.

و قد انقدح بذلک ان رفع التکلیف المجهول کان منه علی الامه حیث کان له تعالی وضعه بما هو قضیه(قضیته-نسخه)من ایجاب الاحتیاط فرفعه فافهم.

ثم لا یخفی عدم الحاجه الی تقدیر المؤاخذه و لا غیرها من الآثار الشرعیه فیما لا یعلمون فان ما لا یعلم من التکلیف مطلقا کان فی الشبهه الحکمیه او الموضوعیه بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا.

قوله و قد انقدح بذلک ان رفع التکلیف الخ.

از بیان ما ظاهر شد که تکلیف مجهول که مقتضی برای وجوب احتیاط در آن بود آن تکلیف مجهول برداشته شد از طرف شارع منت بر امت در جائی که می فرماید امام علیه السّلام رفع عن امتی و جای آن بود که وضع تکلیف بشود یعنی واجب بشود احتیاط این وجوب احتیاط برداشته شد.

بیان معنای ما لا یعلمون و رفع آن تشریعا

قوله ثم لا یخفی عدم الحاجه الی تقدیر المؤاخذه الخ.

مخفی نماند احتمالاتی که در ما لا یعلمون داده شده است چند وجه است.

اول آنکه مراد از ما موصوله اراده بآن حکم بشود مثلا شرب تتن که نفس تتن معلوم است که موضوع است ولی حکم آنکه آیا حرام است یا جائز است آن حکمی که مجهول است آن را شارع مقدس برداشته است.

دوم اراده بشود از ما موصوله فعل خارجی مثل شرب تتن و دعاء رؤیت هلال البته این معنی حقیقتا ممکن نیست که شارع مقدس تکوینا آن را بردارد چون شأن شارع رفع تشریعی است نه رفع تکوینی و از این جهت اگر مراد از ما موصوله موضوع خارجی باشد یا رفع تمام آثار شرعیه موضوع می شود یا رفع اثر ظاهر موضوع یا آنکه رفع مؤاخذه آنکه اسناد رفع را مجازا بموضوع داده شده است و حقیقتا رفع آثار موضوع می باشد.

از این جهت مصنف می فرماید لازم نیست تقدیر مؤاخذه شود و آنکه مؤاخذه برداشته شود یا غیر مؤاخذه از آثار دیگر در ما لا یعلمون بلکه نفس ما لا یعلم که تکلیف باشد مطلقا برداشته شده است چه شبهه حکمیه باشد و چه شبهه موضوعیه چون هر دو بنفسه قابل رفع و وضع شرعی دارند در شبهه حکمیه بیان نمودیم و رد شبهه موضوعیه مثل آنکه مایعی مردد باشد بین خمر و آب در این مورد حکم خمر معلوم است که نجس است و حکم آب معلوم است که طاهر است ولی این مایع خارجی مردد است بین خمر و ماء و این را شبهه موضوعیه می نامند.

و از این جهت مصنف می فرماید شبهه چه حکمی باشد و چه موضوعی هر دو برداشته شده شرعا چون وضع و رفع هر دو بید شارع می باشد و مراد از ما لا یعلمون هر دو شبهه می باشد و ما آنکه بیان نمودیم غایه الامر در شبهه حکمیه حکم کلی برداشته شده و در شبهه موضوعیه حکم جزئی برداشته شده.

مخفی نماند تمامیت استدلال مبنی است بر اینکه موصول در فیما لا یعلمون کنایه از نفس حکم باشد یا اعم از حکم و موضوع نه خصوص فعل خارجی که اگر مراد از موصول خصوص فعل خارجی باشد روایت مختص است بشبهات موضوعیه مثل آنکه مایع خارجی مردد باشد بین خمر و ماء و عنوان آن معلوم نباشد که آیا خمر است یا ماء و لو حکم خمر یا ماء معلوم است کما آنکه گذشت.

و وجه آنکه مراد از ما موصوله خصوص حکم است یا حکم و موضوع آن است که وصفی که در کلام آورده شده است ظاهر آن وصف آنست که برای خود موصوف است که حکم باشد نه آن وصف آورده شده است در کلام بحال متعلق موصوف که شبهه موضوعیه باشد و آن فعل خارجی است یعنی مجهول که صفت و صله ما می شود ظاهرش آنست که صفت حکم باشد نه متعلق حکم که موضوع باشد

و اگر این معنی باشد مختص است روایت به فعلی که خارجا مجهول است عنوان آن نه بحکم آن فعل و شامل نمی شود شبهات حکمیه ای که عنوان فعل مجهول نیست بلکه حکم آن فعل مجهول است.

و از اشکالاتی بر روایت شده است اشکال دوم است به اینکه مراد از موصول در بقیه جملات و فقرات خصوص فعل است بجهت آنکه مثل اکراه و اضطرار معنی ندارد که مکلف اضطرار بحکم یا اکراه بحکم داشته باشد بلکه آنچه را که اضطرار پیدا می کند مکلف یا اکراه بآن می شود فعل خارجی است پس اتحاد سیاق در روایت می رساند که مراد فیما لا یعلمون ایضا همان شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه باشد.

جواب آنکه موصول در تمام این جمله ها استعمال شده است بمعنی شیء که آن معنی حقیقی می باشد و اختلاف از جهت انطباق آن شیء است بر مصادیق خود بحسب اختلاف صله آن فکأنه فرموده است امام علیه السّلام رفع الشّیء الذی لا یعلم و شیء الذی المضطر الیه و الشّیء الذی المکره علیه غایه الامر آنکه شیء که اضطرار بآن پیدا می کند مکلف منطبق نمی شود خارجا مگر بر افعال خارجیه و همچنین شیء مکره علیه بخلاف شیء مجهول که شامل شیء خارجی می شود و همچنین شامل حکم مجهول ایضا پس سیاق در تمام جمله ها یکی است و اختلاف در انطباق آن می باشد و حاصل آنکه شیء بعض موارد شامل حکم می شود و بعض دیگر شامل موضوع و در تمام آنها حقیقت و یک سیاق است کما لا یخفی.

جواب دیگر آنکه طیره و حسد و وسوسه در تفکر فی الخلق تمام این ها سیاق آنها سیاق ما لا یعلمون است و آنکه در این ها رفع حکم است نه موضوع کما قیل.

اشکال سوم:که بر حدیث شریفه شده است آنست که اسناد رفع بحکم اسناد

حقیقی است و اسناد آن رفع را بموضوع و بفعل خارجی مجازی است چون معنی ندارد رفع تشریعی بموجود خارجی چون کرارا گذشته است که تشریع بموجودات خارجی تعلق نمی گیرد بلکه تشریع در جائی است که وضع و رفع آنها بید شارع باشد و آن جائی است که حکم موضوع خارجی باشد نه موضوع خارجی پس بنابراین بیان اگر اراده بشود به ما موصوله آن موضوع خارجی در جمع فقرات اسناد در آنها اسناد مجازی است چون رفع حکم آنها حقیقتا صحیح است نه رفع موضوع.

و اما اگر اراده بشود بموصول حکم در خصوص ما لا یعلمون اسناد در آن حقیقی است و اسناد در فقرات مجازی است و این مقدار اگرچه محدودی در آن نیست و مانعی ندارد که اسنادات متعدده در کلام واحد مختلف باشد بعضی آنها حقیقی است و بعضی دیگر مجازی الا آنکه رفع در حدیث شریف به یک اسناد است بعنوان جامع بین مذکورات که آن عنوان تسع باشد و آنچه بعد از آن ذکر می شود بیان و معرف تسع است و در این حال لازم می آید اسناد واحد در آن واحد هم حقیقی باشد و هم مجازی بحسب اختلاف مصادیق مسند الیه و این معنی محال است و ممکن نیست مثلا رأیت اسدا یا اراده حیوان مفترس می شود و یا رجل شجاع و ممکن نیست اراده هر دو در نسبت واحد بشود.

جواب آنکه اولا این اشکال در جائی لازم می آید که مراد از رفع رفع تکوینی باشد اما اگر مراد از رفع رفع تشریعی باشد اسناد بتمام آنها چه فعل خارجی باشد و چه حکم تمام آنها حقیقی است و معنی رفع فعل تشریعا آنست که آن فعل مورد اعتبار مولوی شارع نمی باشد نه ترکا و نه فعلا نظیر قوله علیه السّلام که می فرماید لا صیام فی السفر و لا صلاه قبل الزوال و لا ربا بین الوالد و الولد و معنی رفع در این موضوعات آنست که اعتبار شرعی در آنها نیست پس رفع بتمام تسع حقیقی است و فرقی ندارد بین

و ان کان فی غیره لا بد من تقدیر الآثار او المجاز فی اسناد الرفع الیه فانه لیس ما اضطروا او ما استکرهوا الی آخر التسعه بمرفوع حقیقه مصادیق آنها که حکم شرعی باشد یا موضوع خارجی و رفع در تمام آنها حقیقتا حکم است چه حکم آنها کلی باشد که بسبب فقدان نص و یا تعارض نص و غیره و چه حکم جزئی باشد که در موضوع خارجی می باشد و سبب آن جهل بعنوان آن موضوع باشد

و ثانیا جواب آنکه این معنائی که شما بیان نمودید بحسب لب و واقع می باشد که انحلال حکم واحد کلامی باحکام متعدده می شود و اما بحسب لفظ و ظهور کلام یک اسناد بیشتر نیست بجهت آنکه هر جمله ای اقتضاء یک اسناد دارد و فرض آنست که در ما نحن فیه یک جمله بیشتر نیست و از این جهت یک معنای عام شامل می شود موضوع و حکم را که آن عموم مجاز است و از این جهت در تمام جمله ها اراده مجاز شده است مثل آنکه اسناد انبات بقل را در کلام به خدای تعالی داده شود و بر بیع در یک اسناد که قهرا مجاز می شود.

مخفی نماند اشکالات دیگری شده است بر حدیث شریف به اینکه وضع باید در موردی باشد که ثقیل باشد بر مکلف و آن فعل خارجی است نه حکم شرعی.

جواب آنکه رفع الزام که حکم باشد و رفع مؤاخذه ایضا شرعا صحیح است حقیقتا و لازم نیست که مرفوع حتما فعل خارجی باشد و همچنین اشکالات دیگر که شده است بر روایت و جواب آنها از بیانات سابق ما معلوم می شود فراجع المطولات کما لا یخفی.

قوله و ان کان فی غیره لا بد من تقدیر الخ.

کلام سابق در این بود که آنچه که مرفوع است شرعا نفس حکم شرعی است چه حکم کلی باشد که آن را شبهه حکمیه می نامند و چه حکم جزئی باشد که آن را شبهه موضوعیه می نامند و مراد از ما لا یعلمون همین معنی است که بیان نمودیم.

نعم لو کان المراد من الموصول فیما لا یعلمون ما اشتبه حاله و لم یعلم عنوانه لکان احد الامرین مما لا بد منه ایضا.

ثم لا وجه لتقدیر خصوص المؤاخذه بعد وضوح ان المقدر فی غیر و اما در غیر این جمله از جملات دیگر لا بد باید تقدیر گرفته شود یا تمام آثار و یا مجاز در اسناد بجهت آنکه جمله ما اضطروا الیه و ما استکرهوا الی آخر جملات تسع حقیقتا مرفوع نیستند آنها و قبلا گذشت که وضع و رفع شرعی در احکام شرعیه می باشد نه آنکه تکوینی باشد و بعد از آنکه رفع تکوینی ممکن نیست شرعا و از طرف دیگر ظاهر رفع بنفس این موضوعات خورده است قهرا برای حفظ کلام شارع باید یا تمام آثار موضوع را مرفوع بدانیم مثل آنکه شرب خمر اگر اکراها واقع شود رفع از او می شود جلد تازیانه و عقاب و غیره و یا مجاز در اسناد باشد یعنی در ظاهر رفع بموضوع است ولی در حقیقت مرفوع آثار موضوع است نظیر جری المیزاب که حقیقه ماء در میزاب جریان دارد نه نفس میزاب.

قوله نعم لو کان المراد من الموصول الخ بله اگر مراد از موصول ما لا یعلمون آن شبهه موضوعیه مثل مایع خارجی که مردد است بین خمر و ماء و حکم خمر و ماء هر دو در خارج معلوم است ولی این فرد خارجی معلوم نیست از کدام عنوانین است کما آنکه گذشت اگر این معنی اراده بشود از موصول هرآینه یکی از امرین که یا تقدیر تمام آثار یا مجاز در اسناد لابدیم گرفته شود و این معنی اگر اراده شود اصلا روایت از محل بحث ما خارج است و مدرک برای شبهه حکمیه نمی باشد چون شبهات موضوعیه ما و اخباریین اتفاق داریم در جریان برائت از آنها

قوله ثم لا وجه لتقدیر خصوص المؤاخذه الخ مصنف می فرماید بعد از اینکه اراده بشود از موصول شبهه حکمیه یا موضوعیه

واحد غیرها فلا محیص عن ان یکون المقدر هو الاثر الظاهر فی کل منها او تمام آثارها التی یقتضی المنه رفعها کما ان ما یکون بلحاظه الاسناد الیها مجازا هو هذا کما لا یخفی.

فالخبر دل علی رفع کل اثر تکلیفی او وضعی کان فی رفعه منه علی معنی ندارد تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه چون یا تمام آثار مرفوع است یا اثر ظاهر آن موضوع یا مؤاخذه آن بعد از اینکه واضح است که آنچه که مقدر گرفته می شود در غیر آنها مثل ما استکرهوا علیه و ما لا یطیقون کما آنکه در خبر می آید و مرفوع غیر این ها است پس چاره ای نیست از آنکه مقدر آن أثر ظاهر هریک از این جملات باشد یا تمام آثار آنها آن آثاری که مقتضی است رفع آنها منه بر امت کما آنکه در آن مواردی که اسناد بلحاظ مجازی است که در شهادت موضوعیه می باشد آنجا هم همین قسم است یعنی یا بلحاظ تمام آثار موضوع مرفوع است یا اظهر آثار چون در این موارد اگر تقدیر نگرفتیم و اسناد رفع را بتمام تسع مجازا دادیم همین معنی لازم می آید یعنی یا تمام آثار و یا آثار ظاهره کما لا یخفی.

مخفی نماند مراد از آن نه چیزی که مرفوع است از این امت لازمه آن آنست که در امت سابقه ثابت باشد و لو فی الجمله باشد و یا آنکه مقتضی برای حکم در هریک از این موارد تسعه موجود است که حکمی برای این امت ثابت شود ولی منه خدای تعالی از این امت برداشته است و لو باعتبار مقتضی حکم باشد مثل آنکه مقتضی برای وجوب احتیاط در ما لا یعلمون و غیره محقق است ولی منه خدای تعالی آنها را برداشته و ایضا منت بر امت باشد دون شخص پس اگر شخصی مال غیر را تلف کرد ضمان ثابت است و لو رفع ضمان منت است بر ضامن ولی خلاف منت است بر مالک کما لا یخفی.

عموم ما لا یعلمون شامل احکام تکلیفیه و وضعیه و ضمنیه می شود

قوله فالخبر دل علی رفع کل اثر تکلیفی او وضعی الخ.

مخفی نماند خبر دلالت می کند بعموم خود بر رفع تمام اثر تکلیفی یا وضعی

الامه کما استشهد الامام(ع)بمثل هذا الخبر فی رفع ما استکره علیه من الطلاق و الصدقه و العتاق.

که رفع آن منت باشد بر امت کما آنکه استشهاد نموده است امام علیه السّلام بمثل این خبر در رفع ما استکره علیه من الطلاق و الصدقه و العتاق مروی است از محاسن عن ابیه عن صفوان بن یحیی و البزنطی جمیعا عن ابی الحسن علیه السلام فی الرجل یستحلف عن الیمین فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما یملک أ یلزمه ذلک فقال علیه السّلام لا قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله رفع عن امتی ما أکرهوا علیه و ما لا یطیقون و ما اخطئوا الخبر.

تمسک بخبر برای آنست که تقدیر مؤاخذه نمی باشد در طلاق و عتاق و صدقه بلکه آنها در حال اکراه اعتبار شرعی ندارد مخفی نماند همچنانی که بیان شد روایت شامل احکام تکلیفیه چه کلی باشد مثل شبهات حکمیه و چه جزئی باشد مثل شبهات موضوعیه همچنانی که شامل آنها می شود شامل احکام ضمنیه وضعیه می شود.

مثلا اگر شک در جزئیت شیء شد یا شرطیت آن یا مانعیت آن در تمام این موارد مشکوک بما لا یعلمون برداشته می شود کما آنکه تحقیق آن در بحث اقل و اکثر ان شاءالله خواهد آمد بنا بر جریان برائت عقلیه در آن مسئله و اما بنا بر قول باشتغال عقلی در آن مسئله جریان برائت اشکالی است در آنکه ایضا خواهد آمد ان شاءالله تعالی

پس بنا بر قول ما روایت دلالت می کند که شک در حکم تکلیفی یا وضعی برائت است و واجب نیست احتیاط در آن و همچنین توقف در آن مقابل اخباریها و لو در شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه با ما موافقند در جریان برائت و همچنین در شبهه وجوبیه و فقط عمده اختلاف در شبهه تحریمیه است که قائلند در شبهه تحریمیه توقف یا احتیاط لازم است کما لا یخفی.

ثم لا یذهب علیک ان المرفوع فیما اضطر الیه و غیره مما اخذ بعنوانه الثانوی انما هو الآثار المترتبه علیه بعنوانه الاولی.

ضروره ان الظاهران هذه العناوین صارت موجبه للرفع و الموضوع للاثر مستدع لوضعه فکیف یکون موجبا لرفعه.

قوله ثم لا یذهب علیک ان المرفوع الخ:

مخفی نماند نه چیزی که در روایت ذکر شده است رفع آنها دو قسم است اول احکام اولیه آنها مثل حسد و طیره و تفکر فی الخلق رفع در آنها معنی آنست که اثر شرعی ندارد و همچنین عقاب بر آنها مادامی که ظاهر نشود بدست مکلف یا لسان آن از آنها کما آنکه در حدیث وارد است.

قسم دوم احکام ثانویه شیء مثل ما لا یعلمون و ما اضطروا الیه و امثال آن و همچنین مثل شرب تتن که حکم آن مجهول است در این قسم.

دوم حکم ثانوی که بر آنها عارض است احکام اولیه آنها برداشته می شود مثلا اگر مکلف نداند که شهر رمضان است و افطار کند و یا اکراه بر افطار داشته باشد و یا طاقت صوم را نداشته باشد در این موارد احکام اولیه برداشته می شود یعنی آثار روزه مثل کفاره و مؤاخذه که آنها آثار واقعیه روزه می باشند در حال جهل و اکراه برداشته شده نه احکام و آثاری که بر نفس این عناوین مترتب است برداشته شده مثل کفاره ای که مترتب است بر قتل خطائی و یا وجوب سجده سهو در نسیان بعض اجزاء غیر رکنی صلاه و غیره.

قوله ضروره ان الظاهر الخ:

ضروری است که این عناوین که اضطرار و اکراه و غیر باشد این ها موجب و سبب رفع حکم می شود که قبل از این عناوین ثابت بوده نه آنکه حکمی که از آنها پیدا می شود برداشته شود مثل کفاره قتل خطائی و غیره کما آنکه گذشت.

لا یقال کیف و ایجاب الاحتیاط فیما لا یعلم و ایجاب التحفظ فی الخطأ و النسیان یکون اثرا لهذه العناوین بعینها و باقتضاء نفسها.

فانه یقال بل انما یکون باقتضاء الواقع فی موردها ضروره ان الاهتمام به یوجب ایجابهما لئلا یفوت علی المکلف کما لا یخفی.

و حاصل آنکه هر موضوعی موجب اثبات حکم همان موضوع می شود نه رفع آن حکم.

مخفی نماند مثل عنوان اضطرار و اکراه در احکام وضعیه مثل آنکه جزئی را مضطر شد مکلف بترک آن یا شرطی راویا اضطرار بوجود مانع شد در مرکب در این موارد رفع اضطرار آن جزء رفع اصل تکلیفی است که متعلق است به مجموع چون تکالیف آنها ضمنی است و رفع آنها موجب اثبات اصل تکلیف به باقیمانده اجزاء دیگر نمی شود و اثبات تکلیف را در باقیمانده باید بدلیل دیگری ثابت شود و در مثل صلاه ممکن است اثبات باقیمانده شود بقوله علیه السّلام الصلاه لا تسقط بحال و اما غیر صلاه مثل صوم و حج و غیره لا بد از دلیل خارج باید ثابت شود و مفصل آن ان شاءالله تعالی در اجزاء و شرایط خواهد آمد.

قوله:لا یقال کیف و ایجاب الاحتیاط فیما لا یعلم الخ:

اگر اشکال شود به اینکه واجب بودن احتیاط از عناوین ثانویه است مثل وجوب تحفظ در خطاء و نسیان و این ها باید برداشته نشوند بلکه ثابت باشند.

قوله:فانه یقال الخ:

جواب آنکه اهمیت بواقع سبب می شود واجب بودن احتیاط در این موارد را تا آنکه فوت نشود تکلیف واقعی بر مکلف پس وجوب احتیاط که در ما لا یعملون ممکن است ثابت شود از آثار حکم واقعی است که برداشته شده کما لا یخفی.

و منها حدیث الحجب و قد انقدح تقریب الاستدلال به مما ذکرنا فی حدیث الرفع.

الا انه ربما یشکل بمنع ظهوره فی وضع ما لا یعلم من التکلیف بدعوی ظهوره فی خصوص ما تعلقت عنایته تعالی بمنع اطلاع العباد علیه لعدم امر رسله بتبلیغه حیث إنّه.

قوله و منها حدیث الحجب الخ:

روایت دوم از روایات داله بر برائت روایت حجب است که نقل شده که آن روایت موثق است کما فی الفصول مروی فی الوسائل فی القضاء فی باب وجوب التوقف و الاحتیاط عن زکریا بن یحیی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم به بیان آنکه شرب توتون حکم تحریمی آن محجوب است بر عباد پس موضوع و مرفوع است از عباد و همچنین وجوب دعاء عند الرؤیه و حاصل آنکه هر شبهه حکمی چه وجوبی باشد و چه تحریمی و چه موضوعی و چه وضعی آن حکم از بندگان برداشته شده است و لازم نیست توقف و احتیاط در آنها

مخفی نماند این روایت ظهور در رفع شبهه حکمیه دارد بخلاف روایت ما لا یعلمون که ظهور در شبهه موضوعی داشت به بیان سابق که گذشت و لو رفع اشکالات آن را ما بیان نمودیم ولی در این روایت دال بر شبهه موضوعی نیست چون شبهه موضوعی لازم نیست فقیه دفع آن بنماید بر مکلف فکیف لازم باشد بر شارع الا آنکه اشکال دیگری بر این روایت وارد است کما آنکه مصنف می فرماید.

بقوله إلا أنه ربما یشکل بمنع ظهوره الخ:

و آن اشکال آنست که این روایت ظهور ندارد در آن حکمی که شارع مقدس بیان نموده است بر مکلفین ولی بجهت مانع و ظلم ظالمین آن حکم مخفی شده باشد بر عباد چون اسناد حجب الی اللّه داده شده است.

بدونه لما صح اسناد الحجب الیه تعالی.

و منها قوله(ع)کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه الحدیث قوله بدونه لما صح الخ:

یعنی حجب و منع از شارع آنجائی است که اصلا بیان نشده حکم نه آنکه منع از طرف ظالمین باشد چون اسناد حجب در این مورد حقیقی نیست پس روایت خصوص آن مواردی است که بیان نشده است حکم آن بر بندگان یا بجهت توسعه بر امت با آنکه مقتضی برای بیان آن بوده است و یا بجهت وجود مانع است برای مکلفین که اگر آن احکام بیان شود اکثر مکلفین هلاک می شوند از جهت ترک عمل به آنها پس مصلحت اقتضاء نموده است اخفاء آن احکام را تا زمان ظهور حجت عجل اللّه تعالی فرجه الشریف.

و شاید همین معنی باشد از روایتی که وارد شده است امام علیه السّلام می فرماید یأتی بدین جدید و کلام ما با اخباریین در جائی است که شارع مقدس آن احکام را بیان نموده است که اگر مانع برطرف شود آنها فعلیت پیدا می کند برای مکلفین نه آنکه اصلا بیان نشده است و در حال انشاء باقی است.

و این روایت حجب نظیر روایتی است که از آقا امیر المؤمنین علیه السّلام نقل شده ان اللّه تعالی حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلو تعصوها فسکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلفوها رحمه من اللّه تعالی بکم کما آنکه مرحوم شیخ بیان نموده است پس این روایت از محل بحث ما خارج است.

روایت سوم بر برائت قوله علیه السّلام کل شیء لک الحلال

قوله:و منها قوله(ع)کل شیء لک حلال الخ.

روایت سوم که استدلال شده است بر برائت شرعیه روایتی است موثق که نقل نموده است آن را در وسائل در باب تجارت باب عدم جواز الانفاق من الکسب الحرام مستندا عن مسعده بن صدقه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال سمعته یقول کل شیء هو لک

حیث دل علی حلیه ما لم یعلم حرمته مطلقا و لو کان من جهه عدم الدلیل علی حرمته و بعدم الفصل قطعا بین اباحته و عدم وجوب الاحتیاط فیه و بین عدم وجوب الاحتیاط فی الشبهه الوجوبیه یتم المطلوب حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته و هو سرقه و المملوک عندک لعله حر قد باع نفسه او خدع فبیع قهرا او امرأه تحتک و هی اختک او رضیعتک و الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البینه.

قوله حیث دل علی حلیته الخ این روایت صدر آن دلالت دارد بر حلیت آن چیزی که حرمت آن معلوم نیست بلکه مشکوک است و اطلاق آن شامل می شود شبهه تحریمیه و موضوعیه را و لو شبهه تحریمیه از جهت عدم دلیل برآن باشد مثل شرب توتون که شک در حرمت آن داریم و روایت اثبات می کند که شرب آن حلال و جایز است و واجب نیست احتیاط در آن و لذا روایت معارض می شود با ادله وجوب احتیاط مثل غیر این روایت که بعدا بیان خواهد شد ان شاءالله تعالی ظاهر روایت در شبهه تحریمیه است چه حکمی باشد و چه موضوعی.

و اما شبهه وجوبیه پس اثبات می شود بعدم القول بالفعل قطعا یعنی کسانی که قائلند بعدم وجوب احتیاط در شبهه تحریمیه قائلند که فرقی ندارد بعد از اینکه احتیاط واجب نشد چه شبهه تحریمیه باشد و چه شبهه وجوبیه-شبهه وجوبیه ایضا چه شبهه حکمی باشد و چه موضوعی اطلاق روایت تمام اقسام را می گیرد و باین بیان ما تمام می شود مطلوب.

مع امکان ان یقال ترک ما احتمل وجوبه مما لم یعرف حرمته فهو حلال تأمل.

قوله مع امکان ان یقال الخ ممکن است شبهه وجوبیه از این راه داخل در حدیث شود به اینکه ترک آن چیزی که احتمال دارد واجب باشد از چیزهائی است که حرمت آن معلوم نیست چون ترک واجب حرام است پس از این جهت آن ترک حلال و جایز است تأمل شاید امر به تأمل مصنف بخلاف ظهور عرفی باشد در وجه اخیر.

مخفی نماند بنا بر بیان بعض اعلام مثل مرحوم شیخ این روایتی که ذکر شد تمسک نموده برآن در شبهه موضوعیه و بیان نکرده است آن را در ادله برائت در شبهه حکمیه الا آنکه دو خبر دیگر برای شبهه حکمیه بیان نموده است اول صحیحه عبد اللّه بن سنان کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.

روایت دوم صحیحه عبد اللّه بن سلیمان قال سألت ابا جعفر علیه السّلام عن الجبن فقال علیه السّلام سألتنی عن طعام یعجبنی ثم اعطی الغلام درهما ابتع لنا جبنا ثم دعی بالغذاء فتغذینا و اتی الجبن فاکلنا فلما فرغنا قلت ما تقول فی الجبن قال أ و لم ترنی آکله قلت احب ان اسمعه منک فقال علیه السّلام ساخبرک عن الجبن و غیره کل ما کان فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه.

اشکالاتی بر این سه روایت شده و عمده آنها آنست که و لو صدر روایات عموم حکم را بیان می کند چه شبهه حکمیه و چه شبهه موضوعیه الا آنکه مخصوص است بشبهه موضوعیه چون شبهه موضوعیه سه قسم فعلی در آن موجود است مثلا لحمی که پیدا می شود در عبور مسلمانان یک قسم آن مسلم حرام است مثل لحم میته و قسم دیگر حلال است مثل لحم مذکی غنم و قسم سوم مشتبه است.

جواب آنکه این سه قسم فعلی در کلی لحم موجود است مثلا کلی لحم

و منها قوله(ع)الناس فی سعه ما لا یعلمون فهم فی سعه ما لم یعلم او ما دام لم یعلم وجوبه او حرمته و من الواضح انه لو کان الاحتیاط واجبا لما کانوا فی سعه اصلا فیعارض به ما دل علی وجوبه کما لا یخفی یک قسم آن حلال مثل لحم غنم قسم دیگر حرام مثل لحم ارنب و قسم سوم مشتبه مثل لحم حمیر-و اما اشکال به اینکه شبهه حکمیه ممکن نیست گفته شود حرام مجهول سه قسم در آن باشد و همچنین واجب پس روایات مخصوص است بشبهه موضوعیه جواب آن گذشت که سه قسم در شبهه حکمیه ممکن است تصویر آن بلکه ممکن است فرض شبهه حکمیه در لحم غنم خارجی مثلا غنم مذکی یک قسم آن حلال مسلم قسم دیگر حرام مسلم و قسم سوم مشتبه است مثل قلب آنکه معلوم نیست حرمت یا حلیت آن.

و اما اشکال دیگر به اینکه روایت تطبیق شده بر موضوعات خارجی پس مخصوص است به آنها و عموم شبهه حکمیه را ندارد و لا اقل احتمال قرینیت دارد و متیقن روایات شبهه موضوعیه است کما لا یخفی.

جواب آنکه مجرد تطبیق امام علیه السّلام بر موارد شبهه موضوعیه موجب تخصیص حکم نمی شود بعد از عموم آن مثلا آیه شریفه فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ اخبار کثیره رسیده از ائمه اطهار علیهم صلوات اللّه که مائیم اهل ذکر تخصیص سؤال به آنها نیست بلکه عموم آن گرفته می شود کما آنکه گذشت و لو دو روایتی که مرحوم شیخ تمسک بآن نموده اظهر است از روایت مصنف کما آنکه ذکر شد کما لا یخفی.

روایت چهارم الناس فی سعه ما لا یعلمون بر برائت و رد اشکالات آن

قوله و منها قوله علیه السلام الناس فی سعه ما لا یعلمون الخ روایت چهارم که استدلال شده است بر برائت قوله علیه السّلام است که می فرماید مردم در سعه و عدم تکلیف می باشند مادامی که علم بوجوب شیء یا حرمت آن نداشته باشند بنا بر اینکه ما ما لا یعلمون ما دام و ما ظرفیه باشد اگرچه در این قسم بعض

لا یقال قد علم به وجوب الاحتیاط فانه یقال لم یعلم الوجوب او الحرمه بعد فکیف یقع فی ضیق الاحتیاط من اجله.

اعلام اشکال نموده اند که روایت دال بر برائت نیست بلکه مضمون آن مضمون قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

بله ممکن است گفته شود این روایت اطلاق دارد چه شبهه وجوبیه و چه تحریمیه و ادله احتیاط تقیید آن می کند چون وجوب احتیاط فقط در شبهه حکمیه تحریمیه است کما آنکه بعض اعلام قائلند و یا آنکه ما،ما لا یعلمون ما موصوله باشد کما آنکه ظهور در آن دارد و معنی آن می شود آن چیزی که وجوب آن یا حرمت آن معلوم نیست و مشتبه است چه شبهه وجوبیه باشد و چه تحریمیه و چه موضوعیه باشد و چه حکمیه و چه حکم وضعی اطلاق آن تمام موارد مذکوره را شامل می شود و آنکه مردم در سعه می باشند نه آنکه تکلیف داشته باشند در این موارد مذکوره که ضد سعه ضیق آنها می باشد و از واضحات است که اگر در موارد مذکوره احتیاط واجب باشد مردم در سعه نیستند اصلا.

پس این روایت معارض است با آن ادله ای که احتیاط را واجب می کند اگر دلالت آنها بر وجوب تمام باشد کما آنکه ذکر می شود ان شاءالله تعالی-پس بعد از تعارض وجوب احتیاط حمل بر استحباب می شود چون این روایت و روایات دیگر تصّ در جواز ترک احتیاط می باشد یا اظهر است.

قوله لا یقال قد علم به وجوب الاحتیاط الخ.

اشکال نشود که روایت می فرماید مردم در سعه و بدون تکلیفند آن چیزی را که علم بآن ندارند و ادله وجوب احتیاط سبب علم مکلف می شود بتکلیف و از این جهت ادله احتیاط مقدم است جواب آنکه فانه یقال علم بوجوب یا حرمت به واسطه احتیاط حاصل نشده است پس چگونه مکلف در ضیق احتیاط واقع می شود از جهت احتیاط

نعم لو کان الاحتیاط واجبا نفسیا کان وقوعهم فی ضیقه بعد العلم بوجوبه لکنه عرفت ان وجوبه کان طریقیا لاجل ان لا یقعوا فی مخالفه الواجب او الحرام احیانا فافهم.

و منها قوله(ع)کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی و دلالته تتوقف علی عدم صدق الورود الا بعد العلم او ما بحکمه بالنهی عنه و ان صدر عن الشارع و وصل غیر واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه علی صدوره عنه سیما بعد بلوغه الی غیر واحد و قد خفی علی من لم یعلم بصدوره.

و حاصل آنکه علم بوجوب واقعی و یا حرمت واقعی اول دعوی است و هنوز ثابت نشده است.

قوله نعم الخ:

بله اگر احتیاط در مورد واجب نفسی باشد در این حال مکلفین در ضیق تکلیف و عدم سعه واقع می شوند بعد از علم بوجوب احتیاط لکن شناختی که وجوب احتیاط در این موارد وجوب نفسی نیست بلکه وجوب طریقی است بجهت آنکه واقع نشوند مکلفین در مخالفت واجب واقعی یا حرام واقعی احیانا فافهم.این کلام رد بر مرحوم شیخ که فرموده ادله احتیاط سبب علم مکلف می شود و قهرا مقدم بر این اخبار است.

جواب آنکه اگر وجوب احتیاط نفسی باشد صحیح است و الا فلا کما آنکه بیان شد.

روایت پنجم کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی بر برائت

قوله و منها قوله علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی الخ.

روایت پنجم که تمسک شده است بر برائت شرعیه مرسله فقیه است که ذکر شد- مصنف می فرماید دلالت این روایت بر برائت توقف دارد که ورود به معنای علم باشد یا چیزی که جای علم می باشد مثل امارات معتبره یعنی مادامی که علم حاصل نشده است

لا یقال نعم و لکن بضمیمه اصاله العدم لصح الاستدلال به و تم فانه یقال و ان تم الاستدلال به بضمیمتها و یحکم باباحه مجهول الحرمه و اطلاقه الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمه شرعا بل بعنوان انه مما لم یرد عنه النهی واقعا

برای مکلف یا قائم مقام علم بتکلیف،مطلق و رها است و اگر علم برای او حاصل شد اطلاق ندارد بلکه لازم است عمل و اما اگر مراد از ورود صدور حکم باشد از مولی یعنی مادامی که حکم صادر نشده از مولی مکلف مطلق است چون علم بصدور حکم ندارد و لو صادر شده باشد و به بعضی رسیده باشد و مخفی شده آن صدور بر زیادی از مکلفین.

مخفی نماند این معنائی که مصنف برای دو روایت نموده خلاف ظاهر است بلکه ظهور روایت آنست که هر شیئی که شک در حرمت آن می باشد مطلق و حکم به اباحه آن می شود شرعا تا وارد شود نهی در آن و چون ظهور در شبهه تحریمیه دارد مقدم است بر اخبار احتیاطا کما آنکه مرحوم شیخ قائل است چون آنها مطلق شبهه را واجب می دانند چه شبهه وجوبیه و چه تحریمیه و ایضا جواب بعض اعلام ظاهر می شود که بیان نموده روایت درصدد بیان اصل در اشیاء می باشد که اباحه یا حظر و منع است نه برائت شرعیه جواب آنکه ظاهر روایت جعل حکم شرعی مولوی است نه حکم عقلی ارشادی باشد چون مسئله اصل اشیاء اباحه یا حظر و منع عقلی است نه شرعی.

قوله لا یقال نعم و لکن بضمیمه اصاله العدم الخ.

اشکال نشود در این بیان ما که ورود بمعنی صدور می باشد لکن اگر شک کردیم در شیء مثل شرب توتون که آیا نهیی از طرف شارع رسیده است یا نه استصحاب عدم ورود نهی می رساند اباحه شرب توتون را و از این جهت فرقی نیست که ورود بمعنی صدور باشد یا بمعنی وصول پس صحیح است استدلال به روایت و مطلب تمام می شود.

لا یقال نعم و لکنه لا یتفاوت فیها هو المهم من الحکم بالاباحه فی مجهول الحرمه کان بهذا العنوان او بذاک العنوان فانه یقال حیث إنّه بذاک العنوان لاختص بما لم یعلم ورود النهی عنه اصلا و لا یکاد یعم ما اذا ورد النهی عنه فی زمان و إباحه فی آخر و اشتبها من حیث التقدم و التأخر.

جواب آنکه فانه یقال اگرچه تمام می شود روایت به ضمیمه اصاله عدم الورود و حکم به اباحه مجهول الحرمه می شود و اطلاق آن الا آنکه این استدلال نه عنوان آنست که مجهول الحرمه باشد شرعا بلکه بعنوان آنست که نهی واقعی صادر نشده است از شارع و اصل دلیل استصحاب عدم صدور نهی است نه روایت و لو هر دو اثبات اباحه شیء مشکوک را بنماید.

قوله:لا یقال نعم و لکنه الخ.

اگر ثانیا اشکال شود که این بیان شما صحیح است ولی تفاوت در آنچه که مهم است در بحث ما که حکم به اباحه مجهول الحرمه بشود ندارد چه مباح بودن مجهول الحرمه بعنوان مجهول الحرمه باشد و یا بعنوان اصل عدم صدور نهی باشد و نتیجه هر دو اباحه شیء مشکوک می باشد کما آنکه گذشت.

جواب آنکه فانه یقال چون شیء مشکوک الحرمه بعنوان استصحاب عدم ورود نهی ثابت شده است از این جهت عمومیت ندارد حتی جائی که نهی وارد شده باشد در زمانی از شارع و همچنین اباحه ای صادر شده باشد و اشتباه شده باشد نهی و اباحه از حیث تقدم و تأخر چون در این مورد استصحاب عدم ورود نهی جاری نیست ولی ادلۀ برائت جاری است و همین فرق است.

لا یقال هذا لو لا عدم الفصل بین الافراد ما اشتبهت حرمته.

فانه یقال و ان لم یکن بینها الفصل الا انه انما یجدی فیما کان المثبت للحکم بالاباحه فی بعضها الدلیل لا الاصل فافهم.

قوله:لا یقال هذا لو لا عدم الفصل الخ.

اگر اشکال شود ایضا که در تقدم و تأخر که ذکر شد اگرچه اصل جاری نیست ولی قول بعدم الفصل تمام می شود مطلب یعنی هرکه قائل است به برائت مثل اصولیها فرقی نمی گذارند بین مجهول الحرمه که اصل در آن جاری باشد یا نباشد و همچنین اخباریها احتیاط را در تمام موارد قائلند چه مورد اصل باشد یا نباشد.

جواب آنکه فانه یقال اگرچه بین مواردی که اصل جاری می شود و جاری نمی شود فصلی نیست یعنی در هر دو مورد برائت است الا آنکه در جائی که مثبت حکم به اباحه بعض موارد دلیل باشد و بعض موارد دیگر اصل عدم قول بفصل فایده ندارد مثلا مواردی که نص در آن نیست حکم به اباحه و برائت می شود اما مواردی که شک در تقدم و تأخر اباحه و حرمت می باشد اثبات احدهما دیگری را ثابت نمی کند چون لوازم دلیل حجت است بخلاف لوازم اصل کما آنکه بعدا بیان می شود فافهم.

مخفی نماند تمسک باخبار دیگری شده است که مصنف آنها را ذکر نفرموده و بعض از آنها بنا بر نقل بعضی اعلام روایت عبد الاعلی حکایت شده از وافی در کتاب عقل و علم و در کتاب توحید در باب بیان و تعریف عن الصادق علیه الصلاه و السلام قال سألته عمن لا یعرف شیئا هل علیه شیء قال لا.

ظاهر شیء اول در کلام سائل مطلق چیزی است که نمی شناسد آن را مکلف چه شبهات وجوبیه باشد و چه شبهات تحریمیه و چه موضوعی باشد و چه حکمی و چه احکام تکلیفیه باشد و چه احکام وضعیه تمام موارد را شامل می شود.

و مراد از شیء ثانی ظاهرش عقوبت است از طرف آن حکمی که مکلف نمی داند و ظاهر این روایت می رساند که احتیاط در موارد مذکوره واجب نیست پس این روایت معارض است با آن ادله ای که دال بر وجوب احتیاط است در موارد مذکوره کما آنکه تعارض آنها بیان می شود ان شاءالله تعالی و تخصیص جاهل مقصر باین روایت از دلیل خارج است که مسلم است جاهل مقصر در هر مورد که عقوبت دارد و آن بدلیل خارج است.

روایت دوم که نقل شده در وسائل باب ثلاثین از خلل صلاه قوله علیه السّلام ایما امرئ رکب امرا بجهاله فلا شیء علیه این روایت هم ظاهرش آنست موارد ذکر شده که دلیل بر اثبات معرفت آنها نداریم ارتکاب آنها شیء و عقوبتی بر آنها نیست و ظاهر این روایت خصوص شبهه تحریمیه است چون ارتکاب فعل ایجاد فعل است نه ترک فعل پس معارض است این روایت با اخباری که دال است بر وجوب احتیاط و چون ظهور بر نفی وجوب احتیاط می نماید اخبار احتیاط حمل بر استحباب می شود اگر دلالت آنها تمام شود.

روایت سوم قوله علیه السّلام ان اللّه یحتج علی العباد بما آتیهم و عرفهم این روایت نقل از وافی در کتاب عقل و علم و توحید شد و ظاهرش در شبهات حکمیه تحریمیه و غیره است کما آنکه ذکر شد چون مکلف معرفت و علم به آنها ندارد عقابی برآن نیست و اشکال بر اینکه مفاد روایت مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان است این اشکال در اکثر روایات وارد است اگر همه آنها نباشد و جواب آن داده می شود ان شاءالله تعالی

روایت چهارم صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج حکایت شده این روایت در وسائل در نکاح در ابواب ما یحرم بالمصاهره عن ابی ابراهیم علیه السّلام قال سألته عن الرجل یتزوج المرأه فی عدتها بجهاله أ هی ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا کان

و اما الاجماع فقد نقل على البراءه الا انه موهون و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول فى الجمله فان تحصيله فى مثل هذه المسأله مما للعقل اليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جدا.

بجهاله فليتزوجها بعد ما تتقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو اعظم من ذلک فقال باى الجهالتين يعذر بجهالته ان ذلک محرم عليه ام بجهالته انها فى عده فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهاله بان اللّه حرم ذلک عليه و ذلک بانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت و هو فى الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها فقلت فان كان احدهما متعمدا و الآخر بجهل فقال الذى تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا.

تقريب روايت بر مطلب آنكه روايت شامل است حكم وضعى كه عده باشد و حكم تكليفى كه حرام بودن در حال عده و عموم آن دلالت دارد بر معذور بودن جاهل بحكم و جاهل بموضوع و صريح است روايت در خصوص شبهه تحريميه بدون شبهه وجوبيه و قهرا اين روايت معارض است با اخبار وجوب احتياط و چون اين روايت دلالت دارد بر خصوص شبهه تحريميه و خاص است مقدم مى شود بر اخبار احتياط كه آنها عام است اشكال شده است بر اين روايت كه معذور بودن جاهل بحكم وضعى است يعنى تزويج در حال تمام نشدن عده و حاصل آنكه بخصوص حكم وضعى را بيان مى كند كه امام عليه السّلام مى فرمايد نعم اذا انقضت عدتها فهو معذوران يتزوجها الخ و همچنين اشكالات ديگرى شده است كه رجوع بمطولات مى شود.

تمسک باجماع بر برائت و رد آن و سه وجه در بيان اجماع

قوله و اما الاجماع فقد نقل على البراءه الخ.

دليل سومى كه نقل شده است بر برائت اجماع منقول است الا آنكه اين اجماع موهون و بى اعتبار است و لو گفته شود باعتبار و حجيت اجماع منقول فى الجمله و حجيت آن را در بعض موارد ما قبول كنيم بجهت آنكه تحصيل اجماع

منقول در مثل این مسئله ای که دلیل عقلی برآن می باشد کما آنکه بیان می شود و ایضا اخباری که واضح و مسلم است نقل آنها این اجماع بعید است جدا بجهت آنکه اجماع منقول برفرض حجت باشد در جائی حجت است که احتمال مدرک در آن غیر اجماع نباشد و بعد از آنکه ادله عقلیه و نقلیه در مسئله ذکر شده است این نقل اجماع قطع بقول معصوم از آن پیدا نمی شود کما لا یخفی و وجه اجماع را بعضی اعلام به چند وجه بیان نموده اند.

اول:آنکه ادعا شود اتفاق اصولیین و اخباریین بر قبح عقاب بلا بیان و عدم استحقاق مکلف بر مخالفت تکلیفی که بآن نرسیده است این اجماع اگرچه مسلم است الا آنکه چون امر عقلی است پس اجماع تعبدی که کاشف از رأی معصوم علیه السّلام باشد ندارد پس اثری بر این اجماع نیست برای حکم شرعی.

دوم:آنکه اتفاق دارند اصولی و اخباری بر اینکه حکم شرعی در موارد تکالیفی که نرسیده است آن تکالیف بمکلف و علم بآن تکالیف ندارد و نه علم بطریق آن تکالیف در این موارد مسلم برائت است این بیان کبرائی است که اتفاقی است برآن الا آنکه نفی صغری خود نمی کند بجهت آنکه اخباریین ادعا دارند که احکام مجهوله رسیده است بمکلفین یا بطریق آنها رسیده است مطلقا کما آنکه ادعا نموده است آن را محدث استرآبادی یا خصوص شبهات تحریمیه طریق آنها بمکلف رسیده است و دلیل آنها اخباری است که امر باحتیاط می نماید پس در شبهات تحریمیه مخالفت در آنها مخالفت طریق و اصل است بمکلف.

سوم:آنکه دعوای ثبوت اتفاق شود بر اینکه حکم ظاهری که جعل شده است در موارد جهل بواقع آن حکم اباحه و ترخیص شرعی است این بیان اخیر اگر تمام شود دلیل بر برائت است ولی چگونه تمام می شود و حال آنکه اخباریین قائلند در مواردی که جهل

و اما العقل فانه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجه عليه فانهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبيحان بشهاده الوجدان.

و لا يخفى انه مع استقلاله بذلک لا احتمال لضرر العقوبه فى مخالفته فلا يكون مجال هاهنا لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل کى يتوهم انها بواقع مى باشد وجوب احتياط و توقف است نه اباحه كما آنكه اخبار آنها ذكر مى شود ان شاءالله تعالى.

حكم عقل به برائت و تعارض آن با قاعده دفع ضرر محتمل

قوله و اما العقل فانه قد استقل الخ.

دليل چهارم از براى برائت عقل است كه حاكم است بقبح عقاب و مؤاخذه از طرف مولى بر مخالفت تكليف مجهول جهل تكليف سبب آنچه عدم صدور روايت باشد يا عدم وصول بمكلف و يا تعارض نصين يا اشتباه به واسطه امور خارجيه باشد در تمام مذكورات بعد از فحص و يأس از رسيدن به دليلى كه حجت است برآن تكليف كه آن دليل علم باشد يا علمى يا ظن انسدادى در جائى كه دليل بر تكليف مجهول ثابت نشود براى مكلف عقوبت و مؤاخذه بدون حجت قبيح است از طرف مولى به شهادت وجدان كه حاكم است در باب اطاعت و عصيان.

و حاصل آنست كه تكليف مجهول بعد از فحص و يأس از دليل برآن عقاب در اين حال برآن تكليف مجهول عقل قبيح مى داند و وجدان شاهد بر آنست.مخفى نماند اگر اخبار احتياط تمام شود ورود دارد برآن قاعده چون آنها بيان است از طرف شارع كما آنكه مى آيد.

قوله و لا يخفى انه مع استقلاله الخ.

مخفى نماند بعد از حكم عقل مستقلا بقبح عقاب بلا بيان احتمال ضرر عقوبت

تکون بیانا کما انه مع احتماله لا حاجه الی القاعده بل فی صوره المصادفه استحق العقوبه علی المخالفه و لو قیل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

در مخالفت تکلیف مجهول نمی باشد بلکه علم بعدم ضرر در مورد مجهول می باشد پس در این حال مجال و جائی نیست برای اثبات قاعده دفع ضرر محتمل تا آنکه گفته شود که قاعدهٔ دفع ضرر محتمل بیان است در تکلیف مجهول و این قاعده مقدم باشد بر قاعدهٔ عقلی دیگر که قبح عقاب بلا بیان است کما آنکه با احتمال عقاب عقلی صاحب به قاعده دفع ضرر محتمل نمی باشد بلکه در صورت مصادفه بواقع استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است و لو گفته شود که واجب نیست دفع ضرر محتمل.

حاصل کلام مصنف آنست که در جائی که احتمال عقاب داده شود در مثل علم اجمالی و شبهات قبل از فحص وجوب اجتناب عقلا وجوب طریقی است باحکام واقعیه نه وجوب مقدمی که بعضی گفته اند و نه وجوب نفسی ظاهری کما آنکه مرحوم شیخ جواب داده از قاعده دفع ضرر محتمل که وجوب آن نفسی ظاهری است و ایضا اشکال شده بر مصنف که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل موضوع قبح عقاب بلا بیان را می برد چون نفس قاعده بیان است بر احکام واقعیه چون هر حکمی اثبات موضوع خودش را نمی کند پس این دو قاعده معارض یکدیگر می باشند.

تحقیق در تعارض ادله اربعه و دو حکم عقل و دفع آن

و تحقیق در مطلب آنست که تعارض در احکام شرعیه در جائی است که دو دلیل ظنی باشند از جهتی بعض موارد تنافی و تعارض بین دو ظهور می باشد و لو سند هر دو قطعی باشد و بعض موارد تعارض و تنافی بین دو نص صریح می باشد در جائی که سند هر دو ظنی باشد و اما تعارض و تنافی بین دو دلیلی که هر دو قطعی باشند از حیث سند و دلالت و جهت در این مورد محال است معارضه بین این دو دلیل بجهت آنکه مستلزم است تناقض را و در مثل این موارد که از هر سه جهت دلیل قطعی است یعنی سند روایت و دلالت آن و جهت آن کما آنکه ذکر شد لا بد است در این دو دلیل یکی

از آنها وارد باشد یا حاکم باشد بر دیگری که بیان می شود ان شاءالله تعالی.

و اما تعارض و تنافی بین احکام عقلیه محال است بجهت مستلزم است که عقل حکم کند بثبوت متناقضین بلکه احتمال متناقضین ایضا محال است و در ما نحن فیه اگر قائل شویم به معارضه قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده لزوم دفع ضرر محتمل لازم می آید که عقل حاکم باشد باستحقاق عقاب و عدم عقاب در مورد واحد و آن محال است.

مخفی نماند قاعده قبح عقاب بلا بیان از امور مسلمه است بین اخباریین و اصولیین و اشکال در این قاعده کسی نکرده است بلکه امور عقلاء که قائل بحسن و قبح عقلیین می باشند بر این قانون جاری می شود و اما توهم آنکه این قانون معارض شود با قانون وجوب دفع ضرر محتمل.

جواب آنکه آن ضرر محتمل یا اراده می شود بآن عقاب اخروی یا ضرر دنیوی یا اراده می شود بآن مفسده ای که علت برای جعل حرمت می شود و هرکدام از این ها را جواب خواهیم داد اگر مراد بضرر محتمل عقاب اخروی باشد بعد از آنکه تکلیف واقعی بمکلف نرسیده است و نه طریق بحکم واقعی.

مثلا در حکم واقعی مجهول شارع مقدس احتیاط را واجب نکرده است برای مکلف که این احتیاط طریق بواقع است و بعد از آنی که مکلف تفحص از اصل تکلیف واقعی نمود و همچنین تفحص نمود از طریق بواقع که احتیاط باشد بلا اشکال جای قاعده قبح عقاب بلا بیان این موارد است و در این موارد موضوع لزوم دفع ضرر محتمل برداشته می شود و قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد است برآن بله در جائی که علم اجمالی باشد یا احتمال ضرر قبل از فحص باشد در این موارد قبح عقاب بلا بیان جاری نیست و دفع ضرر محتمل جای آن این موارد است و بعباره دیگری وجوب

دفع ضرر محتمل در جائی است که تکلیف رسیده باشد بمکلف یا تفصیلا و یا اجمالا یا خود تکلیف رسیده باشد و یا طریق تکلیف که وجوب احتیاط باشد مثل شبهات بدویه قبل از فحص که علم اجمالی بتکالیف شرعیه داریم و اما قاعده قبح عقاب بلا بیان مورد آن شبهات بدویه بعد از فحص و یأس از دلیل می باشد پس جای هر دو مختلف می باشد.

از بیان ما معلوم شد که در علم تفصیلی بتکلیف ملاک عمل احتمال ضرر اخروی می باشد یعنی مثل صلاه ظهر وجوب آن بر مکلف با شرائط دیگر در ترک صلاه احتمال عقاب می باشد نه یقین بعقاب چون ممکن است عفو الهی شامل حال مکلف شود پس در تمام تکالیف چه تکلیف تفصیلی و چه تکلیف اجمالی احتمال عقاب در ترک آنها می باشد و همین جهت موجب حکم عقل می شود برای اطاعت و مخالفت تکالیف

و شاید مراد همین معنی باشد از روایات منقوله در بعضی اخبار ان العقل هو الرسول الباطنی و ان من لیس له زاجر من نفسه لا ینفعه زاجر من غیره از بیان سابق ظاهر شد که وجوب رفع ضرر محتمل وجوب آن وجوب ارشادی است نه وجوب نفسی ظاهری که مرحوم شیخ فرموده و نه وجوب طریقی که مصنف قائل است اما وجوب نفسی نیست بجهت آنکه لازمه آن آنست که با مطابق واقع دو عقاب بر مکلف باید باشد با آنکه اصل آن صحیح نیست.

کما آنکه معلوم می شود و موارد دفع ضرر محتمل در شبهات بدویه قبل از فحص و اطراف علم اجمالی می باشد و این موارد فقط وجوب ارشادی عقلی دارد نه وجوب شرعی ظاهری و نه وجوب طریقی شرعی و فقط حکم عقل است باجتناب از آن موارد مذکوره بجهت رفع احتمال عقاب بر مخالفت حکم واقعی کما آنکه این معنی برای هر مکلفی می باشد در اصل تکلیف که لازم است دفع آن عقلا و ضمنا

و اما ضرر غیر العقوبه فهو و ان کان محتملا الا ان المتیقن منه فضلا عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا

ضروره عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا.

جواب مصنف داده شد ایضا کما لا یخفی.

غیر ضرر اخروی، لازم نیست دفع آن عقلا و شرعا

قوله ضرر غیر العقوبه الخ اما اگر احتمال ضرر،ضرر غیر عقوبت باشد یعنی ضرر دنیوی باین معنی شیئی که مشتبه است حرمت آن یا وجوب آن موجب ضرر دنیوی می شود برای مکلف اگرچه عقاب اخروی ندارد در این موارد ارتکاب شبهه تحریمیه اگرچه احتمال ضرر دنیوی دارد برای مکلف الا آنکه ضرر یقینی دنیوی واجب نیست دفع آن شرعا و عقلا فکیف در جائی که احتمال ضرر باشد و دلیل شرعی و عقلی نداریم بر دفع ضرر دنیوی مطلقا مگر موارد خاصه مثل اعراض و نفوس و اموال فی الجمله.

و از این جهت است که دلیل بر حرمت ضرر دنیوی مطلقا نداریم انبیا و ائمه اطهار صلوات اللّه علیهم اجمعین در عبادتهای آنها بعضی موارد موجب ضرر بدنی بر آنها بود مثل آنکه آن قدر می ایستادند بر قدمهای خود حتی تتورم اقدامهم و نقل شده است حضرت یحیی علیه السّلام آن قدر گریه کرد حتی اثر گریه در وجه آن نمایان شد و همچنین حضرت یعقوب حتی ابیضت عیناه من الحزن و غیر ذلک من الامثله.

قوله ضروره عدم القبح الخ ضروری است که بنای عقلاء بر آنست که تحمل می کند بعض ضررهای دنیوی را به واسطه بعض دواعی که برآن دارند مثلا تجار و اهل حرفه ضررهای زیاد و مشقتهایی را قبول می کند برای رسیدن بمقصد خود و این ها حرمت شرعی و یا عقلی ندارند

مع ان احتمال الحرمه او الوجوب لا یلازم احتمال المضره.

و ان کان ملازما لاحتمال المفسده او ترک المصلحه لوضوح ان المصالح و المفاسد التی تکون مناطات الاحکام و قد استقل العقل بحسن الافعال التی تکون ذات المصالح و قبح ما کان ذات المفاسد لیست براجعه الی المنافع و المضار و کثیرا ما یکون محتمل التکلیف مأمون الضرر نعم ربما یکون المنفعه او المضره مناطا للحکم شرعا و عقلا

کما لا یخفی جواب دیگر آنکه احتمال ضرر دنیوی مشترک است بین شبهات موضوعیه و حکمیه و حال آنکه در شبهات موضوعیه اخباریها برائت جاری می کند پس هر جوابی که از آنها دادند در شبهات حکمیه هم جواب دهند.

مصالح و مفاسد احکام شرعیه موجب منفعت و ضرر شخصی نیست

قوله مع ان احتمال الحرمه او الوجوب الخ با اینکه احتمال حرمت یا احتمال وجوب ملازم نیست در تمام موارد احتمال ضرر را برای مکلف مثلا در جائی که قطع به حرمت می باشد مثل سرقت مال غیر در این مورد ضرر برای مکلف نمی باشد بلکه منفعت است و لو ملازم مفسده نوعی می باشد

و همچنین در موارد اداء زکات که واجب است لازم نیست که منفعت شخصی برای مکلف باشد بلکه در این مورد ضرر است برای مکلف و لو مصلحت عامه نوعی دارد برای جامعه پس در مواردی که یقین به حرمت می باشد موجب ضرر برای مکلف نیست و همچنین یقین بوجوب موجب نفع مکلف نمی باشد فکیف در جائی که احتمال حرمت و یا وجوب باشد کما لا یخفی.

قوله و ان کان ملازما لاحتمال المفسده الخ جواب از قانون دفع ضرر محتمل اگر مراد از ضرر عقاب اخروی باشد یا ضرر دنیوی جواب داده شد و اگر مراد از احتمال ضرر مفسده در مشتبه حرمت باشد یا ترک

ان قلت نعم و لکن العقل یستقل بقبح الاقدام علی ما لا یؤمن مفسدته او انه کالاقدام علی ما علم مفسدته کما استدل به شیخ الطائفه قدس سره علی ان الاشیاء علی الحظر او الوقف

مصلحت در مشتبه وجوب باشد این معنی ایضا صحیح نیست جهت آنکه واضح است مصالح و مفاسدی که علت و مناطات احکام می باشند بنا بر مبنای عدلیه که هر حکمی تابع مصلحت و مفسده می باشد و حاکم بآن عقل است اگرچه در مورد احتمال ضرر باید مفسده ای در مشتبه حرمت باشد.

و همچنین ترک مصلحتی در مشتبه وجوب باشد الا آنکه مفاسد و مصالحی که در احکام شرعیه می باشد راجع بمنافع و مضار مکلف نمی باشد و بسیاری از موارد است که احتمال تکلیف در آن مورد مأمون از ضرر است مثل شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه و شبهه حکمیه وجوبیه بله بعض موارد منفعت موجب حکم شرعی می شود برای مکلف مثل خیار غبن یا ضرر موجب حکم شرعی برای مکلف می شود مثل جائی که ضرر بر مکلف است لازم است تیمم یا جبیره و امثال آن کما لا یخفی.

قوله ان قلت نعم و لکن العقل الخ اگر کسی اشکال کند که اقدام بر چیزی که شک در مفسده آن می باشد عقلا جایز نیست و یا مثل چیزی است که یقین به مفسده باشد و تأمین در آن نباشد و عقلا در جائی که شک در تأمین باشد مثل علم بعدم تأمین می باشد از این جهت است که استدلال نموده است شیخ طایفه قدس سره باین دلیل عقلی باین که اشیاء تصرف در آنها بر حظر و منع است یا توقف.

قلت استقلاله بذلک ممنوع و السند شهاده الوجدان و مراجعه دیدن العقلاء من اهل الملل و الادیان حیث انهم لا یحترزون مما لا تؤمن مفسدته و لا یعاملون معه معامله ما علم مفسدته.

کیف و قد اذن الشارع بالاقدام علیه و لا یکاد یاذن بارتکاب القبیح فتأمل قوله قلت الخ جواب آنکه استقلال عقلی باین که معنی که بیان نمودیم ممنوع است و سند و دلیل بر این مطلب شهادت وجدان است که در موارد احتمال مفسده مانعی ندارد اقدام در آن و همچنین مراجعه بناء عقلاء است از اهل هر ملت و ادیان که احتراز و دوری نمی کنند از چیزهائی که شک در مفسده آن دارند و معامله نمی کنند با مشکوک معامله قطع به مفسده و قبلا گذشت که بنای عقلاء در تمام سفرهای آنها و اقسام تجارات و حرفه ها بناء عملی دارند و لو احتمال مفسده در آنها باشد و از بناء عقلاء معلوم می شود که احتراز از محتمل المفسده لازم نیست.

قوله کیف و قد اذن الشارع الخ.

چگونه ممکن است قائل شویم اقدام بر محتمل المفسده حرام است عقلا و حال آنکه شارعی که رئیس عقلاء است اذن در اقدام بآن داده است و ممکن نیست اذن شارع بارتکاب قبیح باشد قبلا گذشت در شبهه وجوبیه و همچنین شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه در تمام این موارد شارع مقدس اذن در اقدام به آنها داده است و طرف ما که اخباریها باشند مسلم می دانید که در این مورد برائت است با آنکه احتمال مفسده در آنها می باشد فتأمل.

این بیان ما در ادله اربعه بود که اثبات کردیم بر جریان برائت در شبهات بدویه چه وجوبیه باشد و چه تحریمیه و چه موضوعیه چه حکمیه چه تکلیفیه باشد و چه وضعیه

جهت شبهه چه اجمال نص و چه فقدان نص و یا تعارض نصین در تمام موارد مذکوره ادله اربعه دلالت بر برائت آنها می کند.

استصحاب به برائت تکلیف قبل از بلوغ و رد اشکالات آن

مخفی نماند تمسک به استصحاب نمودند در برائت بدو وجه.

اول استصحاب عدم تکلیف متیقن قبل از بلوغ دوم استصحاب عدم استحقاق عقاب بر ترک فعل واجب و فعل محرم و این دو استصحاب در تمام شبهات تحریمیه و وجوبیه و موضوعیه و احکام تکلیفیه و وضعیه جاری است کما آنکه قبلا ذکر شد اشکالاتی بر این استصحاب وارد کرده اند و جوابهائی و ما مختصر هر دو را ذکر می کنیم و تفصیل موکول است بمطولات اول از آن اشکالات آنکه استصحاب عدم تکلیف قابل جعل نیست بجهتی که آن عدم ازلی است و اثر شرعی ندارد و استصحاب عدم عقاب از لوازم عقلیه آن می باشد.

جواب آنکه در هر حکم شرعی چه وجودی و چه عدمی اگر قابل تعبد باشد مانعی ندارد و عدم ازلی حدوثا جعل بآن ممکن نیست ولی بقائا مقدور مکلف و شارع است پس مانعی ندارد استصحاب آن کما آنکه در استصحاب می آید خصوصا در استصحاب عدم ازلی و نظیر آن در نواهی گذشت که مطلوب ترک است یا کف از فعل

و اما استصحاب عدم عقاب منشأ آن تکلیف است بعد از آنکه استصحاب عدم تکلیف جاری است عقاب هم یقینا برداشته می شود.

دوم از اشکالات آنکه متیقن عدم تکلیف قبل از بلوغ آن لاحرجیت است و آنکه صبی مثل حیوانات می ماند که قابل تکلیف نیست و بعد از بلوغ و لو قابلیت تکلیف دارد الا آنکه دو موضوع می شوند از این جهت استصحاب جاری نیست چون موضوع اول عدم قابلیت تکلیف است که متیقن باشد و در ثانی که مشکوک باشد در این موارد اثبات آن باصل مثبت است.

جواب آنکه و لو این بیانی که شد صحیح است در صبی غیر ممیز ولی یک آن قبل از تکلیف و صبی ممیز در این حال قابلیت تکلیف دارد و لذا استصحاب عدم آن از این جهت جاری است و امتنانا آن تکلیف برداشته شده است کما آنکه ظاهر حدیث رفع القلم عن الصبی این معنی است پس موضوع متیقن و مشکوک متحد است.

اشکال سوم:که نسبت بمرحوم شیخ داده اند استصحاب عدم تکلیف اگر موجب قطع بتکلیف شود صحیح است و احتیاج به قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی باشد ولی چون استصحاب موجب قطع نمی شود قهرا احتیاج به قاعده می شویم و استصحاب عدم تکلیف بی فایده و لغو خواهد بود.

جواب آنکه در تمام تعبدات شرعیه رفع شک وجدانا نمی شود فکیف باستصحاب

بله تعبدا علم پیدا می شود برای مکلف و استصحاب عدم تکلیف موجب عدم عقاب است چون منشأ عقاب تکلیف است و برفع آن عقاب است کما آنکه نظیر آن در رفع ما لا یعلمون گذشت و بحکم شارع محرز واقع و رفع شک مکلف می شود بلکه ممکن است استصحاب جواز ارتکاب و ترخیص شیء مشکوک قبل از آن بلوغ برای بعد از بلوغ بموجب حدیث رفع القلم عن الصبی چون رفع القلم موجب جواز فعل و ترک آن است برای صبی.

و از این بیان ظاهر شد جواب اشکال چهارم که نسبت بمرحوم شیخ ایضا دارند باین که موضوع متیقن و مشکوک در استصحاب دو چیز است عرفا چون موضوع متیقن عنوان صبی است مثل عنوان اجتهاد در جواز تقلید و اقتداء بشخص عادل در جماعت که اگر اجتهاد و عدالت مبدل بضد آن شود موضوع تبدیل شده و عنوان بلوغ ضد صبی است عرفا و ممکن نیست استصحاب عدم تکلیف صبی برای بالغ چون دو موضوع می باشد.

و احتج للقول بوجوب الاحتیاط فیما لم تقم فیه حجه بالادله الثلاثه اما الکتاب فبالآیات الناهیه عن القول بغیر العلم و عن الالقاء فی التهلکه جواب آنکه یک آن قبل از بلوغ موضوع متحد است عرفا و استصحاب عدم تکلیف برای بعد از بلوغ مانعی ندارد چون در گذشتن یک ساعت مثلا قبل از بلوغ و بعد از بلوغ دو موضوع نمی باشد عرفا مکلف کما آنکه گذشت.

پنجم از اشکالات بر استصحاب آنکه بنا بر جریان استصحاب موردی برای روایتی که دال است بر برائت نمی ماند مثل حدیث رفع و غیره چون بنا بر جریان استصحاب تمام مواردی که مشکوک است باستصحاب برداشته می شود و اصلا موردی برای روایات نمی ماند.

جواب آنکه ادله برائت عنوانی ندارد که مخصوص شود بغیر موارد استصحاب و هر دو ادله برائت و استصحاب در یک مورد وارد می شوند الا آنکه استصحاب مقدم است بر ادله برائت مثل آنکه اگر شیء مشکوک النجاسه باشد و استصحاب طهارت و قاعده طهارت هر دو جاری است الا آنکه استصحاب مقدم است بر قاعده طهارت و نظائر آن در ادله زیاد است علاوه بر این ها آنکه در جائی که تعارض استصحابین باشد و شک در اقل و اکثر ارتباطی باشد تکلیف به اقل و لو معلوم است علی کل تقدیر الا آنکه امر آن مردد است که مطلق باشد اقل بالنسبه به زاید یا مقید بآن باشد بعد از این که مسلّم است اهمال در واقع ممکن نیست یعنی شارع مقدس یکی از اقل و اکثر را خواسته و در واقع معلوم است ولی نزد ما مجهول است در این مورد استصحاب عدم تقیید معارض است با استصحاب عدم اطلاق و اکتفاء به اقل چاره ای نیست مگر رجوع به برائت کما آنکه احکام آنها مفصلا خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

ادله اخباریها بر وجوب احتیاط آیات و اخبار و عقل

قوله و احتج للقول بوجوب الاحتیاط الخ.

اخباریها دلیل آورده اند بوجوب احتیاط در جائی که حجت و دلیل برآن نداشته

و الآمره بالتقوی.

و الجواب ان القول بالاباحه شرعا و بالامن من العقوبه عقلا لیس قولا بغیر علم لما دل علی الاباحه من النقل و علی البراءه من حکم العقل و معهما لا مهلکه فی اقتحام الشبهه اصلا و لا فیه مخالفه التقوی کما لا یخفی.

باشیم احتجاج آنها بسه دلیل است کتاب و اخبار و عقل.

اول کتاب و آیاتی که نهی از قول بغیر علم می نماید مثل قوله تعالی وَ لاٰ تَقْفُ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ و قوله تعالی آللّٰهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّٰهِ تَفْتَرُونَ و قوله تعالی إِنَّ الظَّنَّ لاٰ یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً -و آیاتی که دال است بر اینکه عمل بدون علم حرام و صحیح نیست و تمسک کرده اند به آیه ای که دال است بر نهی از القاء فی التهلکه بقوله تعالی وَ لاٰ تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ و همچنین آیاتی که امر بتقوی می نماید مثل قوله تعالی فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ .

پس ارتکاب شبهه تحریمیه و غیره عمل بغیر علم است و حرام است و همچنین در آن شبهه تحریمیه القاء نفس است در هلاکت و عمل در آن شبهه خلاف تقوی است چون معنای تقوی اجتناب و دوری کردن از جائی است که احتمال خلاف واقع در آن باشد.

جواب از آیاتی که تمسک شده است بر وجوب احتیاط

قوله و الجواب الخ جواب از این آیات آنکه قول به اباحه شرعی در این موارد مذکوره بواسطهٔ آیات و اخباری که در برائت قبلا ذکر شد و همچنین بدلیل عقلی که قبیح است عقاب بلا بیان در این موارد قول بغیر علم نمی باشد بلکه دلیل علمی داریم بر اباحه آن موارد مثل ادله نقلیه آیات و اخبار و مثل ادله برائت از حکم عقل که ذکر شد و با این دو دلیل هلاکت در شبهه تحریمیه نیست اصلا علاوه بر آنکه در شبهات موضوعیه مطلقا و در شبهه وجوبیه اخباریها برائت جاری می کنند با آنکه احتمال هلاکت در آنها

می باشد و ایضا مخالفت تقوی در آن نیست بجهت آنکه در روایات رسیده است عمل به اباحه از موارد تقوی است مثل قوله علیه السّلام ان اللّه احب ان یؤخذ برخصته کما احب ان یؤخذ بعزائمه و مرتبه اعلی تقوی آن است که مکلف تمام مندوبات را بیاورد و ترک مکروهات بنماید و همچنین مشتبهات و این معنائی که بیان نمودیم لا اشکال مراد است بقوله تعالی اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰاتِهِ و قوله عز و جل إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقٰاكُمْ و این معنی لا اشکال در رجحان آن عقلا و نقلاً ولی واجب نیست کما لا یخفی از آیاتی که تمسک شده است قوله عز و جل فَإِنْ تَنٰازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُولِ ظاهر آیه شریفه در موارد مشتبه لازم است رد آن حکم مشتبه الی اللّٰه و رسوله کما آنکه در اخباری که بعد ذکر می شود نظیر آیه شریفه زیاد است.

جواب آنکه آیه شریفه اولا ظهور ندارد در عدم حکم به اباحه عند الشک در حکم واقعی علاوه بر این محمول است در صورت تمکن از ازاله شبهه به اینکه رجوع شود برسول اکرم یا ائمه اطهار صلوات اللّٰه علیهم و شامل نمی شود شبهات بدویه را بعد از فحص و یأس از چیزی که موجب ازاله شبهه را بنماید.

و حاصل جواب از تمام آیات و ادله اخباریین که ذکر می شود از روایات و عقل آنست که لا اشکال در اینکه در حکم واقعی برای مکلفین مشتبه است و ادله برائت اثبات می کند در ظاهر ترخیص و جواز ارتکاب شبهه را آنکه واجب نیست احتیاط در آنها را کما آنکه اخباریین قائلند بوجوب احتیاط در ظاهر و لو حکم واقعی مجال خود می باشد و در ظاهر لازم می دانند وجوب احتیاط و توقف را کما آنکه بعدا مفصلا بیان می شود و حاصل آنکه نزاع اخباری با اصولی نزاع صغروی است اصولیها قائلند که در ظاهر برائت داریم در شبهه و دلیل اباحه برآن می باشد اخباریها قائلند ادله واجب نموده است در شبهات تحریمیه احتیاط و توقف را کما آنکه قبلا گذشت.

و اما الاخبار فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهه معللا فى بعضها بان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى المهلكه من الاخبار الكثيره الداله عليه مطابقه او التزاما و بما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الوارده بالسنه مختلفه.

بیان سه دسته اخباری که تمسک شده است بر وجوب احتیاط

قوله و اما الاخبار فبما دل على وجوب التوقف الخ دليل دوم اخباريها بر وجوب احتياط و توقف روايات است و اين روايات چند دسته است كه ما مختصر آنها را ذكر مى نمائيم و مفصل آنها رجوع بمطولات مى شود.

دستهٔ اول اخبارى است كه دال است بر حرمت قول بغير علم نظير آياتى كه ذكر شد و اين اخبار ذكر شده است در وسائل در قضاء باب وجوب توقف و احتياط در قضاء و فتوى و عمل.

منها ما رواه هشام بن سالم قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام ما حق اللّه على خلقه قال ان يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلک فقد ادوا الى اللّه حقه و روايت ديگر ما رواه زراره قال سألت ابا جعفر عليه السّلام ما حجه اللّه على العباد و فى روايه ما حق اللّه على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون.

و جواب از اين دسته روايات در تمسک بآياتى كه نهى از قول بغير علم مى نمايد داده شد به اينكه ادله نقليه و عقليه موجب علم است تعبدا براى مكلف و ارتكاب شبهه و اباحه آن بدون علم نيست كما لا يخفى.

طايفه دوم اخبارى است كه دال است بر وجوب توقف عند الشبهه يا مطابقه و يا التزاما مثل اخبارى كه رد به ائمه و كف رد اخبار را واجب مى نمايد و در بعض آنها علت آورده شده است به اينكه وقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه از آن روايات است كه نقل نموده آن را عمر بن حنظله عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث طويل قال فيه و ان الامور ثلاثه امر بيّن رشده فيتبع و امر بيّن غيّه فيجتنب و امر مشكل يرد علمه

الی اللّه و رسوله حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم الی ان قال فی آخر الحدیث فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.

و منها ما رواه ابو سعید الزهری عن ابی جعفر علیه السّلام قال الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه و ترکک حدیثا لم تروه خیر من روایتک حدیثا لم تحصه.

و منها ما رواه ابو شیبه عن احدهما قال فی حدیث الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه.

و منها ما رواه مسعده بن زیاد عن ابی جعفر عن آبائه علیه السّلام عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم انه قال لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه وقفوا عند الشبهه الی ان قال فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه.

دسته سوم اخباری است که دال بر وجوب احتیاط است عند الشبهه و این اخبار زیاد است.

منها ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن علیه السّلام عن رجلین اصابا صیدا و هما محرمان الجزاء بینهما او علی کل واحد منهما جزاء قال لا بل علیهما ان یجزی کل واحد منهما الصید قلت ان بعض اصحابنا سألنی عن ذلک فلم ادر ما علیه قال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا

و منها ما رواه عبد اللّه بن وضاح در ذیل روایت فکتب الی ارى لک ان تنظر حتی تذهب الحمره و تأخذ بالحائط لدینک.

و منها ما رواه داود بن القاسم الجعفری عن الرضا علیه السّلام ان امیر المؤمنین علیه السّلام قال لکمیل بن زیاد اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت و غیر این اخبار که ذکر شده است در آنها وجوب احتیاط را بالسنه مختلفه.

و الجواب انه لا مهلکه فی الشبهه البدویه مع دلاله النقل و حکم العقل بالبراءه کما عرفت و ما دل علی وجوب الاحتیاط لو سلم و ان کان واردا علی حکم العقل فان کفی بیانا علی العقوبه علی مخالفه التکلیف المجهول.

و لا یصغی الی ما قیل من ان ایجاب الاحتیاط ان کان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبیح و ان کان نفسیا فالعقاب علی مخالفه لا علی مخالفه الواقع.

جواب اخباری که آورده شده بر احتیاط در شبهه تحریمیه

قوله و الجواب انه لا مهلکه الخ جواب از این اخبار آنکه هلاکت در شبهه بدویه با دلالت ادله نقلیه بر اباحه آن کما آنکه گذشت و همچنین با دلالت حکم عقل به برائت کما آنکه هر دو گذشت هلاکتی نیست کما آنکه مفصلا ذکر نمودیم اخبار آنها را-و به ادله اربعه-بیان شد و اما اخباری که دلالت بر وجوب احتیاط می نماید اگر وجوب آنها را ما تسلیم کنیم و قائل نشویم که آن اخبار دال بر استحباب است کما آنکه قرائنی در خود اخبار می باشد من جمله قوله بما شئت در خبر کمیل و غیره اگرچه این اخبار وارد است بر حکم عقل و قانون قبح بلا بیان را می برد و این اخبار بیان است بر عقوبت بر مخالفت تکلیف مجهول.

قوله و لا یصغی الی ما قیل من ان الخ از اخبار احتیاط جوابهائی داده شده است که بعدا بیان می شود من جمله از جوابهائی که داده شده است قول مرحوم شیخ انصاری است ایشان بیان نموده است بنا بر اینکه اخبار احتیاط دال بر وجوب باشد واجب بودن احتیاط در شبهات مذکوره وجوب آن یا طریقی است و یا نفسی.

اما طریقی برای احراز تکلیف مجهول است و بنابراین تکلیف واقعی مجهول

و ذلک لما عرفت من ان ایجابه یکون طریقیا و هو عقلا مما یصح ان یحتج به علی المؤاخذه فی مخالفه الشبهه کما هو الحال فی اوامر الطرق و الامارات و الاصول العملیه.

الا انها تعارض بما هو اخص و اظهر ضروره ان ما دل علی حلیه المشتبه است و بیان برآن از طرف شارع نداریم و از این جهت قاعده قبح عقاب بلا بیان بر واقع مجهول جاری است و مخالفت طریق بواقع مجهول ثواب و عقابی ندارد همچنانی که در مقدمه واجب در باب الفاظ گذشت که مقدمه نه ثوابی برآن مترتب می شود و نه عقابی و اگر اخبار احتیاط وجوب نفسی را اثبات کند در این حال و لو عقاب ثابت است ولی عقاب بر نفس این احتیاط است چون وجوب نفسی دارد نه عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول واقعی باشد چون قبح عقاب بلا بیان در آن جاری است ایضا کما آنکه گذشت.

قوله و ذلک لما عرفت الخ جواب از مرحوم شیخ آنکه واجب بودن احتیاط وجوب آن طریقی است و این وجوب طریقی عقلا از چیزهائی است که صحیح است احتجاج بکند مولی بآن وجوب بر مؤاخذه مکلف و عقاب آن در مخالفت شبهه.

و حاصل آنکه وجوب طریقی بیان بر واقع است و ورود دارد بر قاعده قبح بلا بیان کما آنکه در اوامر طرق و امارات و اصول عملیه تمام اوامر آنها امر طریقی است برای وصول بواقع مجهول و تمام این اوامر ورود دارند بر قاعده قبح عقاب بلا بیان و تمام آنها بیان بر واقع می باشند.

قوله الا انها تعارض بما هو اخص الخ جواب از اخبار وجوب احتیاط به وجوهی داده شده اگرچه جواب مرحوم

اخص بل هو فی الدلاله علی الحلیه نص و ما دل علی الاحتیاط غایته انه ظاهر فی وجوب الاحتیاط مع ان هناک قرائن داله علی انه للارشاد فیختلف ایجابا و استحبابا حسب اختلاف ما یرشد الیه و یؤیده انه لو لم یکن للارشاد یوجب تخصیصه لا محاله ببعض الشبهات اجماعا مع أنّه آب عن التخصیص قطعا کیف لا یکون قوله قف عند الشبهه فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه للارشاد مع ان المهلکه ظاهره فی العقوبه و لا عقوبه فی الشبهه البدویه قبل ایجاب الوقوف و الاحتیاط فکیف یعلل ایجابه فانه خیر من الاقتحام فی الهلکه.

شیخ را بیان نمودیم که صحیح نیست.

اول از آن وجوه آنکه اخبار داله بر حلیت مشتبه اخص از اخبار احتیاط است مثل کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی پس لازم است تخصیص احتیاط را به آنها علاوه بر اینکه اخبار برائت خصوص شبهه تحریمیه است.

دوم آنکه اخبار ادله حلیت به برائت نص در آن معنی می باشد یا اظهر است از اخبار احتیاط و قانونی که در فقه مسلم است اگر نص یا اظهر یا غیر خودش معارضه نمودند نص و اظهر مقدم است و آنچه که دلالت بر وجوب احتیاط می کند غایت آن ظهور در وجوب است و رفع ید از ظهور می شود به واسطه نص یا اظهر و از این جهت اخبار احتیاط حمل بر استحباب می شود.

وجه دوم از اخبار احتیاط آنکه قرائنی است در نفس ادله احتیاط که دال است بر ارشاد.

پس آن اخبار مختلف می شود بعض موارد احتیاط واجب است مثل شبهه اطراف علم اجمالی یا شبهه بدوی قبل از فحص و بعض موارد احتیاط مستحب است مثل شبهات بدویه بعد از فحص حسب اختلاف ما یرشد الیه خصوصا با حکم عقل

که احتیاط در تمام موارد احکام شرعیه حسن است عقلا از روایاتی که ظهور در استحباب دارد یا مطلق رجحان قوله علیه السّلام اورع الناس من وقف عند الشبهه و قوله لا ورع کالوقوف عند الشبهه و قوله من اتقی الشبهات فقد استبرأ الذمه و غیر این اخبار که دال بر استحباب و ارشاد است نظیر آیه شریفه أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ -که مطلق اوامر و نواهی را شامل می شود و حمل بر ارشاد است.

وجه سوم از اخبار احتیاط آنکه اخبار احتیاط عموم دارد و تمام شبهات را شامل می شود شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه و همچنین موضوعیه چه وجوبیه باشد و چه تحریمیه و بلا اشکال این اخبار تخصیص می خورد بشبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه و همچنین تخصیص می خورد به شبهه وجوبیه و آنچه که می ماند در اخبار احتیاط فقط شبهه تحریمیه می باشد که محل نزاع بین ما و اخباریها است و غیر از آنکه ذکر شد تماما اخباری و اصولی قائل به برائت می باشد.با آنکه این اخبار ابی و امتناع دارند از تخصیص قطعا چگونه ممکن است قوله علیهم السلام حمل بر ارشاد نشود مثل قف عند الشبهه فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه-با آنکه هلکه ظهور در عقوبت اخروی دارد و در شبهه بدویه بعد از فحص عقوبت اخروی نمی باشد چون قانون قبح عقاب بلا بیان در آن جاری است.

و حاصل آنکه اخبار توقف که ذکر شده است در آنها عقوبت عقوبت اخروی قبل از وجوب احتیاط و توقف در آنها باید تکلیفی باشد منجز که احتیاط و توقف در آنها لازم باشد نظیر اطراف علم اجمالی و شبهات بدویه قبل از فحص کما آنکه مصنف آنها را بیان می نماید و به این بیان ما ظاهر شد که وجوب احتیاط وجوب مولوی نمی باشد بلکه ارشادی است بآن تکلیفی که قبلا ثابت بوده است و ممکن نیست عقوبت اخروی که در روایات توقف ذکر شده است علت وجوب احتیاط باشد در این اخبار چون موجب دور است.

لا يقال نعم و لكنه يستكشف عنه على نحو الإن ايجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبه على المخالفه.

فانه يقال ان مجرد ايجابه واقعا ما لم يعلم لا يصح العقوبه و لا يخرجها عن انها بلا بيان و لا برهان فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقا او الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالى فتأمل جيدا قوله لا يقال نعم و لكنه الخ.

اشكال نشود كه اين بيان شما صحيح است ولى كشف مى شود از اين اخبار توقف و احتياط كه قبلا يک تكليف منجزى بوده و اين اخبار احتياط كاشف از آن تكليف قبل است و در اين حال صحيح است عقوبت بر مخالفت اخبار احتياط و اين طريق كشف طريق انّى مى باشد يعنى استدلال بوجود معلول بر وجود علت است كه اخبار احتياط معلول تكليف واقعى مى باشد كه آن تكليف واقعى علت براى وجوب احتياط مى باشد

قوله فانه يقال الخ.

جواب از اين اشكال آنكه مجرد واجب بودن تكليف واقعى احتمالا مادامى كه علم بآن تكليف پيدا نشده است و مكلف علم بآن تكليف ندارد صحيح نيست عقاب مكلف بر عقوبت آن تكليف در حين مخالفت و بمجرد احتمال تكليف واقعى قانون قبح عقاب بلا بيان و بلا برهان را نمى برد بلكه آن قانون در جائى است كه احتمال تكليف واقعى باشد و لو مظنونا بظن غير معتبر در اين موارد كما آنكه كرارا ذكر شد قبح عقاب بلا بيان جارى است پس چاره اى نيست از آنكه اختصاص داده شود اخبار احتياط و توقف در جائى كه شبهۀ بدويه قبل از فحص مطلقا باشد چه حكميه و چه موضوعيه و همچنين مورد اخبار احتياط شبهه مقرون بعلم اجمالى است كه تكليف قبل از اخبار احتياط ثابت است فتامل جيدا.

و اما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترک ما احتمل حرمته حیث علم اجمالا بوجوب واجبات و محرمات کثیره فیما اشتبه وجوبه او وجه چهارم از اخبار احتیاط بنا بر آنکه واجب باشد قبلا گذشت استصحاب عدم جعل حرمت حکومت دارد بر اخبار احتیاط و دافع موضوع وجوب احتیاط می باشد چون باستصحاب عدم حرمت مکلف محرز واقع می باشد بعدم تکلیف و عدم عقاب بر مخالفت و تعبدا علم بعدم تکلیف دارد پس استصحاب مقدم است بر اخبار احتیاط و حکومت بر آنها دارد کما آنکه اخبار به برائت مقدم است بر اخبار احتیاط چون اخبار برائت اخص است از اخبار احتیاط برای آنکه شامل بشبهات بدویه قبل از فحص و همچنین شبهات مقرون بعلم اجمالی را نمی شود بلکه بعضی مختص به شبهۀ تحریمیه است مثل کل شیء مطلق که گذشت بیان آنها.

ممکن است توهم شود که اخبار برائت اطلاق آنها شامل تمام شبهات می شود غایه الامر او تخصیص خورده یا بحکم عقل و یا به اجماع بموارد شبهات بدویه قبل از فحص و اطراف علم اجمالی که خارج است از اخبار برائت کما آنکه اخبار احتیاط اطلاق یا عموم آنها تمام شبهات را شامل می شود غایه الامر اخبار احتیاط ایضا تخصیص خورده بخروج شبهات موضوعیه مطلقا و بشبهه وجوبیه و قهرا تعارض بین آنها واقع می شود.

جواب با قطع نظر از جوابهای قبلی آنکه اگر مخصص عقلی باشد حکم مخصص متصل را دارد که از اول ظهور در عام ندارد بلکه ظهور در خصوص می باشد و اگر مخصص اجماع باشد حکم مخصص منفصل را دارد و انقلاب نسبت می شود که حکم آن خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

تمسک بحکم عقل بر لزوم احتیاط در شبهه تحریمیه و جواب آن

قوله و اما العقل فلاستقلاله الخ.

دلیل دوم بر وجوب احتیاط دلیل عقلی است که اخباریها آورده اند به اینکه

حرمته مما لم یکن هناک حجه علی حکمه تفریقا للذمه بعد اشتغالها و لا خلاف فی لزوم الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی الامن بعض الاصحاب

و الجواب ان العقل و ان استقل بذلک الا انه اذا لم ینحل العلم الاجمالی الی علم تفصیلی و شک بدوی و قد انحل هاهنا فانه کما علم بوجود تکالیف اجمالا کذلک علم اجمالا بثبوت طرق و اصول معتبره مثبته تکالیف بمقدار تلک التکالیف المعلومه او ازید و حینئذ لا علم بتکالیف آخر غیر التکالیف الفعلیه.

لازم است عمل به چیزی که احتمال دارد وجوب آن و ترک شود آن چیزی که احتمال دارد حرمت آن چون هر مکلفی می داند و علم دارد بوجود واجبات و محرمات کثیره در مواردی که مشتبه است وجوب آن یا حرمت آن در جائی که حجت برآن موارد علم اجمالی نباشد لازم است عقلا احتیاط در اطراف علم اجمالی برای فراغ از ذمه بعد از اینکه اشتغال بذمه دارد مکلف چون اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و خلافی در لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی نمی باشد در بین علماء الا از بعض اصحاب مثل مرحوم میرزای قمی که نسبت به ایشان داده اند.

قوله و الجواب ان العقل الخ.

جواب آنکه عقل حاکم است استقلالا عمل باطراف علم اجمالی مادامی که آن علم اجمالی منحل نشود بعلم تفصیلی و شک بدوی بجهت آنکه همچنانی که علم بتکالیف واجبات و محرمات برای مکلف می باشد همچنان علم اجمالی دارد بثبوت طرق و امارات و اصول معتبره که این ها مثبت تکالیف بمقدار آن تکالیف معلومه اجمالا یا زیادتر می باشند و در این حال علم بتکالیف دیگر غیر از تکالیف فعلیه که اثبات می شود در موارد طرق و اصول نمی باشد.

و حاصل آنکه عمل به تکالیفی که ثابت است از طرق و امارات و اصول عملیه

فی الموارد المثبته من الطرق و الاصول العملیه

ان قلت نعم لکنه اذا لم یکن العلم بها مسبوقا بالعلم بالواجبات

قلت انما یضر السبق اذا کان المعلوم اللاحق حادثا و اما اذا لم یکن کذلک بل مما ینطبق علیه ما علم او لا فلا محاله قد انحل العلم الاجمالی الی تفصیلی و الشک البدوی.

عمل به آنها علم اجمالی برطرف می شود و در موارد محتمل شک بدوی است که برائت جاری می شود.

قوله:فی الموارد المثبته الخ.

یعنی احکام نافیه که از طرق و اصول اثبات می شود دائره علم اجمالی را ضیق می کند نه آنکه زیاد کند و لذا محل بحث طرق و اصول مثبته حکم می باشد نه نافیه

قوله:ان قلت نعم لکنه الخ.

اشکال شده است بر انحلال علم اجمالی به اینکه در جائی علم اجمالی اول منحل می شود که هر دو مقارن همدیگر باشند و یا علم تفصیلی مقدم باشد بر علم اجمالی و اگر علم تفصیلی مؤخر باشد منحل نمی شود علم اجمالی اول مثلا اگر علم اجمالی پیدا شد که یکی از انائین نجس است و بعدا علمی پیدا شد که یک قطره بول در یکی از آنهائی که معین است واقع شد در این حال و لو علم تفصیلی داریم که یکی از انائین که معین است باید اجتناب کرد ولی این معنی انحلال علم اجمالی را نمی نماید بلکه اناء دیگر را باید اجتناب کرد چون طرف علم اجمالی می باشد.

و حاصل آنکه انحلال خاص مستلزم انحلال عام نمی باشد.

قوله قلت انما یضر السبق الخ.

جواب آنکه علم تفصیلی که منحل می شود بآن علم اجمالی در جائی ضرر

ان قلت انما یوجب العلم بقیام الطرق المثبته له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلک اذا کان قضیه قیام الطریق علی تکلیف موجبا لثبوته فعلا و اما بناء علی ان قضیه حجیته و اعتباره شرعا لیس(لیست-ح)الا ترتیب ما للطریق المعتبر عقلا و هو تنجز ما اصابه و العذر عما اخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالاجمال او لا کما لا یخفی.

دارد که بعدا پیدا شود همچنانی که در مثل انائین بیان نمودیم و اما اگر این چنین نباشد بلکه در حین علم اجمالی بتکالیف مطلقا در آن حال علم بطرق و اصول مثبته تکلیف ایضا می باشد و هر دو مقارن همدیگر می باشد فلا محاله منحل می شود علم اجمالی بعلم تفصیلی در طرق و اصول و شک بدوی در باقی می باشد.

سه وجه برای حجیت طرق و امارات گفته شده

قوله ان قلت انها یوجب العلم بقیام الطرق الخ.

اشکال دیگری شده است بر انحلال به اینکه انحلال علم اجمالی بطرق و امارات در جائی می شود که طرق و امارات اثبات حکم فعلی نمایند شرعا برای مکلف از احکام خمسه کما آنکه مشهور قائلند.

قول دوم:تتمیم کشف و آنکه طریق حکم علم است تعبدا.

قول سوم:که مصنف قائل است به اینکه حجیت طرق و امارات نمی باشد شرعا مگر آنچه ثابت است برای طریق معتبر عقلی و همچنانی که قطع حجیت عقلی دارد و اثبات حکمی از آن ثابت نمی شود شرعا مگر آن حکم واقعی که به تنجز واقع است برای مکلف در جائی که قطع بواقع برسد و عذر است برای مکلف در جائی که خطاء بواقع برود.

و حاصل آنکه همچنانی که مکلف قطع بحکمی پیدا کرد فقط حکم ثابت است در حال اصابت و عذر است در حال خطاء و نفس قطع اثبات هیچ حکمی را نمی نماید همچنین حجیت طرق و امارات شرعا اثبات حکمی نمی نمایند تا انحلال علم اجمالی بآن طرق و امارات حاصل شود کما لا یخفی.

قلت قضیه الاعتبار شرعا علی اختلاف السنه ادلته و ان کان(کانت-خ) ذلک علی ما قوینا فی البحث الا ان نهوض الحجه علی ما ینطبق علیه المعلوم بالاجمال فی بعض الاطراف یکون عقلا بحکم الانحلال و صرف تنجزه الی ما اذا کان فی ذاک الطرف و العذر عما اذا کان فی سائر الاطراف مثلا اذا علم اجمالا بحرمه اناء زید بین الإناءین و قلت البینه علی ان هذا انائه فلا ینبغی الشک فی انه کما اذا علم انه انائه فی عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون الآخر.

قوله قلت قضیه الاعتبار شرعا الخ.

جواب آنکه حجیت طرق و امارات شرعا علی اختلاف السنه آن طرق و امارات اگرچه همین معنائی است که بیان نمودید و تقویت نمودیم این معنی را در بحث حجیت طرق و امارات الا آنکه قیام حجت برآن حکمی که معلوم است بالاجمال در بعض اطراف آن علم اجمالی آن حجیت طرق بحکم انحلال است و صرف می کند به تنجز حکم واقعی را در آن ظرفی که طرق و امارات ثابت است شرعا در جائی که بواقع برسند و عذر است آن طرق و امارات برای مکلف در سائر اطراف علم اجمالی.

مثلا اگر مکلف علم اجمالی پیدا کند به حرمت اناء زید بین انائین و یقین دارد اجمالا که یکی از این ظرفها که مختص بزید است حرام است و بینه اثبات کرد که این ظرف مخصوص بزید است در این موارد شکی نیست که علم اجمالی منحل می شود بعلم تفصیلی و مکلف یقین پیدا می کند که آن ظرف مخصوص بزید است و اطراف دیگر لازم نیست اجتناب الا بخصوص آن ظرف معین و در این حال علم اجمالی منحل می شود بعلم تفصیلی کما لا یخفی.

مخفی نماند آنچه که اثبات می شود به واسطه طرق و امارات در موارد خودش نفی غیر را نمی کند تا آنکه علم اجمالی به واسطه آنها منحل شود و در جائی علم

اجمالی منحل می شود که آنچه که ثابت بشود به واسطه طرق و امارات نفی غیر خودش را بنماید چه نفی آن به دلالت مطابقه باشد یا دلالت التزامی و اگر غیر این باشد تنجز علم اجمالی بحال خود باقی است و منحل نمی شود به واسطه تکلیف بخاص.

مثلا اگر علم اجمالی برای مکلف حاصل شد بین وجوب ظهر یا جمعه و دلیل اثبات کرد که یکی از آنها را قهرا علم اجمالی منحل می شود بآن طرف خاص چون از خارج مسلم است که یا ظهر واجب است یا صلاه جمعه و به اثبات احدهما نفی دیگری می شود.

بنابراین آنچه که مصنف بیان نموده است که ما نحن فیه نظیر تردد علم اجمالی است به حرمت یکی از انائین و اگر بینه اثبات کرد یکی از آنها را بخصوص علم اجمالی منحل می شود و این مثال ایشان قهرا نفی غیر خاص را می نماید و اثبات تکلیف می شود در خصوص یکی از انائین ولی ما نحن فیه این طور نیست بجهت آنکه علم اجمالی در تمام مواردی که احتمال آن می باشد ثابت است و اثبات تکلیف در بعض افراد بخصوص نفی غیر را نمی نماید چون علم اجمالی عنوانی و علامتی برای آن نمی باشد بلکه می گوییم بینه مفهوم ندارد تا نفی غیر خاص را بنماید و اثبات کند تکلیف فقط در خاص است.

و صحیح در جواب اخباریها آنکه اولا نقض می شود علم اجمالی بشبهات وجوبیه و شبهات موضوعیه مطلقا که در این موارد اتفاقی است که رجوع به برائت می شود که بیان نمودیم شبهات چهار قسم است شبهه وجوبیه و تحریمیه و موضوعیه هر دو و فقط محل کلام شبهه تحریمیه است و اگر علم اجمالی منجز باشد باید در تمام موارد باشد و ثانیا جواب حلی به آنها داده می شود به اینکه برای ما سه علم اجمالی می باشد

اول علم اجمالی کبیر و منشأ آن علم به ثبوت اصل شریعت است و اطراف

و لو لا ذلک لما کان یجدی القول بان قضیه اعتبار الامارات هو کون المؤدیات احکاما شرعیه فعلیه ضروره انها تکون کذلک بسبب حادث و هو کونها مؤدیات الامارات شرعیه.

آن علم اجمالی تمام آنچه احتمال تکلیف در آن می باشد از طرق و امارات و اصول ظن انسدادی و انفتاحی و شهرتها و هرچه که احتمال تکلیف در آن می باشد بخصوص مظنونات

دوم علم اجمالی متوسط و منشأ آن علم اجمالی مطابقه بودن بعض امارات و طرق بواقع و احتمال داده نمی شود که تمام طرق و امارات کذب باشد و بعض آنها مطابق واقع نباشد.

سوم علم اجمالی صغیر و منشأ آن قطع است بمطابق بودن مقداری از امارات معتبره بواقع و صدور آنها مسلما از ائمه معصومین صلوات اللّه علیهم اجمعین می باشد و اطراف این علم اجمالی صغیر خصوص موارد امارات معتبره می باشد و امارات معتبره بلا اشکال کمتر از افراد معلوم اجمالی کبیر نیست بلکه زیادتر است پس تکلیف از اول در غیر امارات معتبره منجز نیست و انضمام غیر امارات بعلم اجمالی نظیر انضمام ظرف دیگر است به دو ظرفی که یکی از آنها نجس است یقینا و نظیر ما نحن فیه است علم اجمالی بوطی انسانی پنج گوسفند را در بین یک دسته ای از آنها و معلوم شود در آن حال پنج گوسفند سفید موطوئه می باشند که علم اجمالی اول منحل بآن پنج گوسفند سفید می باشد.

قوله و لو لا ذلک لما کان یجدی الخ.

قبلا بیان شد آنچه که مجعول در امارات است سه قول است.

اول آنچه که مصنف قائل است که جعل در امارات فقط منجزیت و معذریت است.

هذا اذا لم یعلم ثبوت التکالیف الواقعیه فی موارد الطرق المثبته بمقدار المعلوم بالاجمال و الا فالانحلال الی العلم بما فی الموارد و انحصار اطرافه بموارد تلک الطرق بلا اشکال کما لا یخفی.

دوم تتمیم کشف و آنکه اماره مثل علم است تعبدا.

سوم آنکه از طرق و امارات احکام ظاهریه ای جعل شده است که آنها دارای مصلحت و مفسده می باشد کما آنکه مشهور قائلند مصنف می فرماید بیان سابق ما در انحلال علم اجمالی بود بطرق و امارات معتبره به بیان سابق که انحلال حکمی می باشد نه انحلال حقیقی و اگر غیر از این باشد علم اجمالی منحل نمی شود بنا بر آنکه مؤدیات طرق و امارات احکام شرعیه فعلیه باشند کما آنکه بیان نمودیم بجهت آنکه ضروری است جعل آن احکام شرعیه بسبب حادثی است که بعد از علم اجمالی حادث می شود و قبلا گذشت که اگر علم اجمالی دوم که بعد از علم اجمالی اول پیدا شود آن علم اجمالی باین احکام حادثه منحل نمی شود کما لا یخفی.

مخفی نماند قبلا گذشت و بیان نمودیم که مکلف سه علم اجمالی دارد علم اجمالی کبیر علم اجمالی متوسط علم اجمالی صغیر و این سه علم در عرض همدیگر و مقارن هم می باشند بنابراین بیان علم اجمالی اول و دوم منحل بعلم اجمالی صغیر می شوند بله امارات معتبره بالخصوص که هرکدام موجب علم تفصیلی می باشند این معنی حادث است و بعدا پیدا می شود ولی منافات ندارد که علم اجمالی کبیر بعلم اجمالی صغیر منحل شود.

بیان انحلال علم اجمالی حکمی و حقیقی از مصنف

قوله هذا اذا لم یعلم ثبوت التکالیف الخ بیان سابق تا حال در آن بود که تکالیف واقعیه را در موارد طرق و امارات به مقدار معلوم بالاجماع علم بآن نداشته باشیم بلکه در مقام شک بود که احتمال داده

می شد که معلوم بالاجمال مطابق طرق و امارات باشد یا نباشد از این جهت انحلال حکمی بود و اما اگر علم پیدا کنیم که آن معلوم بالاجمال مطابق است با آنچه که طرق و امارات اثبات می کند یا زیادتر در این مورد انحلال علم اجمالی انحلال حقیقی می باشد بلا اشکال کما آنکه نسبت بسید مرتضی و ابن ادریس داده اند و فرقی نیست بین علم اجمالی اول و دوم که علم اجمالی وجدانی باشند یا تعبدی یا مختلف و لو احدهما اصول باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند طریق انحلال علم اجمالی بانحلال علم اجمالی صغیر در مقام شک آنست که در مواردی که علم حاصل است برگشت آن به دو قضیه می شوند قضیه متیقنه و قضیه منفصله مانعه الخلو مثلا در انائین که مشتبه است که یکی از آنها نجس است بلا اشکال یقین داریم به نجاست احد الإناءین که صادق است یا این اناء نجس است یا دیگری و علت بقاء علم اجمالی بر این تردید است حدوثا و بقائا و اگر قضیه منفصله منقلب شد بدو قضیه حملیه که یکی از آنها متیقنه است و دیگری مشکوکه در این حال علم اجمالی منحل شده است.

و از این جهت است که علم اجمالی کبیر در مقام عمل بعلم اجمالی صغیر کما آنکه قبلا ذکر شد متیقن از تکلیف علم اجمالی صغیر است و سائر اطراف شک بدوی می باشد که برائت جاری است و این معنائی که بیان نمودیم نقض نمی شود بحادث شدن تکلیف جدید در یکی اطراف علم اجمالی معین چون قبلا گذشت که علم اجمالی منحل نمی شود.

و همچنین نقض نمی شود بعارض شدن ارتکاب اضطرار در بعض اطراف علم اجمالی یا تلف شدن بعض آن یا امتثال بعض اطراف علم اجمالی و در این موارد مذکوره و لو علم اجمالی فعلا باقی نیست و شک در آن می باشد به یکی از این امور ولی چون قبلا

و ربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر فى الافعال الغير الضروريه قبل الشرع و لا اقل من الوقف و عدم استقلاله لا به و لا بالاباحه و لم يثبت شرعا إباحه ما اشتبه حرمته فان ما دل على الاباحه معارض بما دل على وجوب التوقف و الاحتياط.

و فيه أوّلا انه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الاشكال و الا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلک الافعال على الاباحه اشتغال يقينى بوده است اقتضاء می کند آن اشتغال برائت يقينى را و اطراف باقيماندۀ علم اجمالى لازم است علم بآن كما لا يخفى.

تمسک بحكم عقل بحظر و منع در افعال رد وجوب احتياط

قوله و ربما استدل بما قيل الخ.

دليل عقلى دوم كه براى وجوب احتياط آورده اند اخباريها آنست كه عقل استقلالا حكم می كند حظر و منع در افعال غير ضروريه در شرع مقدس را يعنى عقل استقلالا حكم می كند به حرمت تصرفات غير ضروريه عبد در سلطنت مولا و آنكه جايز نيست قبل از وارد شدن شريعت و دين و بعد از آن اگر شكى حاصل شد براى عبد كه آيا جائز است تصرف يا نه رجوع بحكم عقلى سابق می شود مادامى كه رخصت از مولا نرسيده باشد و مثل شرب توتون چون رخصت نرسيده از مولى به حرمت اوليه باقيست و لا اقل اگر شک در حرمت آن داشته باشيم عقلا نه حرمت آن ثابت شده باشد و نه اباحه آن و چون شک در آن می باشد عقل حاكم است به حرمت آن كما لا يخفى بجهت آنكه آن ادله اى كه دلالت بر اباحه مشكوک می كند معارض است به ادله وجوب توقف و وجوب احتياط كما آنكه اخبار آنها مفصلا بيان شد.

قوله و فيه أوّلا انه لا وجه الخ.

جواب از اين دليل آنكه وجهى ندارد كه تمسک كند به دليلى كه محل خلاف

و ثانیا انه تثبت الاباحه شرعا لما عرفت من عدم صلاحیه ما دل علی التوقف او الاحتیاط للمعارضه لما دل علیها.

و ثالثا انه لا یستلزم القول بالوقف فی تلک المسأله للقول بالاحتیاط فی هذه المسأله لاحتمال ان یقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بیان.

است و اشکال در آن می باشد و اگر بنا بشود استدلال بمحل خلاف صحیح باشد باید استدلال بر برائت در این مورد صحیح باشد بجهت آنکه و لو نسبت داده اند به شیخین شیخ مفید و شیخ طوسی رضوان اللّه تعالی علیهما بحظر و منع در افعال قبل از شریعت و اسلام را ولی عده دیگر قائل به اباحه می باشند و مسئله اتفاقی یک طرف نیست تا صحیح باشد تمسک بآن.

و ثانیا قبلا گذشت و دانستی که اباحه شرعی به ادله ای که ذکر شد ثابت است شرعا و ادله وجوب توقف یا احتیاط به واسطه معارضه ساقطاند و ادله برائت مقدم است بر اخبار احتیاط و توقف چون ادله برائت اخص از اخبار احتیاط می باشند چون ادله اباحه و برائت یا اظهرند و یا نص در جواز می باشند و یا اخص،و ادله احتیاط ظاهر در وجوب است و رفع ید می شود به واسطه نص از ظهور و یا آنکه ادله برائت و اباحه شامل شبهات مقرون بعلم اجمالی را نمی باشند و همچنین شبهه بدویه قبل از فحص بخلاف ادله احتیاط که شامل تمام آنها می شود از این جهت تخصیص می خورد ادله احتیاط به شبهات مقرون بعلم اجمالی و شبهه بدویه قبل از فحص کما آنکه گذشت تفصیل آنها.

قوله و ثالثا انه لا یستلزم القول بالوقف الخ.

جواب سوم آنکه اگر در آن مسئله قائل باحتیاط و توقف شدیم لازمه ندارد احتیاط در شبهۀ تحریمیه را و آن علت و مناطی که در آنجا موجود است در شبهۀ تحریمیه

و ما قیل من ان الاقدام علی ما لا یؤمن المفسده فیه کالاقدام علی ما تعلم فیه المفسده ممنوع و لو قیل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسده المحتمله فی المشتبه لیس بضرر غالبا ضروره ان المصالح و المفاسد التی هی مناطات الاحکام لیست براجعه الی المنافع و المضار بل ربما یکون المصلحه فیما فیه الضرر و المفسده فیما فیه المنفعه.

موجود نیست بجهت آنکه قبل از شرع یا قابلیت ندارند موجودین در آن زمان برای توجیه تکلیف به آنها و یا برای وجود مانع است و حاصل یا مقتضی موجود نیست و یا مانع وجود دارد از این جهت قاعدهٔ قبح بلا بیان در آنجا جاری نیست بخلاف بعد از ثبوت شریعت و اسلام و قابلیت مورد برای بیان.

پس اگر در این موارد در شبههٔ تحریمیه بیانی از طرف مولی نرسید قاعده قبح بلا بیان جاری است.

و حاصل آنکه قاعده اصاله الحظر و منع آن قاعده بعنوان اولی است همچنان که بیان نمودیم و قاعدهٔ قبح بلا بیان بعنوان ثانوی است پس تنافی بینهما نمی باشد کما لا یخفی.

تمسک اخباریها به قاعده دفع ضرر محتمل بر وجوب احتیاط و رد آن

قوله و ما قیل من ان الاقدام علی ما الخ.

وجه سوم عقلی که تمسک بآن نموده اند قانون دفع ضرر محتمل است که اقدام بر چیزی که تأمین ندارد انسان در آن و احتمال مفسده در آن می باشد مثل موردی است که علم به مفسده داشته باشد در آن و بلا اشکال جائز نیست در آن هر دو مخفی نماند اقدام بر احتمال مفسده و ضرر قبلا مفصلا جواب آن گذشت ولی بااین حال مصنف جواب می دهد که وجوب دفع ضرر محتمل اگر مراد از ضرر مفسده محتمله در شبهه تحریمیه باشد غالبا ارتکاب آن شبهه موجب ضرر نیست برای مکلف بجهت آنکه ضروری است مصالح و مفاسدی که علت احکام شرعیه می باشند بنا بر قول

و احتمال ان یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالبا لا یعتنی به قطعا مع ان الضرر لیس دائما مما یجب التحرز عنه عقلا بل یجب ارتکابه احیانا فیما کان المترتب علیه اهم فی نظره مما فی الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتماله.

عدلیه این مصالح و مفاسد راجع به منافع و مضار شخصی مکلف نمی باشد بلکه منافع و مضار نوعیه دارند بلکه بعض موارد در آنجائی که ضرر شخصی می باشد مصلحت نوعیه است مثل اداء زکات که ضرر شخصی دارد برای زکات دهنده ولی مصلحت نوعیه در دادن آن است و همچنین بعضی موارد منفعت شخصی است برای مکلف مثل اکل مال مردم بدون رضایت صاحب آن و تصرف در آنها با آنکه مفسده نوعیه دارد.

قوله:و احتمال ان یکون فی المشتبه الخ.

و احتمال آنکه در مشتبه حرام ضرر شخصی باشد برای مکلف غالبا ضعیف است کما آنکه بیان نمودیم و اعتناء بآن نمی شود قطعا علاوه بر اینکه ضرر همیشه لازم نیست اجتناب از آن عقلا بلکه بعض موارد واجب است ارتکاب آن ضرر در جائی که مترتب شود در آن اهم دیگری کما آنکه در مسافرتهای تجار و کسبه ظاهر می شود این معنی که اگر منفعت مهمی باشد عقلا مرتکب آن ضرر قطعی می شوند فضلا از آنکه ضرر احتمالی باشد و ممکن است بگوئیم که در موارد شبهات تحریمیه یا وجوبیه چه موضوعی باشد و چه حکمی در این مواردی که شارع مقدس برائت را در آنها جاری دانسته است جبران آن ضرر می شود و در جائی که جبران ضرر شود ارتکاب آن مانعی ندارد کما لا یخفی.

بقی امور مهمه لا بأس بالاشاره الاول انه انما تجری اصاله البراءه شرعا و عقلا فیما لم یکن هناک اصل موضوعی.

شرط جریان برائت عدم اصل موضوعی است در آن

قوله:بقی امور مهمه لا بأس بالاشاره الیها الاول الخ.

مخفی نماند جریان برائت در محل خودش مشروط است به آنکه اصل موضوعی در بین نباشد چون موضوع برائت عقلیه عدم بیان است از طرف شارع کما آنکه موضوع برائت شرعیه شک و عدم علم است و در جائی که بیان باشد یا علم و لو تعبدا به واسطه استصحاب موضوع برائت برداشته می شود یا من باب ورود یا حکومت و فرقی در بین آن نیست که شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه مثل آنکه شک در انقلاب خمر بشود بخل که استصحاب بقاء خمریت رفع موضوع برائت می نماید و همچنین شبهه حکمیه مثل جواز و طی حائض بعد از انقطاع دم و قبل از غسل که در این مورد استصحاب بقاء حرمت سابقه منع می شود از تمسک به برائت و شبهه موضوعیه حرمت لحم بعضی موارد شبهه حکمیه است و بعضی موارد شبهه موضوعیه است و هرکدام آن اقسامی دارد شبهه موضوعیه بعضی موارد شک در حلیت لحم است از جهت دوران امر بین مأکول اللحم مثل شاه و بین حرمت آن مثل ارنب با آنکه یقین داریم که جمیع شرائط تذکیه بر آنها واقع شده است.

دوم از شبهه موضوعیه در جائی است که شک از جهت حلیت و حرمت عنوانی برآن حیوان عارض شود که مانع از قبول تذکیه باشد بعد از آنکه قابلیت تذکیه را دارد آن حیوان فی حد ذاته مثل آنکه احتمال آن حیوان موطوئه انسان باشد یا شیر خوردن او از لبن خنزیره.

سوم از اقسام شبهه موضوعیه در جائی است که شک در حلیت بجهت آنکه آن حیوان قبول تذکیه می نماید ذاتا یا نه بعد از آنکه علم داریم که ذبح با تمام شرائطش برآن واقع شده است مثل آنکه آن حیوان شک در آنکه شاه است یا کلب

مطلقا و لو کان موافقا لها فانه معه لا مجال لها اصلا لوروده علیها کما یأتی تحقیقه.

فلا تجری مثلا اصاله الاباحه فی حیوان شک فی حلیته مع الشک فی قبوله التذکیه فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبر فی التذکیه فاصاله عدم التذکیه تدرجها فیما لم یذک و هو حرام اجماعا کما اذا مات حتف انفه فلا حاجه الی اثبات ان المیته تعم غیر المذکی شرعا ضروره کفایه کونه مثله حکما و ذلک بان التذکیه انما هی عباره عن فری الاوداج الاربعه مع سائر شرائطها عن خصوصیه فی الحیوان التی بها یؤثر فیه الطهاره وحدها.

از جهت ظلمت یا اعمی بودن مکلف.

چهارم آنکه شک در حلیت از جهت احتمال اختلال بعض شرائط ذبح است مثل آنکه شک شود که ذابح آیا مسلمان بوده یا ذبح آن بحدید بوده یا بطرف قبله یا نه و بیان هرکدام از این ها بعدا ذکر می شود.

قوله مطلقا و لو کان موافقا لها الخ.

یعنی اصل موضوعی مقدم بر برائت است و لو برائت موافق آن اصل باشد مثل قسم اول که منشأ شک دوران بین آنکه حیوانی که ذبح برآن مسلم شده آیا شاه است یا ارنب که اصاله الحل و برائت جاری است هر دو.

شک در عدم تذکیه حیوان چهار قسم می شود

قوله فلا تجری مثلا اصاله الاباحه الخ.

یعنی اصاله الاباحه و برائت جاری نمی شود در جائی که شک در قبول تذکیه حیوان ذبح شده باشد و لو آن حیوان با شرائط معتبره در ذبح مثل آنکه روبه قبله و اسلام ذابح و غیره و دارای تمام آن شرائط باشد ولی چون شک در قبول ذبح می باشد پس اصاله عدم تذکیه جاری و مقدم است.پس زمانی که ذبح بشود حیوانی

با شرائط معتبره در تذکیه کما آنکه ذکر کردیم ولی شک در قبول تذکیه آن حیوان باشد در این موارد اصل عدم تذکیه درج می کند و داخل می کند آن حیوان را در حیوانی که تذکیه نشده است و حرام است اجماعا کما آنکه اگر حیوانی مات حتف انفه و بحال خود مرده باشد بلا اشکال آن حیوان حرام است گوشت آن چون میته می باشد.

همچنین حیوانی که شک در قبول تذکیه آن می باشد آنهم حرام است و لازم نیست که اثبات کنیم اصل عدم تذکیه موجب میته بودن آن حیوان می باشد و آنکه بگوئیم میته شرعا دو فرد دارد یکی اذا مات حتف انفه و دیگری آنجائی که ذبح شرعی برآن واقع نشده باشد شرعا بجهت آنکه ضروری است کفایت می کند آنجائی که تذکیه شرعی برآن حیوان واقع نشده باشد حکما حکم میته دارد و مثل میته می ماند در حرام و نجس بودن گوشت آن.

مخفی نماند این کلام رد است بر فرمایش مرحوم شیخ انصاری که فرموده در جائی که حیوانی شرعا تذکیه نشده است و به اصاله عدم تذکیه اثبات شده است آن حیوان میته است شرعا و موضوع میته شرعا دو قسم است یکی اذا مات حتف انفه و دیگری در جائی که تذکیه شرعی واقعی نشده باشد بر آن حیوان.

مصنف می فرماید لازم نیست در جائی که اصل عدم تذکیه جاری است آن حیوان میته شرعی باشد موضوعا بلکه حکما مثل میته باشد کافی است و لو بعض گفته اند غیر مذکی میته شرعی است.

و همچنانی که گوشت میته حرام و نجس است حیوانی که تذکیه شرعی برآن نشده است حرام است و این معنائی که بیان نمودیم بجهت آنست که تذکیه شرعی عبارت است از فری اوداج اربعه یعنی چهار رگ که یکی از آنها مجرای نفس

او مع الحلیه و مع الشک فی تلک الخصوصیه فالاصل عدم تحقق التذکیه بمجرد الفری بسائر شرائطها کما لا یخفی.

است و دیگری مجرای خوردن و دو رگ دیگر که دو طرف مجرای نفس می باشد با سائر شرائط که روبه قبله باشد و مسلمان ذبح کند و باقی آنها و خصوصیتی که در حیوان باشد یعنی آن حیوان قابلت تذکیه را داشته باشد آن تذکیه ای که بعد از آن خصوصیت و سائر شرائط و قطع اوداج اربعه تأثیر کند در آن حیوان طهارت آن را مثل حیواناتی که حلال گوشت نباشند نظیر شیر و ببر و پلنگ و روباه و غیره فقط تذکیه در آنها طهارت جلد و گوشت می باشد.

قوله او مع الحلیه الخ.

یعنی در حیوانات حلال گوشت مثل گوسفند و گاو و غیره علاوه بر طهارت جلد و گوشت سبب حلال بودن گوشت آن می باشد و در این موارد اگر شک در خصوصیت حیوان شد مثل آنکه حیوانی که ذبح شده است مردد است بین شاه و کلب در این موارد اصل عدم تحقق تذکیه جاری است و لو قطع اوداج اربعه با شرائط دیگر واقع شده باشد برآن حیوان.

در این مورد قسم سوم که اقسام شبهه موضوعیه بود مثل آنکه دوران بود که آن حیوان شاه است یا کلب و همچنین قسم رابع که احتمال اختلاف بعض شرائط بود مثل آنکه ذبح کننده آیا مسلم بوده است و آیا ذبح به حدید بوده و یا بطرف قبله یا نه این دو قسم را قول مصنف شامل می شود و اصل عدم تذکیه می رساند که آن حیوان نجس است و حرام است خوردن گوشت آن.

مخفی نماند در اصل معنای تذکیه اختلاف است که آیا امر بسیطی است که پیدا می شود از قابلیت محل حیوان و قطع اوداج اربعه و سائر چیزهائی که شرط است در تذکیه نظیر طهارت که از غسل و وضوء حاصل می شود که اگر قائل شدیم که معنای

تذکیه که مأمور به است و آن معنی امر بسیط است شک در آن موجب عدم آن معنی است در خارج شرعا و قهرا آن حیوان حرام و نجس است.

و اما اگر قائل شدیم که تذکیه عبارت است از این افعال ظاهریه مثل قطع اوداج اربعه و شرائط دیگر که مأمور به این افعال خارجیه می باشند بشرط قابلیت محل اگر این معنی را قائل شدیم ایضا شک در آن موجب عدم تذکیه است و نجاست آن حیوان و حرمت گوشت آن می باشد و اگر قائل شدیم که معنای تذکیه تمام این اجزاء است از قابلیت محل و قطع اوداج و اسلام ذابح و روبه قبله و غیره شک در قابلیت شک در وجود جزء است و اصاله عدم التذکیه جاری است و حق در مقام وجه دوم است کما لا یخفی وجهه.

مخفی نماند اصل عدم تذکیه در جائی که منشأ شک در قابلیت آن حیوان تذکیه و عدم تذکیه را باشد مثل آنکه آن حیوان مشکوک مردد باشد بین شاه و کلب اشکال شده به آنکه استصحاب عدم تذکیه اثبات نمی کند که آن حیوان غیر مذکی است بجهت آنکه و لو قائل شویم در مثل مشکوک القرشیّه یا شرطی که شک در آن می شود که آیا آن شرط مخالف کتاب است یا نه و یا شخصی که شک در انتساب آن داریم در ارث و در تمام این موارد استصحاب عدم ازلی جاری است چون شک در وجود آنها است.

اما مثل قابلیت تذکیه که برگشت آن باصل ذات حیوان می رسد و از این جهت حالت سابقه ندارد چون آن حیوان یا ذاتا قابلیت دارد یا ندارد پس حالت سابقه بر این وصف نمی باشد تا اصل عدم آن جاری شود از این جهت اصل موضوعی که جاری نمی شود رجوع می شود باصول حکمیه و شبهه شبهه حکمیه می باشد که آن اصاله الطهاره و حلیت می باشد و گوشت آن حیوان مشکوک که ذبح برآن وارد شده است

حلال و طاهر است بدلیل شبهه حکمیه چون اصل موضوعی در این مورد جاری نیست.

بعضی از اعلام جواب از اشکال استصحاب عدم قابلیت را جواب داده اند و عبارت ایشان این است.

قوله و ان کان من جهه الشک فی القابلیه و استصحاب عدم القابلیه و ان لم یکن جاریا لان القابلیه من الصفات الاعتباریه التی یکون بثبوتها للماهیه ازلیا لیس مسبوقا بالعدم فلا مجال لاستصحاب عدمها لکن یجری اصاله عدم التذکیه بمعنی عدم الذبح فی المحل القابل کما لو نذر ان یغتسل بکر فاغتسل بما لیس له حاله سابقه فاصاله عدم الکروان لم یکن جاریا لکن اصاله عدم الغسل بالکر لا مانع منها الخ کلامه فیه ما لا یخفی وجهه

اشکال دیگری بر استصحاب عدم مذکی شده است به اینکه آیا موت امر وجودی است یا امر عدمی است یعنی موت شرعی آن چیزی است که بسبب غیر شرعی بر حیوان واقع شود مثل اعدام حیوان یا ضرب آن تا بمیرد و امثال آن و یا آنکه استناد موت این حیوان بعدم سبب شرعی باشد و اگر دلیل بر تعین هرکدام از این ها نباشد بلکه ظاهر از قبیل اول است و آنکه موت حیوان اگر سبب غیر شرعی داشت آن حیوان میته است پس استصحاب عدم تذکیه اثبات موت آن حیوان را شرعا نمی کند مگر به اصل مثبت چون موت امر وجودی است مثل خود تذکیه که به واسطه امر وجودی محقق می شود.

و از این جهت نتیجه گرفته می شود که حیوان غیر مذکی صلاه در اجزاء آن صحیح نیست و اکل لحم آن حرام است چون حلیت منوط است به تذکیه حیوان و حیوانی که تذکیه نشده است برآن شرعا حرام است گوشت آن ولی نجاست آن چون دلیل برآن نداریم و نجاست بر عنوان میته است نه عنوان غیر مذکی از این جهت گوشت حیوان غیر مذکی پاک است و لو نماز در اجزاء آن و خوردن آن حرام است کما لا یخفی

نعم لو علم بقبوله التذکیه و شک فی الحلیه فاصاله الاباحه فیه محکمه فانه حینئذ انما یشک فی ان هذا الحیوان المذکی حلال او حرام و لا اصل فیه الا اصاله الاباحه کسائر ما شک فی انه من الحلال او الحرام.

قوله نعم لو علم بقبوله التذکیه الخ.

بله اگر ما یقین داشته باشیم که این حیوان قابلیت تذکیه می نماید مثل بعض اقسام غراب و حیوانی که مردد است بین شاه و ارنب و امثال آن و شک در حرمت آن باشد اصاله الاباحه در آن محکم و جاری است و حکم می شود به حلیت آن حیوان چون اصل موضوعی که حاکم است بر اصل حکمی در بین نداریم و شک در این حیوان است که تذکیه شده آیا حلال است اکل آن یا حرام اصاله الاباحه در آن جاری است مثل موارد دیگر که شک در بعض طعامها و شرابها می شود اصاله الاباحه در آنها جاری است و مثل این موارد چون شبهه موضوعیه است احتیاج بفحص نمی باشد نقل شده از مرحوم شهید اصل در لحوم مطلقا حرمت است کلام ایشان نسبت باین فرض صحیح نیست بعد از اینکه تذکیه بر این حیوان واقع شده است و شک در حرمت و حلیت آن حیوان است و قانون اصاله الحل جاری است.

و بعضی قائل به حرمتند باستصحاب حرمت اکل لحم این حیوان قبل ازهاق روح،این وجه صحیح نیست اولا حرمت گوشت هر حیوان زنده مسلم نیست و لذا نقل شده بعضی قائلند به اینکه جایز است بلعیدن ماهی کوچک که زنده باشد با اینکه تذکیه ماهی به مردن او است در خارج آب و ثانیا حرمت برفرض صحیح باشد قوام آن بحیات حیوان است و بعد از حیات بلا اشکال موضوع مباین و غیر اول است.

و این بیان قسم اول از اقسام موضوعیه را شامل می شود که بیان نمودیم.

هذا اذا لم یکن هناک اصل موضوعی آخر مثبت لقبوله التذکیه کما اذا شک مثلا فی ان الجلل فی الحیوان هل یوجب ارتفاع قابلیته لها ام لا فاصاله قبوله لها معه محکمه و معها لا مجال لاصاله عدم تحققها فهو قبل الجلل کان یطهر و یحل بالفری بسائر شرائطها فالاصل انه کذلک بعده.

و مما ذکرنا ظهر الحال فیما اشتبهت حلیته و حرمته بالشبهه الموضوعیه من الحیوان و ان اصاله عدم التذکیه محکمه فیما شک فیها لاجل

اصل موضوعی که موجب قبول تذکیه است مقدم بر اصل حکمی است

قوله هذا اذا لم یکن هناک اصل موضوعی آخر الخ اصاله الاباحه که بیان آن را جاری نمودیم در اصل حلیت و حرمت در جائی است که اصل موضوعی آخری نباشد که اثبات کند قبول تذکیه آن حیوان را مثلا اگر شک شد در حیوانی که جلل یا موطوئه و یا شرب لبن خنزیره از چیزهائی که سبب می شود ارتفاع قابلیت تذکیه آن حیوان را.

پس در این حال اصاله قبول تذکیه را بر آن حیوان جاری می کنیم و با آن اصل قبول تذکیه مجالی برای اصاله عدم تحقق تذکیه نیست یعنی اصل عدم تذکیه در اینجا جاری نیست.

پس این حیوان قبل از جلل و غیر آنکه شک در مانعیت تذکیه داریم قبل از جلل طاهر بود و قبول تذکیه می نمود و حلال بود بفری اوداج و سائر شرایط تذکیه و فعلا هم که شک در مانعیت داریم اصل عدم آن مانع است یعنی استصحاب قبول تذکیه آن حیوان جاری است و این استصحاب شامل قسم دوم از اقسام اربعه که ذکر شد می شود.

قوله و مما ذکرنا ظهر الحال الخ.

از مطالب قبلی ظاهر شد در قسم چهارم که اگر شکی در حیوانی بشود در حلیت

الشک فی تحقق ما اعتبر فی التذکیه شرعا.

کما ان اصاله قبول التذکیه محکمه اذا شک فی طرو ما یمنع عنه فیحکم بها فیما احرز الفری بسائر شرائطها عداه کما لا یخفی فتأمل جیدا.

الثانی انه لا شبهه فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا فی الشبهه الوجوبیه او التحریمیه فی العبادات و غیرها کما لا ینبغی الارتیاب فی استحقاق الثواب و حرمت آن در شبهه موضوعیه مثل آنکه شک شود آیا روبه قبله بوده یا نه و غیر آن از شرایط یا یقین به قابلیت آن حیوان باشد نه شک در آن کما آنکه گذشت.

قوله کما ان اصاله قبول التذکیه الخ.

کما آنکه اصل قبول تذکیه این حیوان محکم و جاری است در جائی که شک در عارض شدن مانع و آیا مثل جلل و غیره مانع از تذکیه است یا نه پس در این حال حکم باصاله قبول تذکیه می شود در جائی که احراز شود قطع اوداج اربعه با سایر شرایط آن کما لا یخفی فتأمل جیدا.

مخفی نماند اگر قائل شدیم که غیر المذکی میته شرعی است اجماعا کما آنکه مصنف بیان نمود کما آنکه از اخبار ظاهر می شود حیوان غیر مذکی میته است بنابراین استصحاب عدم تذکیه نجاست آن حیوان را ثابت می نماید کما آنکه اگر قائل شدیم استصحاب عدم تذکیه امر عدمی است کما آنکه این معنی نسبت بمرحوم شیخ داده اند ایضا نجاست حیوان غیر مذکی ثابت می شود و اما اگر غیر مذکی میته شرعی نباشد یا استصحاب عدم تذکیه امر وجودی باشد نجاست آن حیوان ثابت نمی شود کما آنکه بیان نمودیم.

احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد در عبادات و غیرها

قوله:الثانی انه لا شبهه فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا الخ.

امر ثانی در بیان جریان احتیاط است مخفی نماند احتیاط در جائی که موجب

فیما اذا احتاط و اتی او ترک بداعی احتمال الامر او النهی.

و ربما یشکل فی جریان الاحتیاط فی العبادات عند دوران الامر بین الوجوب و غیر الاستحباب من جهه ان العباده لا بد فیها من نیه القربه المتوقفه علی العلم بامر الشارع تفصیلا او اجمالا.

عسر و حرج و یا ضرر و اختلال نظام و یا وسواس باشد حرام و جایز نیست.

و اما در واجبات توصلیه و در واجبات تعبدیه جاری است و در واجبات توصلیه اشکالی در آن نیست اشکالاتی که وارد می شود تمام در واجبات تعبدیه است.

اما حسن احتیاط شرعا مطلقا مثل اخبار احتیاط که ذکر شد نظیر اخوک دینک فاحتط لدینک و امثال این روایات بنا بر اینکه دال بر وجوب نباشند.

و اما حسن احتیاط عقلا بجهت آنکه مکلف را می رساند بواقع و رسیدن بواقع مطلوب نزد عقلاء است عقلا و لو بواقع رسیدن واجب نباشد و حسن احتیاط فرقی بین آنکه شبهۀ وجوبیه باشد مثل دعاء نزد رؤیت هلال یا شبهۀ تحریمیه باشد مثل شرب توتون یا غیر آنها باشد کما آنکه سزاوار نیست شک در اینکه مستحق ثواب است مکلف در جائی که احتیاط در فعل بنماید و آن فعل را انجام دهد که احتمال وجوب در آن می باشد بداعی احتمال امر یا ترک فعل کند بداعی احتمال نهی در تمام این موارد مکلف استحقاق ثواب دارد.

اشکال در احتیاط عبادات که امر جزمی می خواهد و جواب آن

قوله و ربما یشکل فی جریان الاحتیاط فی العبادات الخ.

اشکال شده است در احتیاط در عبادات به اینکه عبادیت عبادت بنیت قربت در آن می باشد و نیت قربت بامر شرعی است و الا عبادت نمی شود آن فعل و در جائی که عبادت احتمال وجوب و غیر استحباب باشد باین معنی احتمال وجوب است یا اباحه یا مکروه شک در امر می باشد.

و اما اگر احتمال وجوب باشد یا استحباب یقین برجحان می باشد از این جهت

ص:84

و حسن الاحتیاط عقلا لا یکاد یجدی فی رفع الاشکال و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الامر به شرعا بداهه توقفه علی ثبوته توقف العارض علی معروضه فکیف یعقل ان یکون من مبادی ثبوته.

و انقدح بذلک انه لا یکاد یجدی فی رفعه ایضا القول بتعلق الامر به احتیاط مانعی ندارد در آن مگر آنکه اشکال در قصد وجه باشد و تمیز و جواب آن قبلا داده شد که اصلا لازم نیست بخصوص در جائی که ممکن نباشد.

و حاصل آنکه در هر عبادتی علم بامر شارع لازم است یا تفصیلا و یا اجمالا نظیر صلاه به چهار طرف قبله مشکوک و اگر بغیر از این باشد تشریع محرم است چون علم بامر نمی باشد و بدون امر فعل عبادی نمی شود رفع اشکال شده به چند وجه.

اول آنکه چون عقل حاکم است بحسن احتیاط استقلالا کشف می شود امر شرعی به قاعده کلما حکم به العقل حکم به الشرع.

قوله حسن الاحتیاط لا یکاد الخ.

مصنف جواب می دهد به اینکه حسن احتیاط عقلا فائده ندارد در رفع اشکال و لو گفته شود که فائده حکم عقل موجب حکم شرعی شود بجهت آنکه بدیهی است حسن احتیاط توقف دارد بر ثبوت امر توقف عارض بر معروض خودش و لازم دارد که قبل از حکم عقل امری از طرف شارع باشد و بعد از آن عقل حکم کند باحتیاط در آن پس چگونه معقول است که عارض از مبادی معروض واقع شود و این دور است چون عبادیت عبادت توقف دارد بر امر بآن و امر بآن توقف دارد بر حسن احتیاط عقلا و این دور باطل است.

قوله و انقدح بذلک انه الخ.

جواب دومی که از اشکال داده شده است آنست که اشکالی نیست عمل باحتیاط

من جهه ترتب الثواب علیه ضروره انه فرع امکانه فکیف یکون من مبادی جریانه.

هذا مع ان حسن الاحتیاط لا یکون بکاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم و لا ترتب الثواب علیه بکاشف عنه بنحو الإن.

بل یکون حاله فی ذلک حال الاطاعه فانه نحو من الانقیاد و الطاعه موجب ثواب است برآن ثواب و ثواب بر هر فعلی موجب امر آن می شود پس امر شرعی به واسطه ثواب ثابت شد چون اخبار احتیاط دال بر ثواب آن می باشد جواب آنکه ضروری است آنکه ثواب فرع امکان امر است یعنی اگر امری باشد از طرف شارع ثواب محقق است و اگر امری نباشد ثوابی نیست پس چگونه ثواب از مبادی آمدن امر می باشد این دو جوابی که مصنف بیان می کند نقل است از مرحوم شیخ انصاری رحمه اللّه علیه که جواب از اشکال را باین دو وجه بیان نموده و مصنف رد آنها نموده

قوله هذا مع ان حسن الاحتیاط لا یکون الخ.

تا حال جواب آن بود که حسن احتیاط عقلا سبب امر باحتیاط شرعا نمی باشد و فعلا جواب آن است که حسن احتیاط عقلا کاشف از تعلق امر مولوی باحتیاط بنحو اللم نمی باشد دلیل لمی آنست که از علت پی بمعلول می برند و در ما نحن فیه حسن احتیاط عقلا علت برای امر شرعی نمی باشد کما آنکه بیان نمودیم و همچنین ثواب در احتیاط کاشف از امر شرعی مولوی نمی باشد بنحو الانّ دلیل انّی آنست که از معلول پی به علت ببرند.

قوله بل یکون حاله فی ذلک حال الاطاعه الخ.

بلکه امری که در احتیاط می باشد شرعا آن امر مولوی نمی باشد بلکه امر ارشادی است نظیر اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول و امر ارشادی نه ثوابی در آن می باشد و نه عقابی.

مخفی نماند مناسب است بیان کنیم اخبار احتیاط آیا اوامر ارشادی می باشد و یا اوامر مولوی بدان که حکم عقلی دو قسم است کما آنکه از مطالب گذشته معلوم می شود.

اول حکم عقل است در مرتبه علل و ملاکات احکام نظیر حکم عقل بحسن عدل و احسان و قبح ظلم و عدوان در این موارد بلا اشکال موجب حکم مولوی شرعی می باشد حکم عقل و آنکه کشف حکم مولوی شرعی می نماید.

در موارد دوم آنکه حکم عقل است در مرحله امتثال حکم شرعی و آنکه بعد از حکم شرعی عقل حکم می کند بلزوم امتثال عقلا در این موارد حکم عقل حکم ارشادی می باشد بدون مولوی که اگر حکم شرعی وارد شد از طرف شارع مقدس حمل بر ارشاد می شود نظیر حکم اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول و اخبار احتیاط چون در مقام امتثال است و در طول حکم شرعی می باشد حمل بر ارشاد می شود بقول بعضی اعلام و لو ممکن است حمل بر حکم مولوی شود بجهه مصلحتی که در نفس عمل با احتیاط می باشد نظیر تحصیل ملکات حمیده و ترک ملکات مذمومه به واسطه عمل باحتیاط از این جهت امام علیه السّلام اشاره بآن نموده بقوله و من ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترک.

جواب آنکه ظهور او امر شرعیه در مولویت است و حمل بر ارشاد در جائی است که ممکن نباشد حمل بر مولوی باشد نظیر اوامر به اطاعت که ممکن نیست حمل بر مولوی باشد بجهت آنکه بعد از امر بصلاه مثلا اگر حکم عقل بامتثال و اطاعت بامر صلاتی نباشد ممکن نیست امر شرعی دیگر چون نقل کلام در امر دومی شرعی می شود و هکذا الی ما لا نهایه له.

پس بعد از امر مولوی شرعی حکم عقل است با طاعت آن لا غیر و اگر امر دیگر

و ما قیل فی دفعه من کون المراد بالاحتیاط فی العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جمیع الجهات عدا نیه القربه فیه.

مضافا الی عدم مساعده دلیل حینئذ علی حسنه بهذا المعنی فیها بداهه از طرف شارع برسد حمل بر ارشاد و تأکید حکم عقل می شود بخلاف اخبار احتیاط و لو حکم عقل بحسن احتیاط است ولی چون حکم بلزوم احتیاط ندارد اوامر احتیاط حمل بر مولوی می شود برای ادراک واقع نظیر حکم طریقی که در عمل بطرق و امارات می باشد و از طرف دیگر چون ادله عقلیه و نقلیه دال بر برائت است آن اخبار حمل بر استحباب می شود کما آنکه اخباریها اخبار احتیاط را حمل بر وجوب می کنند پس احتیاط در احکام شرعیه مستحب مولوی شرعی می باشد.

و از اینجا صحیح است بگوئیم صلاتی که به قاعده فراغ و غیره و لو صحیح است شرعا ولی اعادۀ آن صلاه مستحب شرعی است مثل سایر مستحبات برای ادراک واقع

قوله:و ما قیل فی دفعه من کون المراد الخ.

جواب سوم که از اشکال داده شده است و نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده اند آنست که احتیاط در عبادت مجرد فعلی است که آن فعل مطابق عبادت باشد در جمیع جهاتی که معتبر است در عبادت غیر از نیت قربت که نیت قربه البته لازم است در عبادت که بدون آن فعل عبادی نمی شود و قصد امر و قربت در عبادت بقصد نفس اوامر احتیاط می باشد یا از خارج به ضرورت و اجماع و غیره نظیر آنکه اگر نذر کرد صلاه ظهر را بیاورد لازم نیست قصد امر ظهری را بیاورد بلکه قصد امر نذر را بنماید کافی است

قوله:مضافا الی عدم مساعده الخ.

جواب آنکه اولا دلیل بر حسن این عملی که قربت در آن نباشد نداریم باین معنائی که بیان شد بدیهی است که عملی که بدون قصد قربت باشد حقیقه احتیاط نیست

انه لیس باحتیاط حقیقه بل هو امر لو دل علیه دلیل کان مطلوبا مولویا نفسیا عبادیا و العقل لا یستقل الا بحسن الاحتیاط و النقل لا یکاد یرشد الا الیه نعم لو کان هناک دلیل علی الترغیب فی الاحتیاط فی خصوص العباده لما کان محیص عن دلالته اقتضاء.

علی ان المراد به ذاک المعنی بناء علی عدم امکانه فیها بمعناه حقیقه کما لا یخفی انه التزام بالاشکال و عدم جریانه فیها و هو کما تری.

قلت لا یخفی ان منشأ الاشکال هو تخیل کون القربه المعتبره فی العباده مثل سائر الشروط المعتبره فیها مما یتعلق بها الامر المتعلق بها فیشکل جریانه بلکه این یک امری است که اگر دلیل برآن باشد مطلوب مولوی نفسی عبادی می باشد نه آنکه محل کلام ما مطلوب ارشادی طریقی بواقع عبادی است و عقل استقلالا حکم بحسن احتیاط نمی نماید در این موارد و همچنین ادله نقلیه دلالت برآن نمی کند که عملی که بدون قصد قربت باشد آن عمل احتیاط عقلی یا نقلی باشد بله اگر دلیل بر ترغیب احتیاط در خصوص عبادات باین معنائی که بیان شد باشد چاره ای نیست بدلیل اقتضاء و آنکه کلام مولی حمل بر صحت باید بشود قهرا باید قصد قربت و قصد امر را در آن عمل لازم بدانیم به آن وجهی که ذکر شد.

قوله:علی ان المراد به ذاک المعنی الخ.

علاوه بر آن اشکالی که نمودیم این معنی که بیان شد بنا بر اینکه ممکن نباشد قصد امر را در عبادات گرفتن به معنای حقیقی آن این بیانی که شد التزام باشکال است و اینکه احتیاط در عبادات ممکن نیست و هو کما تری.

عبادی بودن واجب بسه قسم می شود

قوله:قلت لا یخفی ان منشأ الاشکال الخ.

مخفی نماند اقوال در عبادی بودن واجب سه قول است.

حینئذ لعدم التمکن من اتیان جمیع ما اعتبر فیها و قد عرفت انه فاسد و انما اعتبر قصد القربه فیها عقلا لاجل ان الغرض منها لا یکاد یحصل بدونه و علیه کان جریان الاحتیاط فیه بمکان من الامکان ضروره التمکن من الاتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله غایه الامر انه لا بد ان یؤتی به علی نحو لو کان مامورا به لکان مقربا بان یؤتی به بداعی احتمال الامر او احتمال کونه محبوبا له تعالی فیقع حینئذ علی تقدیر الامر به امتثالا لامره تعالی و علی تقدیر عدمه انقیادا لجنابه تبارک و تعالی و یستحق الثواب علی کل حال اما علی الطاعه او الانقیاد.

اول آن چیزی است که اختیار کرده آن را صاحب کفایه که فرق بین عبادات و توصلیات از ناحیه متعلق یکی است و متعلق هر دو نفس عمل خارجی است و فقط در عبادات به واسطه آنکه غرض حاصل نمی شود الا آنکه آن عمل را با قصد قربت و یا قصد امر آورده شود از این جهت عقل حکم می کند که قصد امر لازم است چون بدون آن قصد غرض مولی حاصل نمی شود پس قصد امر آوردن آن عقلی است من باب تحصیل غرض مولی.

دوم آنکه عبادیت واجب بدو امر محقق می شود اول امر بذات عمل امر دوم به عملی که متعلق است امر بآن.

سوم آنکه ما اختیار نمودیم در باب تعبدی و توصلی قصد امر و قربت در متعلق امر گرفته می شود نظیر سائر شرائط دیگر و تحقیق در آنها در باب توصلی و تعبدی گذشت در جلد دوم-مصنف می فرماید منشأ اشکال آنست که خیال شده است قربتی که معتبر است در عبادات مثل سائر شروطی است که معتبر در عبادت است و متعلق امر واقع می شود از این جهت اشکال شده است ممکن نیست جمیع آنچه که معتبر است در عبادت حتی قصد امر و قصد قربت را و قبلا شناختی در بحث امر تعبدی و توصلی

که این معنی فاسد است چون موجب دور است و آنچه را که معتبر است آوردن قصد قربت عقلی می باشد بجهت آنکه غرض مولی بدون قصد قربت حاصل نمی شود.

و از این جهت قصد قربت لازم است در عبادات عقلا نه به واسطه متعلق بودن آن به یک امر یا دو امر.

بنابراین بیان جریان احتیاط در باب عبادات ممکن است بجهت آنکه ضروری است که متمکن است مکلف از آوردن به چیزی که احتمال وجوب دارد بتمام اجزائه و شرائطه حتی قصد قربت غایه الامر لا بد است آنکه فعل را بیاورد بقصد احتمال امر شرعی و احتمال آنکه آن فعل محبوب مولی باشد پس بنا بر تقدیر آنکه آن فعل واقعا امر شرعی داشته باشد امتثال آن امر است و بتقدیر بر عدم امر انقیادا لجنابه تبارک و تعالی می باشد و علی کل حال مستحق ثواب است مکلف یا ثواب اطاعت و امتثال و یا ثواب انقیاد.

مخفی نماند اصل اشکال در احتیاط کما آنکه مصنف بیان نمود این بود که در هر عبادتی امر جزمی و قطعی از طرف شارع می خواهد چه قطع تفصیلی باشد و چه اجمالی و این بیان مصنف که ذکر شد دفع اشکال را نمی نماید بلکه ممکن است اعتراف به اشکال باشد چون امتثال احتمالی است و حق در مسئله آنست که ما اگر رجوع کنیم به بناء عقلا و عرف احتیاطات در اعمال و افعال آنها مسلم است و هیچ شبهه ای نیست در آنها.

مثلا اگر عبدی احتمال بدهد فعلی را مولی خواسته است یا ترک آن را و احتیاطا آن فعل را بجا بیاورد در جائی که احتمال محبوبیت مولی باشد و ترک کند آن را در جائی که احتمال مبغوضیت آن باشد و لو در ظاهر دلیل بر وجوب فعل یا حرمت آن از طرف مولی نرسیده است بآن عبد در امثال این موارد احتیاط در آنها حسن عقلی و عقلائی

و عرفی و شرعی دارد کما آنکه مصنف و غیره اعتراف بآن دارند.

بنابراین بیان اصلا لازم نیست امر یقینی از طرف شارع در عبادات باشد بلکه دلیل برآن نداریم و امر احتمالی ایضا کافی نیست بلکه در احتمال وجوب یا حرام اگر مکلف احتیاط کرد مقام عمل ارقی و اعلی از امتثال تفصیلی و یقینی می باشد بجهت آنکه امتثال امر یقینی کثیری از موارد ممکن است بجهت خوف از عقاب باشد ولی در موارد احتمال وجوب یا حرام بلا اشکال عقابی نیست پس اصلا اشکال به اینکه حتما لازم است در عبادات امر یقینی باشد برداشته می شود و ما قبلا بیان نمودیم که شخص مکلف با اینکه می تواند اجتهاد کند یا تقلید بااین حال جایز است ترک طریقین و احتیاط در اعمال خود بنماید علاوه بر این ها امتثال تفصیلی در جائی لازم است بنا بر لزوم آنکه ممکن باشد امتثال تفصیلی و اگر ممکن نباشد بلا اشکال امتثال احتمالی کافی است.

و اما آنکه مصنف بیان نمود که در عبادت یا علم تفصیلی یا اجمالی لازم است در علم اجمالی نظیر اشتباه قبله به چهار طرف نقض می شود در مقام امتثال اطراف و هر طرفی را که مکلف امتثال می کند باحتمال امر است نه امر یقینی بلکه اگر یک طرف را امتثال کرد یقین بامر ندارد و لو اثر علم باقی است که لازم است تمام اطراف را انجام دهد.

و ایضا اشکالی در توصلیات نیست که اگر مکلف بقصد احتمال وجوب آورد آنها را مسلم ثواب دارد و عبادی می شود و فرق بین امر توصلی و تعبدی نیست مگر آنکه امر توصلی به هر قسمی که واقع شود فعل صحیح است بخلاف امر تعبدی که قرب الهی در آن لازم است پس بنابراین بیان ما اشکالی در عبادی بودن احتیاط نیست کما لا یخفی.

و قد انقدح بذلک انه لا حاجه فی جریانه فی العبادات الی تعلق امر بها بل لو فرض تعلقه بها لما کان من الاحتیاط بشیء بل کسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها کما لا یخفی فظهر انه لو قیل بدلاله اخبار من بلغه ثواب علی استحباب العمل الذی بلغ علیه الثواب و لو بخبر ضعیف لما کان یجدی فی جریانه فی خصوص ما دل علی وجوبه او استحبابه خبر ضعیف بل کان علیه مستحبا کسائر ما دل الدلیل علی استحبابه.

قوله و قد انقدح بذلک أنه لا حاجه الخ.

مصنف می فرماید بعد از اینکه عبادی بودن احتیاط را به واسطه تحصیل غرض مولی ما بیان نمودیم احتیاجی بامر دیگر در احتیاطات نمی باشیم کما آنکه نسبت بمرحوم شیخ داده اند که قربت در احتیاطات به واسطه اخبار من بلغ ثابت می شود بلکه اگر فرض شود امری در احتیاطات وارد شده است در موارد خودش احتیاط نیست بلکه مثل سایر مواردی است که علم بوجوب آن می باشد یا استحباب آن و از احتیاط بیرون می رود چون موارد احتیاط جائی است که شک در امر شارع باشد نه جائی که علم بآن امر از شارع باشد.

پس از این بیان ما ظاهر شد اگر گفته شود که اخبار من بلغه ثواب اگر این اخبار دال بر استحباب عملی باشد که ثواب در آن باشد بخبر ضعیف هرآینه این اخبار فائده ندارد در جریان احتیاط در خصوص آن مواردی که خبر ضعیفی دلالت کند بر وجوب آن شیء یا استحباب آن بلکه در این مواردی که اخبار من بلغ دال بر استحباب آن باشد موارد احتیاط خارج می شود و استحباب آن مثل سائر استحبابات دیگر مثل استحباب صلاه اللیل و غیر آنکه شک در آن نیست می شود چون قبلا گذشت که احتیاط در آن مواردی است که شک در آن امر باشد نه یقین در آن.

لا یقال هذا لو قیل بدلالتها علی استحباب نفس العمل الذی بلغ علیه الثواب بعنوانه و اما لو دل علی استحبابه لا بهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لکانت داله علی استحباب الاتیان به بعنوان الاحتیاط کاوامر الاحتیاط لو قیل بانها للطلب المولوی لا الارشادی.

فانه یقال ان الامر بعنوان الاحتیاط و لو کان مولویا لکان توصلیا مع أنّه لو کان عبادیا لما کان مصححا للاحتیاط و مجدیا فی جریانه فی العبادات کما اشرنا الیه آنفا.

قوله لا یقال هذا لو قیل بدلالتها الخ.

اگر اشکال شود که اخبار من بلغ اگر استحباب آن بر نفس عملی که بلغ علیه الثواب باشد و باین عنوان باشد البته مستحبی از مستحبات می باشد و از مورد احتیاط بیرون می رود.

و اما اگر دلالت اخبار من بلغ بر استحباب نه باین عنوان باشد بلکه بعنوان آنکه این عمل احتمال ثواب را دارد و برجاء ثواب آورده شود کما آنکه در بعض اخبار است در این حال دلالت بر استحباب احتیاط می نماید مثل اوامر احتیاط که اگر گفته شود آن اوامر برای طلب مولوی است نه ارشادی و حاصل باین عنوان آوردن شیئی که احتمال ثواب دارد این عنوان احتیاط است قربی بودن آن عمل ثابت می شود به اوامر من بلغ و مثل آنست که امر قربی به دو امر ثابت شود کما آنکه یک قول در عبادیت عبادات همین بود.

قوله فانه یقال ان الامر بعنوان الاحتیاط الخ.

جواب آنکه اوامر من بلغ بعنوان احتیاط که بیان شد و لو مولوی باشد هرآینه آن اوامر توصلی است و امر توصلی عبادی نمی باشد و برفرض آن اوامر عبادی

ثم إنّه لا يبعد دلاله بعض تلک الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب فان صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن ابى عبد اللّه(ع)قال من بلغه عن النبى(ص)شىء من الثواب فعمله كان اجر ذلک له و ان كان رسول اللّه(ص)لم يقله.

باشند در اين حال مصحح احتياط و كافى نمى باشند در جريان احتياط در عبادات كما آنكه اشاره بآن نموده ايم ما قبلا و حاصل آنكه مصنف در باب تعبدى و توصلى عبادى بودن عمل را به يک امر يا دو امر رد نموده است و باطل مى داند و فقط علت عبادى بودن عمل عقلى است بنظر ايشان من باب تحصيل غرض مولى و تفصيل آنها در باب تعبدى و توصلى گذشت و جواب آنهم از ما داده شد.

بيان اخبار من بلغه الثواب و چهار احتمال در دلالت آنها

قوله ثم إنّه لا يبعد دلاله بعض تلک الاخبار الخ.

در اينجا مصنف بيان مى كند اخبار من بلغ را من جمله از آن اخبار صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال من بلغه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله شىء من الثواب فعمله كان اجر ذلک له و ان كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يقله.

روايت دوم المروى عن صفوان عن الصادق عليه السّلام قال من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به كان له اجر ذلک و ان كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لم يقله.

روايت سوم عن محمد بن مروان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال من بلغه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله شىء من الثواب ففعل ذلک طلب قول النبى صلّى اللّه عليه و آله كان له ذلک و ان كان النبى صلّى اللّه عليه و آله لم يقله.

روايت چهارم ايضا ما رواه محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السّلام يقول من بلغه ثواب من اللّه على عمل فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثواب اوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه.

روايت پنجم ما رواه الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمه من بلغه

شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر کما نقل الیه.

روایت ششم ما رواه فی الاقبال عن الصادق علیه السّلام قال من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له ذلک و ان لم یکن الامر کما بلغه.

روایت هفتم ما رواه هشام بن سالم ایضا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال من سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه کان له و ان لم یکن علی ما بلغه و اخباری که وارد شده است در این باب مستفیض است علی ما نقل و مضمون آنها متقارب است و اشکالی از جهت سند آنها نیست با اینکه بعض از آنها از اخبار صحاح است کما آنکه ذکر شده و مشهور عمل به آنها نموده اند و فتوی برطبق آنها داده اند پس از جهت سند اشکالی در آنها نیست ولی از جهت دلالت چند احتمال در آنها می باشد.

اول:آنکه عنوان بلوغ قید موضوع باشد یعنی کسی که برسد بآن ثوابی-این عنوان مصلحت دارد و اقتضاء می کند استحباب آن عمل را شرعا بعنوان ثانوی نظیر امر والدین و قضاء حوائج مؤمنین.

احتمال دوم:آنست که مفاد این اخبار و معنای آنها آن باشد که اسقاط شرائط حجیت خبر واحد در مستحبات و توسعه حجیت آن خبر در هرکجائی که احتمال ثواب داده می شود و آنکه در مستحبات لازم نیست از عدالت راوی و وثاقت آن کما آنکه مشهور این معنی را قائلند و نسبت داده شده است به آنها و لذا گفته می شود تسامح در ادله سنن یعنی لازم نیست در مستحبات آن شرائطی که در خبر واحد می باشد.

سوم:آنکه این اخبار ارشاد است بحکم عقل و بحسن انقیاد و مترتب شدن ثواب بر عملی که بمکلف رسیده و بلوغ ثواب در این مورد لازم است یا وجدانی باشد یا تعبدی صحیح که معنای بلوغ حقیقه همین معنی است و شک و ظن غیر معتبر بسند روایت بلوغ شرعی نمی باشد.

ظاهره فی ان الاجر کان مترتبا علی نفس العمل الذی بلغه عنه(ص) انه ذو ثواب.

و کون العمل متفرعا علی البلوغ و کونها الداعی الی العمل غیر موجب لان یکون الثواب انما یکون مترتبا علیه فیما اذا اتی برجاء انه مامور به و بعنوان الاحتیاط بداهه ان الداعی الی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاک الوجه و العنوان.

چهارم از احتمال آنکه مفاد و معنای آن اخبار،اخبار از فضل خدای تبارک و تعالی می باشد و آنکه اگر عملی را بجا آورد آن عمل ثواب الهی می باشد برآن و نظر این اخبار بحال عمل قبل از صدور نمی باشد این احتمالات اربعه در اخبار داده شده است و مخفی نماند ظهور این اخبار در احتمال اولی می باشد کما آنکه بیان نموده است آن را مصنف.

قوله ظاهره فی ان الاجر کان مترتبا الخ یعنی ثواب مترتب است بر نفس آن عمل آن عملی که بلغه الثواب و نفس عمل مستحب است و اعتبار عرفی و عقلائی دال برآن می باشد بجهت آنکه شخص بزرگ کریم اگر نسبت اعطاء و احسانی به او داده شد عمل بآن می کند و لو آن نسبت کذب و بدون مدرک باشد کما لا یخفی.

دو اشکال بر اخبار من بلغ رد دلالت آنها و رد آنها

قوله و کون العمل متفرعا الخ.

دو اشکال برآن معنائی که بیان نمودیم شده اول آنکه نفس عمل مستحب نیست بلکه مقید ببلوغ ثواب است یعنی موضوع استحباب عملی که مقید است ببلوغ ثواب و این معنی ظهور دارد در عمل انقیادی و احتیاطی نه نفس عمل مستحب باشد جواب آنکه بلوغ ثواب قید موضوع نیست بلکه داعی و غرضی برای آوردن عمل می باشد و داعی و غرض شیء تقیید موضوع نمی کند مثل آنکه اگر کسی برنجی خرید برای مهمانی

و اتیان العمل بداعی طلب قول النبی(ص)کما قید به فی بعض الاخبار و ان کان انقیادا الا ان الثواب فی الصحیحه انما رتب علی نفس العمل و لا موجب لتقییدها به لعدم المنافاه بینهما.

بل لو أتی به کذلک او التماسا للثواب الموعود کما قید به فی بعضها الآخر لأوتی الاجر و الثواب علی نفس العمل لا بما هو احتیاط و انقیاد.

و مهمانی واقع نشده معامله باطل نیست و لو اگر بناء مهمانی نبود برنج نمی خرید و حاصل آنکه بلوغ ثواب جهه تعلیلی است نه جهه تقییدی بجهه آنکه بدیهی است که داعی عمل و غرض از آوردن فعل وجه و عنوانی برای فعل نمی شود که بدون قصد آن عمل باطل باشد کما آنکه گذشت.

قوله و اتیان العمل بداعی طلب الخ اشکال دوم در چند روایت ذکر شده در حین آوردن عمل قصد طلب ثواب و رجاء آن را دارد مکلف و این معنی با اشکال اول می رساند که اخبار حمل بر ارشاد و تاکید حکم عقل است و استحباب شرعی ندارد و حمل مطلق بر مقید می شود و چون یک حکم و وحدت آن می باشد کما آنکه نسبت به مرحوم شیخ داده اند این معنی را و احتمال سوم معنای اخبار بود کما آنکه گذشت.

جواب آنکه و لو در بعض اخبار ظهور ثواب ثواب انقیادی می باشد ولی در صحیحه هشام ابن سالم ثواب مترتب است بر نفس عمل و آنکه نفس عمل استحباب دارد نه ثواب احتیاطی و دلیل بر تقیید صحیحه نداریم و منافات ندارد بعض اخبار دال بر استحباب نفس عمل باشد و بعضی دیگر دال بر ارشاد عقلی باشد و حکم ارشادی عقلی سبب نمی شود تقیید روایتی که دال است بر حکم مولوی شرعی.

قوله بل لو أتی به کذلک الخ.

بلکه اگر عمل را بعنوان استحباب نفسی و یا بقصد درک ثواب و احتیاط بیاورد

فیکشف عن کونه بنفسه مطلوبا و اطاعه فیکون و زانه و زان من سرح لحیته او من صلی او صام فله کذا و لعله لذلک افتی المشهور بالاستحباب فافهم و تامل.

ثواب بر نفس عمل می باشد نه آنکه عمل بما هو احتیاطی و انقیادی باشد بلکه در مستحبات یقینی مکلف عمل را برای درک ثواب می آورد غالبا بخلاف عمل واجب که غالبا از خوف عقاب است و ممکن است گفته شود قوله علیه السّلام که می فرماید من بلغه ثواب یعنی عملی که در آن ثواب باشد و عمل بدون آنکه قرب الی اللّٰه داشته باشد و نیت قربه در آن نباشد ثوابی ندارد چون ثواب مترتب است بر عبادی بودن آن عمل و ذکر ثواب در روایات می رساند بدلیل انی که قصد قربه لازم است.

کما آنکه در بعض اخبار دیگر که امام می فرماید طلب قول نبی را بنماید مکلف یا التماس ثواب موعود داشته باشد این ها تماما دال بر قصد قربت است و عبادی بودن نفس آن عمل است چون عبادی بودن عمل نسبت آن را بوجهی به خدا داده شود کافی است پس اخبار مطلقا دال بر استحباب نفس آن عمل می باشد که عمل قربی باشد نه آنکه بعضی از آنها حمل بر ارشاد عقلی باشد.

قوله فیکشف عن کونه بنفسه مطلوبا الخ.

از بیانات سابق ظاهر می شود که نفس فعل مطلوب شرعی مولوی می باشد پس وزان من سرح لحیته او من صلی او صام فله کذا می باشد یعنی این جملات و لو جمله خبریه و شرطیه می باشد ولی در مقام انشاء است که حکم انشائی از آن استفاده می شود کما آنکه در باب اعادۀ صلاه امام می فرماید بجمله خبریه یعید صلاته و غیر آنها و شاید باین بیانی که ما ذکر نمودیم مشهور فتوی داده اند به استحباب مواردی که خبر ضعیف در آن باشد و نفس عمل را مستحب دانسته اند نه آنکه بعنوان احتیاط و رجاء درک واقع باشد و نه آنکه خبر ضعیف حجت است باخبار من بلغ فافهم و تأمل.

مخفی نماند بعد از اینکه اخبار احتیاط را حمل بر استحباب شرعی مولوی نمودیم کما آنکه گذشت اخبار من بلغ یکی از موارد احتیاط را بیان می کند و بنا بر قول ما عمل به اخبار من بلغ استحباب نفسی دارد ایضا باخبار احتیاط.

بله بنا بر قول کسانی که قائلند اخبار احتیاط ارشادی و تاکید حکم عقلی است و استحباب نفسی ندارد اخبار من بلغ دال بر استحباب نفس عمل می باشد شرعا بآن بیانی که ذکر شد و ایضا فرق بین استحباب نفسی و ارشادی عقلی عملا نمی باشد چون ثواب علی کل حال داده می شود بمکلف چه ثواب اطاعتی و چه انقیادی و لو فی الجمله نتیجه و فرق ذکر شده مثل فتوی به استحباب و عدم آن فراجع المطولات

و اما معنای اخبار احتمال دوم باشد یعنی شرائط حجیت خبر واحد لازم نیست در مستحبات و آنکه خبر ضعیف کافی است در آنها این معنی منافات دارد با حجیت خبر واحد چون ادله خبر واحد اثبات واقع می کند و آنکه ظن بخبر واحد حکم قطعی بواقع است و لسان اخبار من بلغ فرض عدم اثبات واقع است و آنکه اگر خبر ضعیف مطابق واقع نباشد مانعی ندارد پس این معنی ابعد احتمالات است فافهم.

و اما احتمال چهارم که ذکر شد از مفاد اخبار از همه بعیدتر از معنای آنها می باشد.

مخفی نماند امور چند متعلق باخبار من بلغ است بعضی اعلام ذکر نموده اند ما مختصر آنها را ذکر می کنیم.

اول آنکه اخبار من بلغ معارض است با ادله ای که لازم می داند شرائط حجیت خبر را در حجیت خبر واحد.

جواب آنکه اخبار من بلغ اخص مطلق است از اخبار حجیت خبر واحد

چون این ها فقط اختصاص دارد به مستحبات و چهار قسم دیگر از احکام را شامل نمی شود و فقط یکی از احکام خمسه را شامل است.

و ثانیا اگر فرض کنیم دلیلی رسیده است در خصوص مستحبات که راوی آن لازم است دارای شرائط حجیت خبر واحد را باشد و تعارض بین آن دو دسته واقع شود تعارض بالتباین در این حال ادله تسامح مقدم است چون مشهور عمل بآن نموده اند و خبر صحیح در آنها می باشد بلکه در هامش وسائل ذکر شده است که آن اخبار مقطوع الصدور است بلکه متواتر است.

و جواب سیم آنکه بنا بر آنچه که ما بیان نمودیم اصلا تعارض نیست چون استحباب عمل بعنوان ثانوی می باشد و آن بلوغ ثواب است بر عمل و خبر ضعیف اثبات می کند موضوع بلوغ را.

و اما استحباب عمل اثبات آن باخبار تسامح است نه بخبر ضعیف کما لا یخفی دوم اخبار من بلغ اخبار آحاد است و جایز نیست تمسک به آنها در مسئله اصولیه جواب اولا دانستی که اخبار من بلغ برای کثرت و تظافر آنها بعید نیست مقطوع الصدور باشد کما آنکه ادعا شده و ثانیا قبول نداریم جایز نباشد تمسک بخبر واحد در مسئله اصولیه بجهت آنکه یکی از مسائل اهم اصولیه استصحاب است و مدرک و دلیل آن اخبار آحاد است کما آنکه بیان می شود ان شاءالله تعالی بلکه تمسک بخبر واحد بر حجیت خبر واحد جایز نیست چون مستلزم دور است کما آنکه تمسک بخبر واحد در اصول عقائد صحیح نیست چون مطلوب در آنها علم است نه ظن کما آنکه گذشت در حجیت ظن.

امر سیم بلوغی که ذکر شده است در اخبار اختصاص ندارد به دلالت مطابقه بلکه دلالت التزامیه را می گیرد و شامل می شود بنابراین بیان اگر خبر ضعیفی دلالت کرد

بر وجوب عملی استحباب آن عمل باخبار من بلغ ثابت می شود چون هر وجوبی ثواب برآن مترتب می شود غایه الامر عقاب بر ترک آن نمی باشد چون دلیل برآن نداریم و آیا شامل خبری که دال بر حرام و ضعیف است می شود و گفته شود ترک آن مستحب است باخبار من بلغ ظاهر اخبار عدم شمول است چون قوله علیه السّلام می فرماید فعمله یا صنعه و امثال آن ظهور در فعل دارد نه ترک فعل.

از ما ذکر ظاهر شد ادله تسامح مکروهات را نمی گیرد چون شامل فعل می شود نه ترک فعل و اما اگر کسی تمسک بتنقیح مناط کند و آنکه اخبار مطلق مقام اطاعت را شامل می شود چه فعل باشد و چه ترک این دلیل قطعی نیست بلکه ظنی است و الظن لا یغنی من الحق شیئا و در این مواردی که اخبار تسامح شامل نمی شود احتیاط در آنها عقلا و شرعا حسن است چه فعل باشد و چه ترک فعل و ثواب انقیادی بمکلف داده می شود و لو مستحب مولی شرعی نباشد کما آنکه کرارا گذشته.

از موارد التزامیه بثواب قول فقیه و فتوای آنست چون قول او فلان عمل مستحب است دلالت التزامی دارد بثواب در آن و صدق عنوان بلوغ ثواب برآن می شود اما در جائی که معلوم باشد فتوای فقیه موافق متون روایات باشد اشکالی در آن نیست کما آنکه نقل شده فتوای ابن بابویه رحمه اللّه علیه در مقنع مجموع اخباری است که حذف شده اسناد آنها تا ثقیل نباشد حمل آنها و سخت نباشد حفظ کردن آنها اما در غیر آنها نظیر فتوای متعارفه در زمان ما مشکل است مخصوصا در جائی که بدانیم فتوی از روی مقدمات عقلیه بدون اخبار است بلکه مطلقا چون اخبار تسامح ظهور در خبر حسی دارد و اخبار از حدس را شامل نمی شود نظیر حجیت اجماعات حدسیه که گذشت و ادله حجیت خبر واحد آنها را شامل نمی شود فتأمل.

اخبار من بلغ شامل فضائل و مصائب ائمه علیهم صلوات اللّه نمی شود

امر چهارم اختصاص دارد من بلغ شبهات حکمیه و شامل شبهات موضوعیه نمی شود مثلا اگر خبر ضعیفی وارد شد که فلان مکان مخصوص مسجد است اثبات

الثالث انه لا یخفی ان النهی عن شیء اذا کان بمعنی طلب ترکه فی زمان او مکان بحیث لو وجد فی ذاک الزمان او المکان و لو دفعه لما امتثل اصلا کان اللازم علی المکلف احراز انه ترکه بالمره و لو بالاصل فلا یجوز الاتیان بشیء یشک معه فی ترکه الا اذا کان مسبوقا به لیستصحب نمی کند استحباب صلاه در آن مکان را و اثبات مسجد بودن برآن مکان ثابت نمی شود بجهت آنکه ظهور بلوغ ثواب در جائی است که بیان آن از وظیفه شارع مقدس باشد و بیان موضوعات و تطبیق کبریات بر صغریات آنها وظیفه نبی و امام علیهم السّلام نمی باشد در جائی که موضوعات عرفیه باشد کما لا یخفی و ظاهر اخبار ایضا شامل نقل فضائل اهل بیت علیهم السلام و مصائب آنها نمی شود در جائی که دلیل معتبری بر آنها نباشد بجهت آنکه اگرچه به ادله قطعیه ثابت شده است رجحان نقل فضائل ائمه به آنچه که جاری شده است بر آنها از ظلم و عدوان ولی ظاهر نشده است در جائی که مدرک صحیح نباشد استحباب نقل آنها.

پس در این موارد مذکوره اگر کسی قائل شود استحباب نقل آنها را تمسک بآن در شبهه موضوعیه است و جایز نیست و در موردی نقل نشده است خبر ضعیفی بر استحباب بیان فضیلت آنها و یا مصیبت آنها تا آنکه آن روایت به ادله تسامح تصحیح شود علاوه بر آنها اگر فرض شود مواردی مثل ما ذکر می باشد ادله اربعه که ثابت می کند قول بغیر علم محرم شرعی است مقدم است و ممکن نیست دفع ید از دلیل حرمت بخبر ضعیف پس کسانی که اراده نیل مصائب اهل بیت علیهم السّلام و فضائل آنها را دارند در جائی که مدرک آن صحیح نباشد نقل آنها بعنوان روی یا علی المشهور و امثال آن ذکر شود تا از حرمت شرعی بیرون رود کما لا یخفی.

برائت در شبهات موضوعیه مطلقا جاری نیست

قوله الثالث انه لا یخفی ان النهی عن شیء الخ.

در این امر ثالث مصنف بیان می کند همچنان که برائت در شبهات حکمیه چه

مع الاتیان به

وجوبیه باشد و چه تحریمیه جاری است همچنین برائت جاری است در شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه ولی برائت مطلقا جاری نیست بلکه در بعض موارد کما آنکه ذکر می شود و این کلام مقابل بعضی از اصولیین است که در شبهات موضوعیه برائت جاری نمی کند چون در مقام امتثال است و شک در امتثال لازم است احتیاط چون اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد بخلاف شبهات حکمیه مطلقا که شک در آنها شک در اصل تکلیف است.

و این معنی حکایت شده است از مرحوم شیخ انصاری از بعض اصولیین از این جهت مصنف می فرماید اگر نهیی از طرف شارع رسید در زمان مخصوص مثل نواهی در صوم و تروک آن یا مکان مخصوص نهی رسیده است مثل تروک احرام در حج و عمره و تروک در صلاه و غیره در این حال اگر در آن زمان مخصوص یا مکان معلوم اگر مکلف مخالفت نمود و لو یک مرتبه باشد امتثال نهی نشده است و مخالفت نهی مولی نموده است و لازم است بر مکلف احراز و بداند که ترک آن منهی را نموده است بالمره و لو ترک آن منهی به اصل باشد.

پس در موارد مذکور لازم است احتیاط و جایز نیست آوردن چیزی که شک در آن دارد که با آن مشکوک آیا امتثال نهی شده است یا نه چون شک در امتثال می باشد الا مواردی که آن شیء قبل از نهی یقینا متروک بوده و بعد از نهی شک در آن ترک می شود و استصحاب آن می رساند جواز ارتکاب مشکوک را.

قوله مع الاتیان به الخ.

یعنی اگر استصحاب نباشد لازم است مشکوک را بیاورد چون شک در امتثال دارد.

نعم لو کان بمعنی طلب ترک کل فرد منه علی حده لما وجب الا ترک ما علم انه فرد و حیث لم یعلم تعلق النهی الا بما علم انه مصداقه فاصاله البراءه فی المصادیق المشتبهه محکمه

فانقدح بذلک ان مجرد العلم بتحریم شیء لا یوجب لزوم الاجتناب عن افراده المشتبهه فیما کان المطلوب بالنهی طلب ترک کل فرد علی حده او کان الشّیء مسبوقا بالترک و الا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصیل الفراغ قطعا

قوله نعم لو کان بمعنی طلب ترک الخ.

بله اگر نهی مولی طلب ترک هر فردی از افراد منهی عنه باشد علی حده و آنکه هر فردی از افراد طبیعت مورد نهی مولی مستقلا باشد نظیر اکثر محرمات شرعیه مثل شرب خمر و غیبت و کذب و غیره در این موارد شک در آن فرد برائت است مگر آنکه یقین پیدا بکند انسان مثل آنکه آن مایع خمر است مثلا پس در قسم اول که ذکر شد قاعدهٔ اشتغال است نه برائت چون شک در اسقاط تکلیف و امتثال است.

و در قسم دوم از متعلق نهی برائت است چون شک در مصادیق شبهه حکمیه است و شک در تکلیف است و برائت در آن جاری است.

قوله فانقدح بذلک ان مجرد العلم الخ.

از بیان ما ظاهر شد مجرد علم بحرام بودن شیء و آنکه مورد نهی مولی است آن شیء سبب نمی شود که اجتناب کند مکلف از افراد مشتبه آن در جائی که مطلوب مولی نهی از فردی علی حده باشد مثل افراد شرب خمر که افراد مشکوکه آن لازم نیست اجتناب و احتیاط در آنها بلکه برائت جاری است یا آنکه آن شیء منهی مسبوق بترک باشد یعنی استصحاب ترک که می رساند آن مشکوک جایز است ارتکاب آن و باستصحاب ترک امتثال تعبدی شده منهی عنه و غیر از این ها که ذکر شد واجب است

فکما یجب فیما علم وجوب شیء احراز اتیانه اطاعه لامره فکذلک یجب فیما علم حرمه احراز ترکه و عدم اتیانه امتثالا لنهیه غایه الامر کما یحرز وجود الواجب بالاصل کذلک یحرز ترک الحرام به

و الفرد المشتبه و ان کان مقتضی اصاله البراءه جواز الاقتحام فیه الا ان قضیه لزوم احراز الترک اللازم وجوب التحرز عنه و لا یکاد یحرز الا بترک المشتبه ایضا فتفطن

اجتناب و احتیاط در مقام عمل عقلا برای تحصیل فراغ از اشتغال یقینی لازم است فراغ یقینی این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ به آنکه موارد شبهه موضوعیه مطلقا برائت است کما آنکه حکایت شده و ایضا رد است بقول بعض که قائل باشتغال است مطلقا کما حکی.

قوله:فکما یجب فیما علم وجوب شیء الخ.

یعنی همچنان که لازم است عقلا در جائی که واجب باشد شیء احتیاط و آنکه در مقام امتثال آن علم لازم است همچنان لازم است در جائی که حرام باشد شیء احراز و علم بامتثال آن عقلا و مشکوک لازم است آوردن آن برای حصول علم بامتثال غایه الامر همچنانی که امتثال واجب و لازم نیست بعلم وجدانی باشد بلکه بعلم تعبدی و اصول و امارات مسقط تکلیف است مثل قاعده فراغ و استصحاب و غیره همچنین ترک حرام و امتثال آن به یکی از ما ذکر کافی است.

قوله و الفرد المشتبه و ان کان مقتضی اصاله البراءه الخ.

فرد مشتبه در مواردی که متعلق نهی تمام افراد باشند من حیث المجموع و لو اصاله البراءه در آن جاری است الا آنکه علم به امتثال و ترک آن شیء موجب می شود که فرد مشتبه را ترک کند مکلف و برائت جاری نکند چون بدون آن علم بامتثال ندارد و از این جهت لازم است احتیاط کما آنکه ذکر شد فتفطن.

مخفی نماند متعلق نهی چند قسم است اول آنکه متعلق آن افراد من حیث المجموع می باشند بنحو عام و افراد خارجیه اجزاء ضمنی منهی می باشد و شک در بعض افراد شک در تکلیف می باشد و برگشت آن بشک بین اقل و اکثر ارتباطی می باشد کما آنکه در واجب بین اقل و اکثر ارتباطی همچنین است و همچنانی که واجب در بین اقل و اکثر برائت است کما آنکه خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

همچنین در اقل و اکثر ارتباطی حرام برائت است غایه الامر در اقل و اکثر واجب در آنجا اقل متیقن است مثل اجزاء نماز که شک داریم آیا ده جزء آن واجب است یا یازده و متیقن در آنجا اقل است و شک در اکثر برائت است ولی در نواهی که ارتباطی باشد بعکس است اکثر متیقن است و اقل مشکوک و برائت در اقل است و در برائت فرقی نیست واجب یا حرام استقلالی باشد و یا ضمنی.

قسم دوم:متعلق ترک هر فردی از فرد طبیعت است استقلالا که هرکدام از آنها اطاعت و عصیانی دارند مستقلا نظیر شرب خمر این قسم ایضا شک در موضوع شک در تکلیف است و برائت جاری است.

قسم سوم:از متعلق نهی امر بسیط است که افراد خارجیه محصل آن امر بسیط می باشند و مقدمه آن می باشند و متعلق نهی افراد خارجیه نمی باشند بلکه متعلق نهی امر بسیط است در این مورد فرد مشکوک لازم است ترک آن چون شک در امتثال آن امر بسیط است و اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد اگرچه ممکن است در این قسم ایضا برائت جاری شود در فرد مشکوک چون امر بسیط اگر از امور عرفیه نباشد نظیر طهارتی که مأمور به باشد شرعا و افعال خارجیه وضوء مامور به شرعی نباشند بلکه من باب مقدمه و محصل آن امر بسیط که طهارت باشد می باشند.

در این مورد ممکن است برائت و آنکه متیقن از اسباب لازم است امتثال آن

و شک در آنها برائت است کما آنکه این معنی را استادنا الاعظم مرحوم آیه اللّه العظمی میرزا عبد الهادی شیرازی در مجلس درس بیان می فرمودند و نظیر این مطلب قبلا اشکال بمصنف شد که شک در غرض ایشان قائل باشتغال بود و ما جواب دادیم آن اندازه غرضی که متیقن است لازم است امتثال آن و در مشکوک برائت است.

و حاصل آنکه امر بسیط چه متعلق امر باشد و چه متعلق نهی اگر امر عرفی نباشد در هر دو برائت است شک در محصل آن چون شک در سعه و ضیق آن امر بسیط است و اقل آن یقینی است و در مشکوک برائت است فافهم مخفی نماند متعلق نهی بعض موارد دارای مفسده است که غالبا نواهی همچنین است و بعض موارد دارای مصلحت است متعلق نهی و لو در ظاهر بصورت نهی است کما آنکه بعید نیست تروک در احرام از این قبیل باشد در این قسم که نهی دارای مصلحت است سه قسم سابق در آن جاری است.

اول هر فردی دارای مصلحت باشد مستقلا که انحلال است و هر فردی اطاعت و عصیانی مستقل دارد.

دوم تمام تروک دارای یک مصلحت می باشند من حیث المجموع.

سوم مطلوب از نهی یک امر بسیط است که تمام افراد خارجیه محصل از امر بسیط می باشد و مصلحت قائم بآن امر بسیط است و تمام اقوال جریان برائت و اشتغال گذشته در این اقسام ایضا جاری است.

مطلب دیگر که بعض اعلام بیان نموده اند بمناسبت آنکه نزاع معروف در لباس مشکوک مبتنی بر یکی از اقسام نواهی گذشته می باشد بعد از آنکه استفاده شود مانعیت اجزاء غیر ماکول اللحم در صلاه نه آنکه شرط باشد عدم آن کما آنکه ظاهر اخبار مانعیت است و موانعی که در صلاه معتبر است موارد آنها مختلف می باشد بعض موارد

الرابع انه قد عرفت حسن الاحتیاط عقلا و نقلا و لا یخفی انه مطلقا کذلک حتی فیما کان هناک حجه علی عدم الوجوب او الحرمه او اماره معتبره علی انه لیس فردا للواجب او الحرام ما لم یخل بالنظام فعلا فالاحتیاط قبل ذلک مطلقا یقع حسنا کان فی الامور المهمه کالدماء و الفروج او غیرها

شرط و مانع نفس صلاه است بعض دیگر شرط و مانع لباس مصلی می باشد بعض دیگر شرط و مانع نفس مصلی می باشد در جائی که شرط یا مانع مصلی باشد حالت سابقه دارد و استصحاب آن جاری است چون قبل از پوشیدن لباس مشکوک عدم آن ثابت است پس استصحاب عدم آن می شود.

و در دو قسم دیگر استصحاب در آنها مشکل است چون حالت سابقه ندارد.

بله بنا بر جریان استصحاب اعدام ازلیه کما آنکه حق همین است استصحاب جاری است و در لباس مشکوک آن وقتی که لباس وجود نداشت غیر ماکول بودن آن لباس وجود نداشت نظیر قرشیه آن وقتی که آن زن وجود نداشت انتساب آن بقریش ایضا وجود نداشت و استصحاب عدم غیر ماکول و غیر قرشی جاری است پس یک جزء موضوع وجدانی است و جزء دیگر تعبدی است.

احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد چه در موضوعات و چه در احکام

قوله:الرابع انه قد عرفت حسن الاحتیاط الخ.

امر چهارم:مصنف بیان می کند که احتیاط حسن است عقلا و نقلا کما آنکه کرارا گذشته و این احتیاطی که بیان نمودیم همچنین است حتی در جائی که دلیل بر عدم وجوب شیئی یا حرمت آن باشد و یا اماره معتبره شرعی باشد و آن اماره اثبات کند که این فردفرد واجب نیست یا فرد حرام نیست که اثبات موضوع کند یا نفی آن شرعا و حسن احتیاط عقلا و نقلا در جائی است که اخلال بنظام یا به وسیله وسوسه نرسد.

و کان احتمال التکلیف قویا او ضعیفا کانت الحجه علی خلافه اولا کما ان الاحتیاط الموجب لذلک لا یکون حسنا کذلک و ان کان الراجح لمن التفت الی ذلک من اول الامر ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا او محتملا فافهم پس احتیاط در جائی که اخلال بنظام یا وسوسه و امثال آن نشود مطلقا حسن است و نیکو چه آنکه در امور مهمه باشد مثل دماء و فروج یا غیر آنها مثل طهارت و نجاست حاصل قول مصنف آنست که احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد در تمام مواردی که احتمال ادراک واقع باشد و لو حجت و اماره بر عدم وجوب و یا عدم حرمت باشد در شبهات حکمیه و همچنین در شبهات موضوعیه مثل آنکه اماره دلالت کند که زید از افراد علماء که واجب است اکرام آنها نیست و یا حرمت اکرام آنها اگر فاسق باشد و ادله برائت نفی احتیاط عقلی و شرعی را نمی نماید بلکه نفی عقاب می کند.

قوله:و کان احتمال التکلیف قویا او ضعیفا الخ.

حسن احتیاط فرقی در بین آن نیست که احتمال قوی باشد یعنی مظنون باشد به رسیدن بواقع بظن غیر معتبر یا ضعیف باشد مثل موارد شک و احتمال بواقع و ایضا فرقی در بین آن نیست حجت برخلاف آن باشد یا نباشد کما آنکه احتیاطی که موجب اخلال بنظام است و امثال آن این احتیاط حسن عقلی و شرعی ندارد چه در امور مهمه باشد یا احتمال تکلیف قوی یا نباشد و اگرچه راجح برای کسی که التفات بنظام دارد از اول امر آن است که ترجیح بعضی احتمالات را بدهد بحسب قوت و ضعف کما آنکه گذشت یا محتملا یعنی از حیث اهمیت شارع بآن شیء و لو بحسب احتمال ضعیف باشد مثل دماء و فروج و امثال آنکه احتیاط در آنها و لو باحتمال ضعیف باشد اهم است نزد شارع فافهم.

مخفی نماند هر فردی از افراد احتیاط موجب اخلال نظام نمی شود مگر آنکه انضمام شود با آن باقی احتیاطات بنابراین قبح احتیاط جمع بین آنها است نه

فصل در اصالت تخییر

اشاره

فصل اذا دار الامر بین وجوب شیء و حرمته لعدم نهوض حجه علی احدهما تفصیلا بعد نهوضها علیه اجمالا ففیه وجوه الحکم بالبراءه عقلا و نقلا لعموم النقل و حکم العقل بقبح المؤاخذه علی خصوص الوجوب او الحرمه للجهل به و وجوب الاخذ باحدهما تعیینا او تخییرا و التخییر بین الترک و الفعل عقلا مع التوقف عن الحکم به رأسا او مع الحکم علیه بالاباحه شرعا اوجهها الاخیر لعدم الترجیح بین الفعل و الترک و شمول مثل کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام له و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا.

هر فردی بخصوصه پس کسی که احتیاط می کند اختیار کند اولا احتیاطات عرضیه را تا لزوم اخلال بنظام.دوم آنکه اختیار کند بعض افراد احتیاطات طولیه را مادام العمر بلکه این قسم بهتر است چون روایت وارد شده مضمون ان القلیل مدوم علیه خیر من کثیر لا یدوم این کلام در وجوب و غیر حرام از استحباب و مکروه و مباح می باشد و ایضا در حرام و غیر وجوب از مستحب و مکروه و مباح است و غیر آن بعدا ذکر می شود ان شاءالله تعالی.

قوله فصل اذا دار الامر بین وجوب شیء و حرمته الخ اگر شیء امر دائر است که واجب باشد یا حرام یکی از آنها و دلیل و حجت بر یکی از وجوب و حرام تفصیلا بر آنها نباشد و ایضا استصحاب بر یکی از آنها نباشد و الا عمل بآن می شود بلکه دلیل اجمالی بر یکی از آنها می باشد مثل نماز جمعه در این مسئله بین علماء اختلاف است و وجوهی گفته است.

اول حکم به برائت عقلا و نقلا بجهت عموم نقل و حکم عقل بقبح مؤاخذه بر خصوص وجوب یا خصوص حرمت چون جهل به خصوصیت آنها می باشد از این جهت ادله عقلی و نقلی شامل آن می شود.

و قد عرفت انه لا یجب موافقه الاحکام التزاما و لو وجب لکان الالتزام اجمالا بما هو الواقع معه ممکنا و الالتزام التفصیلی باحدهما لو لم یکن تشریعا محرما لما نهض علی وجوبه دلیل قطعا و قیاسه بتعارض الخبرین الدال احدهما علی الحرمه و الآخر علی الوجوب باطل فان التخییر بینهما علی تقدیر کون الاخبار حجه من باب السببیه یکون علی القاعده و من جهه التخییر بین الواجبین المتزاحمین و علی تقدیر انها من باب الطریقیه فانه و ان کان علی خلاف القاعده الا ان احدهما تعیینا او تخییرا حیث کان واجدا لما هو المناط للطریقیه من احتمال الاصابه مع اجتماع سائر دوم:واجب است گرفتن یکی از آن وجوب یا حرام را تعیینا یا تخییرا ایضا ابتدائی باشد یا استمراری.

سوم:آنکه مخیر است مکلف بین فعل و ترک فعل عقلا با اینکه حکمی بر آنها نشود نه ظاهرا و نه واقعا و فقط عقلا مخیر است بین فعل و بین ترک فعل.

چهارم:حکم بر اباحۀ آن شیء شرعا بهترین وجوه وجه اخیر است که اباحه آن باشد چون مرجح بر خصوص فعل یا ترک فعل نداریم و عقلا مخیر است مکلف در فعل و ترک فعل چون تکوینا خالی از یکی آنها نمی باشد و دلالت بر اباحه می کند مثل کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام له امثال این روایت شامل این مورد می شود و مراد به حلیت نفوذ و مضی و جائز بودن ارتکاب آن فعل است و عدم مفسدۀ آن پس مانعی ندارد عقلا و نه نقلا که روایت شامل این موارد بشود مانع عقلی مثل اطراف علم اجمالی و مانع شرعی مثل شبهات قبل از فحص که در این موارد اصول جاری نمی شود.

قوله و قد عرفت انه لا یجب موافقته الخ.

اگر اشکال شود که در مورد لازم می آید که التزام باحکام شرعیه از بین برود

الشرائط حصل(صار-نسخه)حجه فی هذه الصور بادله الترجیح تعیینا او التخییر تخییرا.

و جریان اصل در این مورد موجب مخالفت قطعی می باشد.

مصنف جواب می دهد اولا موافقت التزامیه در احکام شرعیه لازم نیست کما آنکه در احکام قطع گذشت و آنچه را که لازم است عمل خارجی است و التزام باحکام از لوازمات اصول دین است که هر مکلفی لازم است احکام الهیه را قبول کند التزاما نه آنکه در هر حکمی دو عمل لازم باشد عمل خارجی و عمل قلبی کما آنکه گذشت و برفرض واجب باشد التزام باحکام التزام اجمالی به آنچه را که در واقع هست که یا واجب باشد یا حرام آن التزام اجمالی ممکن و التزام تفصیلی که حتما مورد یا واجب باشد یا حرام اگر تشریع محرم حرام نباشد دلیل برآن التزام تفصیلی نداریم بلکه اگر واجب باشد آن التزام اجمالی کافی است و قیاس مورد را بتعارض خبرین که دلالت کند یکی آنها بر حرمت و دیگری بر وجوب باطل است بجهت آنکه تخییر بین خبرین بنا بر تقدیر آنکه حجیت اخبار من باب سببیت و موضوعیت باشد این تخییر علی القاعده است و از جهت تخییر بین واجبین متزاحمین می باشد نظیر انقاد احد الغریقین است که هرکدام از آنها مصلحتی دارد بنابراین بیان تخییر علی القاعده می باشد.

اما بنا بر اینکه حجیت اخبار من باب طریقیت است نه موضوعیت همچنانی که طریقه عقلاء برآن می باشد و اصل حجیت اخبار از طریق عقلاء است کما آنکه گذشت در این حال تخییر خلاف قاعده است و قانون اذا تعارضا تساقطا در این مورد است الا آنکه اخذ یکی از آن دو خبر را تعیینا در جائی که که مرجح داشته باشد کما آنکه امام علیه السّلام فرموده است خذ بما اشتهر بین اصحابک او اعدلهما یا تخییرا باشد در جائی که مرجع بر یکی خبرین نباشد که امام علیه السّلام می فرمایند فاذا فتخیر هرکدام از تعیین یا تخییر در جائی است که یکی از خبرین مناط طریقیت و احتمال رسیدن بواقع باشد با اجتماع سائر شرائط حجیت خبر واقع هرکدام از تخییر یا تعیین به ادله اخبار علاجیه می باشد و مدرک

و این ذلک مما اذا لم یکن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل و الاخذ بخصوص احدهما ربما لا یکون الیه بموصل.

نعم لو کان التخییر بین الخبرین لاجل ابدائهما احتمال الوجوب و الحرمه و احداثهما الترديد بینهما لکان القیاس فی محله لدلاله الدلیل علی التخییر بینهما علی التخییر هاهنا فتامل جیدا.

و لا مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب بلا بیان فانه لا قصور فیه هاهنا و انما یکون عدم تنجز التکلیف لعدم التمکن من الموافقه القطعیه کمخالفتها و الموافقه الاحتمالیه حاصله لا محاله کما لا یخفی.

آنها این اخبار است و آن مدرک در این موارد نمی آید و قیاس بر آنها جایز نیست چون قیاس قطعی نیست و لذا تشریع محرم است.

قوله و این ذلک فیما اذا لم یکن الخ.

یعنی چگونه ممکن است اخبار تخییر بیاید در جائی که مطلوب و لازم است گرفته شود خصوص آن خبری که صادر شده است واقعا نه در ظاهر و گرفتن خبر واقعی حاصل است در ما نحن فیه به آنکه آنچه که واقع است از وجوب یا حرام مکلف اعتقاد کند بآن و خصوص یکی از آنها ممکن است خلاف واقع باشد و بواقع نرسد

قوله نعم لو کان التخییر بین الخبرین الخ.

بله اگر تخییر بین خبرین از جهت مجرد احتمال وجوب و حرمت باشد نه موضوعیت و نه طریقیت و در این حال شرائط حجت خبر واحد ملغی می شود ممکن است قیاس شود ما نحن فیه به ادله اخبار تخییر و قیاس آن در محل خودش می باشد بجهت آنکه دلیلی که دلالت بر تخییر می نماید در آن اخبار دلالت بر تخییر ما نحن فیه دارد فتأمل.

قوله و لا مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب الخ.

مصنف می فرماید دلیل اباحه شرعیه در ما نحن فیه جاری است کما آنکه بیان

شد ولی قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نیست کما آنکه از اقوال مذکوره قول اول قائل بود علت عدم جریان آن است که بیان در ما نحن فیه ثابت است و حکم معلوم است برای مکلف بعلم اجمالی غایه الامر علم اجمالی در موارد دیگر اقلا دو فرد دارد و ما نحن فیه یک فرد-و تردید بین دو فرد و یک فرد در اطراف علم اجمالی مانع از آن نمی باشد و از این جهت قصور در بیان نمی باشد و بیان تمام است و عدم تخییر تکلیف برای مکلف بجهت آنست که تمکن از موافقت قطعیه ندارد مثل آنکه مخالفت قطعیه را ایضا تمکن ندارد و اما موافقت احتمالیه حاصل است برای مکلف لا محال کما لا یخفی و حاصل آنکه عدم تمکن مکلف از امتثال اطراف علم اجمالی مانع از بیان شارع نمی شود و بیان برای مکلف ثابت است کما لا یخفی.

مخفی نماند حق همان قول اول است که ادله عقلیه و نقلیه برائت در مقام جاری است بلکه استصحاب ایضا جاری است و فرق بین آنها نمی باشد اما تمسک مصنف به ادله اباحه شرعیه کما آنکه گذشت ادله اباحۀ شرعیه مختص است بشبهات موضوعیه کما آنکه گذشت در اخبار برائت،و جاری نمی باشد در جائی که امر بین محذورین است در شبهات حکمیه پس دلیل اخص از مدعی می باشد بلکه ادله اصالت حل اصلا جاری نیست در مقام چون ثبوت حکم ظاهری بجهت آنکه اخذ شک در آن می باشد باید احتمال داده شود که در واقع آن شیء مباح باشد و در ما نحن فیه در واقع احتمال اباحه داده نمی شود چون واقع یا واجب است و یا حرام کما لا یخفی:

رد مصنف در برائت شرعیه بدون عقلیه در احتمال وجوب یا حرمت

و اما جواب مصنف که قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نیست بآن بیانی که شد جواب آنکه علم اجمالی که ممکن نباشد امتثال آن نه عقلا لازم است عمل بآن و نه شرعا پس علمی که قابل باعثیت بر مکلف و عمل به آن را ندارد بیان نمی شود برای مکلف تا بیان تمام باشد اشکال شده بر مختار ما که برائت عقلی و نقلی جاری نیست در مورد بلکه بر تمام اقوالی که اصول جاری می کند در مورد وارد است و آن اشکال از بعض

اعلام ذکر شد بدو وجه.

اول آنکه حکم ظاهری لا بد است که اثر شرعی داشته باشد بلکه در تمام مجعولات شرعیه و الا لغو و بی فایده است و در ما نحن فیه چون مکلف خالی از فعل یا ترک آن تکوینا نمی باشد و قهرا یکی از آنها را مرتکب می شود پس جعل شرعی بی فایده و لغو است.

دوم آنکه رفع التزام و آنکه برائت از وجوب و یا حرام در مورد در جائی ممکن است که قابل وضع وجوب احتیاط باشد و چون ما نحن فیه قابل وجوب احتیاط نیست قابل رفع احتیاط ایضا نیست.

جواب آنکه حق جریان اصول عملیه است مطلقا در مورد و هیچ مانعی در بین نمی باشد اما در مورد ممکن است شارع مقدس جعل حکمی بخصوص بنماید یا وجوب و یا حرام که هرکدام بخصوصه جعل آن مانعی ندارد و اشکال به آنکه چون جعل احتیاط ممکن نیست پس رفع آنهم ممکن نیست.

جواب در هر حکمی قدرت استقلالی مکلف معتبر است نه مجموع احکام مثل آنکه مکلف ترک اکل و نوم و شرب و غیره نموده به آنکه جمع بین آن افعال و ارتکاب آنها در آن واحد ممکن نیست و نظائر آن در تروک روزه و تروک احرام بسیار واضح است و نظائر آن در تیمم ذکر شده که اگر یک آبی باشد بقدر یک وضو و چندین نفر ترک وضوء بآن نمودند معاقب می باشند و در آن حال تیمم باطل است پس آنچه که معتبر است قدرت مکلف است در هر حکمی بخصوصه نه من باب حیث المجموع و از این بیان معلوم شد که جعل حکم بخصوص وجوب یا حرام مانعی ندارد و برائت از هرکدام اشکالی در آن نیست چون شک در تکلیف است نه شک در مکلف به و اگر برائت و اباحه در مورد جعل آن ممکن نباشد برای شارع مقدس لازمه آن آنست که اباحه ظاهریه شرعیه در غیر این مقام ایضا باید لغو و بی فایده

ثم ان مورد هذه الوجوه و ان کان اذا لم یکن واحد من الوجوب و الحرمه علی التعیین تعبدیا اذ لو کانا تعبدیین او کان احدهما المعین کذلک لم یکن اشکال فی عدم جواز طرحهما و الرجوع الی الاباحه لانها مخالفه عملیه قطعیه علی ما افاد شیخنا الاستاد قدس سره الا ان الحکم ایضا فیهما اذا کانا کذلک هو التخییر عقلا بین اتیانه علی وجه قربی بان یؤتی به بداعی احتمال طلبه و ترکه کذلک لعدم الترجیح و قبحه بلا مرجح باشد چون اگر شیء واجب نباشد قهرا مباح است برای مکلف و جائز است ارتکاب آن تکوینا و اباحه شرعی معنی ندارد از این بیان ما معلوم شد که استصحاب در موارد دوران امر بین محذورین مانعی ندارد مثلا اگر علم پیدا کرد مکلف به اینکه قسم خورده است بر ترک سفر یا فعل آن استصحاب عدم حلف بر سفر یا استصحاب عدم آن بر ترک سفر مانعی ندارد و قبلا گذشت اگر در مورد محذورین حالت سابقه بر یک طرف باشد استصحاب جاری است کما لا یخفی.

دوران بین وجوب یا حرمت چهار قسم می شود

قوله ثم ان مورد هذه الوجوه الخ:

مخفی نماند صور دوران امر بین محذورین چهار صورت است اول آنکه هر دو توصلی باشند دوم آنکه هر دو تعبدی باشند یعنی فعل محتاج است بقصد قربت و ترک فعل ایضا بقصد قربت مثل وجوب صلاه حائض با احتمال طهر و حیض و آنکه نفس اجزاء صلاه حرام باشد بر او و صلاه در این حال مردد بین وجوب و حرام است.

سوم آنکه یکی از آنها معینا تعبدی باشد یا فعل و یا ترک فعل.چهارم آنکه یکی از آنها غیر معین تعبدی باشند مصنف می فرماید اگرچه محل بحث یکی از وجوب یا حرمت علی التعیین تعبدی نباشند بلکه هر دو توصلی باشند یا یکی از آنها غیر معین تعبدی باشد بجهت آنکه دو قسم دیگر که اگر هر دو تعبدی باشند یا یکی از آنها معین تعبدی باشند اشکالی نیست که جائز نمی باشد طرح هر دو و رجوع شود به اباحه بجهت آنکه

فانقدح انه لا وجه لتخصیص المورد بالتوصلیین بالنسبه الی ما هو المهم فی المقام و ان اختص بعض الوجوه بهما کما لا یخفی.

و لا یذهب علیک ان استقلال العقل بالتخییر انما هو فیما لا یحتمل الترجیح فی احدهما علی التعیین و مع احتماله لا یبعد دعوی استقلاله بتبعیته(بتعیینه-ح)کما هو الحال فی دوران الامر بین التخییر و التعیین فی غیر المقام و لکن الترجیح انما یکون لشده الطلب فی احدهما و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الاخلال بها فی صوره المزاحمه و وجب الترجیح بها و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیه فی صوره الدوران.

در این دو مورد مخالفت عملیه قطعیه می باشد و مخالفت عملی قطعی جائز نیست عقلا و شرعا بنا بر آنچه را که افاده نموده است شیخ ما و استاد ما شیخ انصاری قدس سره الا آنکه حکم در این دو قسم ایضا تخییر است و لو اباحه شرعی جاری نیست ولی تخییر عقلی بین آوردن فعل علی وجه قربی به اینکه بیاورد آن فعل را به داعی احتمال طلب آن شرعا و همچنین ترک کند آن فعل را بداعی احتمال ترک آن شرعا و مدرک تخییر عقلی آن است که مرجحی در بین نیست که یکی از آنها مقدم شود و قبیح است ترجیح بلا مرجح کما لا یخفی.

قوله فانقدح انه لا وجه لتخصیص المورد الخ:

از بیان سابق ظاهر شد که تخییر عقلی در تمام صور اربعه می باشد نه آنکه مخصوص آن مواردی است که وجوب یا حرام توصلی باشد کما آنکه مرحوم شیخ قائل است اگرچه مهم در مقام و اختصاص دارد بحث در بعض وجوه بهما یعنی بتوصلیین که در آن دو مورد علاوه بر تخییر عقلی ادله اباحه جاری می شود بخلاف سائر وجوه کما لا یخفی.

قوله:و لا یذهب علیک ان استقلال العقل الخ.

مخفی نماند تخییر عقلی که در موارد صور اربعه ذکر شد در جائی است که

و لا وجه لترجیح احتمال الحرمه مطلقا لاجل ان دفع المفسده اولی من ترک المصلحه ضروره انه رب واجب یکون مقدما علی الحرام فی صوره المزاحمه بلا کلام فکیف یقدم علی احتماله احتماله فی صوره الدوران بین مثلیهما فافهم.

احتمال ترجیح در حرام بخصوصه یا واجب بخصوصه نباشد و اگر احتمال ترجیح در یکی از آنها معینا باشد بعید نیست که استقلالا حکم عقل تعیین آن بنماید و آنکه صاحب ترجیح چه واجب باشد و چه حرام مقدم است کما آنکه همین حال در دوران امر بین تخییر و تعیین در غیر این مقام می باشد در باب تزاحم چون عمل بمهم سبب می شود تقویت مصلحت بمقدار اهم را بدون سبب هرکجائی که دو دلیل تعارض کردند آن دلیلی که صاحب مزیت است مقدم است کما آنکه در باب تقلید که احتمال اعلمیت در یک طرف باشد بدون طرف دیگر این مطلب آنجا ذکر شده است و لکن ترجیح در ما نحن فیه از قرائنی می باشد که استفاده شود در شدت طلب یکی از امر یا نهی باشد یعنی اهمیت مصلحت یا مفسده در یکی از آنها بیشتر و زیادتر باشد در دیگری به قسمی که جایز نباشد اخلال بآن طلب اهم در صورت مزاحمت و واجب است ترجیح بآن صاحب مزیت بر دیگری و همچنین لازم است ترجیح احتمال ذی المزیّه و لو یقین بآن نباشد بلکه با احتمال هم لازم است ترجیح مخفی نماند ترجیح در جائی است که تخییر عقلی باشد بین محذورین همچنانی که صاحب کفایه قائل است و اما بنا بر قول ما که اصول نافیه و برائت جاری می شود فرقی بین آن نیست که یکی از حکمین احتمال اهمیت در آن باشد یا نباشد چون اهمیت برای مکلف ثابت نشده است شرعا ادله برائت رفع عقاب می کند چه در واقع اهم باشد و یا نباشد.

قوله:و لا وجه لترجیح احتمال الحرمه الخ.

بعضی قائلند که در دوران بین وجوب و حرمت،حرمت مقدم است چون رفع مفسده

فصل در اصالت احتیاط

اشاره

فصل لو شک فی المکلف به مع العلم بالتکلیف من الایجاب او التحریم فتاره لتردده بین المتباینین و اخری بین الاقل و الاکثر الارتباطیین.

فیقع الکلام فی مقامین:المقام الاول فی دوران الامر بین المتباینین لا یخفی ان التکلیف المعلوم بینهما مطلقا و لو کانا فعل امر و ترک آخر ان کان فعلیا من جمیع الجهات بان یکون واجدا لما هو العله التامه للبعث او الزجر الفعلی مع ما هو من الاجمال و التردد و الاحتمال فلا محیص عن اولی است از ترک مصلحت مطلقا مصنف جواب می دهد مقدم بودن حرمت مطلقا صحیح نیست چون ضروری است که بعض موارد واجب مقدم است بر حرام در صورت مزاحمت مثلا اگر مؤمنی در آب غرق می شود و نجات آن توقف دارد بتصرف ملک غصبی بلا اشکال وجوب و نجات مؤمنی مقدم است بر حرمت فکیف به آنکه با احتمال حرمت،حرمت مقدم باشد بر وجوب مطلقا در صورت دوران بین هر دو فافهم

شک در مکلف به و دوران بین متباینین

قوله:فصل لو شک فی المکلف به مع العلم بالتکلیف الخ.

شک در مکلف با علم بتکلیف به دو قسم می باشد قسم اول آن تکلیف دائر است بین متباینین مثل آنکه علم دارد مکلف در روز جمعه به یک نماز ولی شک دارد که آن صلاه جمعه است و یا صلاه ظهر و بعضی موارد تکلیف دائر است بین اقل و اکثر و اقل و اکثر ایضا دو قسم می باشد اقل و اکثر ارتباطی مثل آنکه شک کند مکلف که سوره جزء صلاه است یا نه یعنی اجزاء صلاه که ارتباطی می باشد نه جزء است یا ده جزء است قسم دیگر از اقل و اکثر غیر ارتباطی می باشد نظیر آنکه شک دارد مکلف نه دینار مدیون است یا ده دینار این قسم اول و اکثر غیر ارتباطی شک در آن شک در اصل تکلیف است که نه دینار مسلم مدیون است و در زائد آن شک در اصل تکلیف می باشد

قوله فیقع الکلام فی مقامین الخ.

پس کلام در دو مقام است شک در مکلف به که مردد بین متباینین باشد مثل

ص:120

تنجزه و صحه العقوبه علی مخالفته و حینئذ لا محاله یکون ما دل بعمومه علی الرفع او الوضع او السعه او الاباحه مما یعم اطراف العلم مخصصا عقلا لاجل مناقضتها معه.

صلاه جمعه و ظهر یا ارتباطی بین اقل و اکثر باشد قسم اول که دوران بین متباینین است مخفی نیست که تکلیف معلوم است بین آن دو مطلقا سواء آنکه بین یکی از فعلین باشد مثل صلاه ظهر یا جمعه و یا آنکه بین یکی از ترکین باشد مثل وطی این مرئه یا دیگری و یا یکی فعل و دیگری ترک فعل باشد مثل آنکه در آخر ماه رمضان که مردد بین شوال و آخر رمضان باشد اگر ماه رمضان باشد واجب است روزه آن و اگر اول شوال باشد حرام است روزه آن.

در این حال اگر تکلیف فعلی باشد از جمیع جهات و معنای فعلی من جمیع الجهات آنست که اگر مکلف علم بآن تکلیف پیدا کرد هرآینه منجز می شود تکلیف برآن و در این حال علت تامه است برای آوردن فعل یا زجر و ترک فعل و لو آن تکلیف اجمال مردد بین امرین باشد.

پس در این حال چاره ای نیست از منجز بودن تکلیف بر مکلف و صحیح است عقوبت بر مخالفت آن تکلیف و در این حالی که تکلیف معلوم بالاجمال منجز است آن ادله ای که دال است بعموم خود بر رفع تکلیف مثل رفع ما لا یعلمون یا وضع تکلیف است مثل ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم یا سعه مثل قوله علیه السّلام الناس فی سعه ما لا یعلمون یا ادله اباحه مثل کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام.

و امثال این روایات که عموم دارد و شامل می شود اطراف علم اجمالی را این ادله ای که ذکر شد تخصیص عقلی به آنها خورده است و ممکن نیست اطراف علم اجمالی را شامل بشود بجهت مناقضه آنها با تکلیف فعلی معلوم مردد.

حاصل قول مصنف آنست که در موارد مذکوره علم اجمالی منجز تکلیف است و اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود بجهت مناقضه صدر و ذیل آنها کما آنکه سابقا گذشت بیان آنها.

مخفی نماند در تمام تکالیف شرعیه سواء آنکه علم تفصیلی باشد یا علم اجمالی یا به یکی از ادله شرعیه ثابت شود چه در واجبات و چه در محرمات آنچه که منجز تکلیف است احتمال عقاب می باشد عقلا حتی در علم تفصیلی بجهت آنکه احتمال عفو و مغفرت مولی یا احتمال توبه بعد از آن یا شفاعت نبی اکرم و الائمه علیهم السّلام در آن تکلیف می باشد و با این احتمال حتی در علم تفصیلی منجز تکلیف فقط احتمال عقاب است اگر ممکن شد اصول و ادله برائت در اطراف علم اجمالی یا تمام اطراف را و یا بعض آنها و قانون قبح عقاب بلا بیان هرکدام از آنها جاری شد عقاب برداشته می شود یقینا و لو در واقع احتمال تکلیف باقی است.

پس از بیان ما ظاهر شد که منجز بودن علم اجمالی در حقیقت دائر مدار جریان اصول در تمام اطراف آن یا بعض اطراف آن می باشد یا عدم جریان اصلا اگر اختیار نمودیم جریان اصول را در تمام اطراف علم اجمالی ساقط می شود از تنجیز مطلقا و وجود علم اجمالی و عدم آن مساوی است.

و اما اگر قائل شدیم بجریان اصول در بعض اطراف علم اجمالی در این موارد موافقت قطعیه در علم اجمالی لازم نیست و اگرچه مخالفت قطعیه آن حرام است پس کلام در چند جهت بحث می شود.

اول در مقام ثبوت و آنکه آیا ممکن است جعل حکم ظاهری در تمام اطراف یا بعض اطراف یا جایز نیست و آنچه که مانع است برای شامل شدن علم اجمالی دو چیز است اول شمول ادله در اطراف علم اجمالی موجب ترخیص در معصیت است

و موجب مخالفت تکلیفی که رسیده است بمکلف صغری و کبری آن تکلیف بعلم اجمالی و از این جهت قبیح است و صحیح نیست جریان اصول در اطراف علم اجمالی.

و فرقی بین حکم ظاهری که مخالف علم اجمالی می باشد نیست بین آنکه آن حکم ظاهری به اماره ثابت شود یا به اصل تنزیلی یا باصل غیر تنزیلی و لو جریان اصول تدریجا باشد در جائی که حکم ظاهری نافی تکلیف باشد و ترخیص در معصیت و قبح آن عقلا فرقی بین تکلیفی که معلوم باشد تفصیلا و یا اجمالا نیست و معلوم بودن موضوع تکلیف بخصوصه لازم نیست عقلا و لذا اگر پسر مولا در یکی از سه نفر باشد و عبد اقدام بر قتل تمام آنها بنماید و عذر به اینکه پسر مولی بخصوصه معلوم نبود قبول نمی شود از او و عقلاء مستوجب عقاب می دانند او را و لو تدریجا آنها را بقتل می رساند پس معلوم می شود علم بخصوص موضوع تکلیف لازم نیست.

دوم از مواردی که صحیح نیست اصول در اطراف علم اجمالی تناقض است و آنکه جریان اصول در اطراف علم اجمالی موجب تناقض صدر روایات و ذیل آنها می شود مثلا روایت کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر- حتی تعلم شامل علم اجمالی و علم تفصیلی باطلاقه می شود پس جریان اصول در تمام اطراف علم اجمالی موجب تناقض است و تناقض فرقی بین آن نیست که یقینا تناقض باشد و یا ظنا و یا احتمالا چون احتمال تناقض هم عقلا صحیح نیست و در جلد چهارم در صفحه 85 جهاتی که مانع است از جریان اصول در اطراف علم اجمالی در آنجا بیان شده است فراجع.

مخفی نماند این کلام مصنف مخالف کلام سابق است که در قطع گذشت که قائل بود به آنکه علم اجمالی مقتضی برای تکلیف است نه علت تامه فراجع.

ص:123

و ان لم یکن فعلیا کذلک و لو کان بحیث لو علم تفصیلا لوجب امتثاله و صح العقاب علی مخالفته لم یکن هناک مانع عقلا و لا شرعا عن شمول ادله البراءه الشرعیه للاطراف.

و من هنا انقدح انه لا فرق بین العلم التفصیلی و الاجمالی الا انه لا مجال للحکم الظاهری مع التفصیلی فاذا کان الحکم الواقعی فعلیا من سائر الجهات لا محاله یصیر فعلیا معه من جمیع الجهات و له مجال مع الاجمالی فیمکن ان لا یصیر فعلیا معه لامکان جعل الظاهری فی اطرافه و ان کان فعلیا من غیر هذه الجهه فافهم.

قوله و ان لم یکن فعلیا کذلک الخ.

بیان سابق در جائی بود که علم اجمالی از جمیع جهات و تمام اطراف آن تکلیف فعلی باشد که علم بآن تکلیف چه علم تفصیلی باشد و چه علم اجمالی منجز تکلیف است چون علم حجیت ذاتی دارد چه تفصیلی باشد و چه اجمالی و اما اگر این چنین نباشد به اینکه تمام جهات علم اجمالی فعلی نباشد مثل آنکه بعض افراد آن اضطرار به ارتکاب آن یا اکراه برآن یا خروج از محل ابتلاء و غیره برآن باشد در این موارد مانعی نیست و لو در همین موارد اگر علم تفصیلی برای مکلف حاصل شود واجب است امتثال آن و صحیح است عقاب بر مخالفت آن ولی در حال علم اجمالی مانع عقلی در ادله برائت نمی باشد چون علم اجمالی علت تامه برای تنجیز تکلیف نمی باشد مثل علم تفصیلی و همچنین شرعا مانعی نیست از شمول ادله برائت شرعیه در اطراف کما آنکه موارد آن بیان می شود ان شاءالله تعالی.

قوله و من هنا انقدح انه لا فرق الخ.

از بیان ما ظاهر شد فرقی در بین علم تفصیلی و علم اجمالی در تنجیز تکلیف

ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا و لو كانت اطرافه غير محصوره و انما التفاوت بين المحصوره و غيرها هو ان عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليه المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات و بالجمله لا يكاد يرى العقل تفاوتا بين المحصوره و غيرها فى التنجز و عدمه فيما كان المعلوم نمى باشد مگر آنكه مجالى براى حكم ظاهرى از ادله برائت و غيره با علم تفصيلى نمى باشد يعنى در جائى كه علم تفصيلى حاصل است ممكن نيست حكم ظاهرى برخلاف آن چون حكم واقعى فعلى است از تمام جهات غير علم بآن و با علم تفصيلى بآن آن تكليف فعلى مى شود از تمام جهات و مخالفت آن ممكن نيست.

و اما اگر علم اجمالى حاصل شود ممكن است تكليف واقعى از تمام جهات فعلى نباشد و چون تكليف از تمام جهات فعلى نيست ممكن است جعل حكم ظاهرى در اطراف علم اجمالى از برائت و غيره و لو از جهت علم اجمالى و غير اين جهت تكليف فعلى است.

حاصل آنكه در جائى كه حكم واقعى فعلى باشد از تمام جهات غير جهت جهل بآن علم تفصيلى بآن بعد از آنى كه تعلق گرفت آن حكم واقعى از تمام جهات فعلى مى شود و منجز مى شود بحكم عقل لا محاله و اما در جائى كه علم اجمالى تعلق بآن بگيرد موجب رفع جهل بتمامه نمى شود علم اجمالى و ممكن است آن حكم در مورد خودش فعلى من تمام الجهات نباشد و فرض آنست كه مرتبه جعل حكم ظاهرى كه شک باشد در اطراف علم اجمالى محفوظ است پس مانعى نيست جعل حكم ظاهرى برخلاف حكم واقعى فافهم.

لازم است موافقت علم اجمالى و لو اطراف غير محصور باشد

قوله ثم ان الظاهر انه لو فرض الخ.

مصنف مى فرمايد معلوم بالاجمال اگر از تمام جهات فعلى باشد واجب است

اجمالا فعليا يبعث المولى نحوه فعلا او يزجر عنه كذلک مع ما هو عليه من كثره اطرافه و الحاصل ان اختلاف الاطراف فى الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتا فى ناحيه العلم و لو اوجب تفاوتا فانما هو فى ناحيه المعلوم فى فعليه البعث او الزجر مع الحصر و عدمها مع عدمه فلا يكاد يختلف العلم الاجمالى باختلاف الاطراف قله و كثره فى التنجيز و عدمه ما لم يختلف المعلوم فى الفعليه و عدمها بذلک.

عقلا موافقت آن علم اجمالى مطلقا چون علم حجيت ذاتى دارد چه تفصيلى باشد و چه اجمالى و لو اطراف آن معلوم غير محصوره باشد و معناى غير محصور تكليف آن است كه منجز نيست مثل آنكه بعض اطراف علم اجمالى مبتلا به مكلف نباشد و يا عسر و حرج عرفى يا عقلى در امتثال آن باشد و غيره كه ذكر نموده اند و خواهد آمد ان شاءالله تعالى.

و تفاوت بين شبهه محصوره و غير محصوره آنست كه شبهه غير محصوره بعض موارد ملازم است با مانعى كه منع از فعليت معلوم مى نمايد با آنكه شبهه غير محصوره از تمام جهات فعلى است مگر از جهت غير محصوره اين كلام رد است بر قول مرحوم شيخ انصارى كه نسبت به ايشان داده اند كه علم اجمالى در شبهات غير محصوره منجز نيست

مصنف جواب مى دهد تفاوت از جهت علم كه اطراف آن محصوره باشد يا غير محصوره در تنجيز حكم نمى باشد فرقى كه مى باشد آنست كه در معلوم مانعى است نه در علم پس در جائى كه علم اجمالى دارد مكلف بتكليف بعث مولى نحو فعل در اوامر و زجر مولى از آن فعل در نواهى يكسان است چه آنكه اطراف علم اجمالى كثرت باشد يا نباشد.

و حاصل آنكه اختلاف اطراف علم اجمالى در شبهه محصوره سبب نمى شود تفاوتى در علم اجمالى پيدا شود بلكه در هر دو يكسان است و اگر تفاوتى باشد از ناحيه معلوم است نه از ناحيه علم در جائى كه غير محصور باشد مانعى از طرف معلوم مى باشد

و قد عرفت آنفا انه لا تفاوت بین التفصیلی و الاجمالی فی ذلک ما لم یکن تفاوت فی طرف المعلوم ایضا فتأمل تعرف.

و قد انقدح انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقه القطعیه مع حرمه مخالفتها ضروره ان التکلیف المعلوم اجمالا لو کان فعلیا لوجب موافقته قطعا و الا لم یحرم مخالفته کذلک ایضا و منه ظهر انه لو لم یعلم فعلیه التکلیف مع العلم به اجمالا اما من جهه عدم الابتلاء ببعض اطرافه او من جهه الاضطرار الی بعضها معینا او مرددا او من جهه تعلقه بموضوع و آنکه فعلیت ندارد تمام اطراف علم اجمالی چه متعلق آن بعث در فعل باشد یا زجر از فعل و اختلافی پیدا نمی کند علم اجمالی باختلاف اطراف خود قله و کثره در تنجیز و عدم آن مادامی که اختلاف در معلوم نباشد و آنکه مانع از فعلیت آن پیدا شود

حاصل اشکال مصنف بر مرحوم شیخ آنست که اگر اطراف علم اجمالی و حکم واقعی فعلی باشد لازم است احتیاط چه شبهه محصوره باشد و چه غیر محصوره و اگر فعلی نباشد لازم نیست احتیاط چه محصوره و چه غیر محصوره-مخفی نماند قول مصنف از ثم الظاهر الی هنا نصف عبارات تکرار و تأکید است اگر دو ثلث آن نباشد فتدبر فیها جیدا.

قوله و قد عرفت آنفا الخ.

قبلا ما بیان کردیم که علم حجیت ذاتی دارد و فرق بین علم اجمالی و تفصیلی نیست در تنجیز و عدم آن مادامی که مانع از طرف معلوم نباشد فتأمل تعرف مخفی نماند حق با مرحوم شیخ انصاری است در مورد،چون مادامی که حکم واقعی معلوم فعلیت پیدا نکند نظیر شبهه غیر محصوره و غیره علم اجمالی اثری ندارد کما لا یخفی

قوله.و قد انقدح انه لا وجه الخ.

از بیان سابق ظاهر شد که وجهی ندارد برای احتمال عدم موافقت قطعیه یعنی

یقطع بتحققه اجمالا فی هذا الشهر کایام حیض المستحاضه مثلا لما وجب موافقته بل جاز مخالفته و انه لو علم فعلیته و لو کان بین اطراف تدریجیه لکان منجز او وجب موافقته فان التدرج لا یمنع عن الفعلیه ضروره انه کما یصح التکلیف بامر حالی کذلک یصح بامر استقبالی کالحج فی الموسم للمستطیع فافهم.

در اطراف شبهه غیر محصوره و لو مخالفت آن حرام است و صحیح نیست ولی موافقت قطعیه لازم نیست کما آنکه نسبت بمرحوم شیخ و غیره داده اند بجهت آنکه ضروری است که تکلیفی که معلوم است اجمالا اگر فعلی باشد من جمیع الجهات یعنی اراده و کراهه مولی فعلی باشد واجب است موافقت آن تکلیف قطعا و حرام است مخالفت آن.

و حاصل آنکه اگر تکلیف ثابت شد و فعلی شد همچنانی که مخالفت آن حرام است موافقت قطعی آن لازم است و از این بیان ظاهر شد که اگر فعلی نباشد تکلیف فعلی نبودن تکلیف یا از جهت عدم ابتلاء مکلف ببعض اطراف آن مثل آنکه یکی از دو ظرف نجس است یکی از آنها محل ابتلای مکلف است و دیگری در شهر دیگر که محل ابتلای آن نیست و همچنین اگر بعض اطراف علم اجمالی مکلف اضطرار بارتکاب آن دارد مثل آنکه یکی از آن ظرفها را لازم است آب آن را بیاشامد و الا تلف می شود چه اضطرار آن معین باشد ببعض ظروف یا مردد باشد و یا از جهت دیگر تکلیف فعلی نباشد مثل آنکه یقین دارد بتحقق تکلیف اجمالا در این شهر مثل ایام حیض مستحاضه که نمی داند ایام حیض آن اول شهر است یا وسط شهر و یا آخر شهر و دلیل بر تعیین یکی از این ها نداشته باشد در این موارد مذکوره واجب نیست موافقت قطعیه اطراف علم اجمالی بلکه جائز است مخالفت آن.

و اما اگر علم به فعلیت تکلیف پیدا کرد و لو آن تکلیف بین اطراف و افراد تدریجیه

تنبیهات:الاول ان الاضطرار کما یکون مانعا عن العلم بفعلیه التکلیف لو کان الی واحد معین کذلک یکون مانعا لو کان الی غیر معین ضروره انه مطلقا موجب لجواز ارتکاب احد الاطراف او ترکه تعیینا او تخییرا و هو ینافی العلم بحرمه المعلوم او بوجوبه بینها فعلا.

باشد مثل حیض که بیان شد در این مواردی که علم به فعلیت تکلیف دارد تکلیف منجز است برآن و واجب است موافقت قطعیه تکلیف بجهت آنکه بتدریج و واقع شدن تکلیف در بین ایام منع از فعلیت نمی کند و بعد از این که تکلیف فعلی شد لازم است موافقت قطعیه آن تکلیف چون ضروری است همچنانی که صحیح است تکلیف بامر فعلی حالی صحیح است تکلیف بامر استقبالی مثل حج در موقع خودش برای کسی که فعلا مستطیع می باشد و یا کسی که نذر کرده است روزه بگیرد یا امروز یا فردا را در این موارد لازم است موافقت قطعیه و احتیاط چون اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد نه احتمالی فافهم.

قوله:تنبیهات الاول ان الاضطرار الخ.

تنبیهاتی است متعلق است بعلم اجمالی و برائت در اطراف آن.اول از آن تنبیهات آنست که اضطرار به یکی از افراد علم اجمالی مانع است از علم به فعلیت تکلیف اگر اضطرار بفرد معین از افراد علم اجمالی باشد مثل آنکه یکی از دو انائین نجس است و مکلف اضطرار بفرد معین از آنها پیدا کرد که اگر از آن آب مثلا نیاشامد تلف می شود اضطرار بفرد معین از افراد علم اجمالی تکلیف برداشته می شود و در باقی افراد برائت است.

و اما اضطرار بفرد غیر معین آیا برائت در باقی می باشد یا نه این مسئله را نسبت بمرحوم شیخ داده اند افراد باقیمانده از اضطرار لازم است احتیاط ولی مصنف می فرماید اضطرار مطلقا مانع است از فعلیت تکلیف پس جایز است ارتکاب باقیمانده

و کذلک لا فرق بین ان یکون الاضطرار کذلک سابقا علی حدوث العلم او لاحقا و ذلک لان التکلیف المعلوم بینها من الاول الامر کان محذورا بعدم عروض الاضطرار الی متعلقه فلو عرض علی بعض اطرافه لما کان التکلیف به معلوما لاحتمال ان یکون هو المضطر الیه فیما کان الاضطرار الی المعین او یکون هو المختار فیما کان الی بعض الاطراف بلا تعیین.

از حرام و ترک باقیمانده از واجب چه تعیینا باشد اضطرار و چه تخییرا و این اضطرار منافات دارد علم به حرمت معلوم در محرمات و علم بوجوب معلوم در واجبات و اضطرار به هر قسمی واقع شود منافی علم اجمالی است چه افراد آن واجب باشد یا حرام.

اضطرار چهار قسم می شود در اطراف علم اجمالی قبل از علم و بعد از آن

قوله:و کذلک لا فرق بین ان یکون الخ.

مخفی نماند اضطرار چهار صورت دارد یا بفرد معین است یا بفرد غیر معین و هرکدام از این ها یا قبل از علم است بتکلیف یا بعد از علم بتکلیف اضطرار پیدا می شود مصنف می فرماید در اینکه اضطرار موجب رفع تکلیف می شود فرقی ندارد بین آنکه سابق بر حدوث علم باشد یا لاحق باشد بجهت آنکه تکلیف بعلم اجمالی در بین افراد چه واجب باشد و چه حرام از اول بحدود و مقید است در واقع به اینکه اضطرار عارض تکلیف نباشد متعلق آن و اگر بعض افراد متعلق علم اجمالی اضطرار برآن واقع شد تکلیف معلوم از بین می رود چون احتمال می رود آن فردی را که مکلف اضطرار به آن دارد واقعا همان حرام واقعی باشد یا واجب واقعی و افراد دیگر شبهه بدوی می شوند و حاصل آنکه ادله اضطرار و عسر و حرج چون احکام واقعیه را تقیید می کنند در این مواردی که اضطرار به یکی از افراد چه معین و چه غیر معین پیدا شود چون از اول تقیید واقعی دارد احکام واقعیه مقید می شوند مثل آنکه عامی پیدا شود اکرم العلماء و بعدا خاص دیگری مثل لا تکرم الفساق منهم که در اینجا بلا اشکال عام تخصیص

لا یقال الاضطرار الی بعض الاطراف لیس الا کفقد بعضها فکما لا اشکال فی لزوم رعایه الاحتیاط فی الباقی مع الفقد ان کذلک لا ینبغی الاشکال فی لزوم رعایته مع الاضطرار فیجب الاجتناب عن الباقی او ارتکابه خروجا عن عهده ما تنجز علیه قبل عروضه.

فانه یقال حیث ان فقد المکلف به لیس من حدود التکلیف به و قیوده می خورد چه مخصص قبل از علم بعام باشد و چه بعد از علم بعام.

قوله:لا یقال الاضطرار الی بعض الاطراف الخ.

اشکال شده است در مطلب ما به اینکه اضطرار ببعض افراد علم اجمالی چه متعلق علم اجمالی حرام باشد یا واجب این اضطرار مثل آنکه بعض افراد مفقود می شود نظیر آنکه دو کاسه ای که یکی از آنها نجس است یکی از آنها ریخته شود یا مثل آنکه بعض اطراف از محل ابتلاء خارج شود یا آنکه بعض افراد را امتثال نمود مکلف مثل آنکه علم اجمالی داشت که قبله یکی از دو طرف است و یک طرف را نماز خواند در این موارد مذکوره اشکالی نیست که لازم است رعایت احتیاط در اطراف علم اجمالی باقیمانده.

همچنانی که در این موارد لازم است احتیاط همچنین لازم است احتیاط در باقیمانده افراد علم اجمالی بعد از اضطرار پس واجب است اجتناب از باقیمانده در شبهه تحریمیه و اجتناب ارتکاب آن در شبهه وجوبیه در تمام موارد مذکوره و احتیاط در این موارد بجهت آنست که ذمه مکلف مشغول شده است بتکلیف قبل از آنی که موارد مذکوره عارض شود و اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد.

قوله:فانه یقال حیث ان الخ.

جواب آنکه فقد مکلف به یعنی بقای موضوع در هر حکمی از قیود و از

کان التکلیف المتعلق به مطلقا فاذا اشتغلت الذمه به کان قضیه الاشتغال به یقینا الفراغ عنه کذلک و هذا بخلاف الاضطرار الی ترکه فانه من حدود التکلیف به و قیوده و لا یکون الاشتغال به من الاول الا مقیدا بعدم عروضه فلا یقین باشتغال الذمه بالتکلیف به الا الی هذا الحد فلا یجب رعایته فیما بعده و لا یکون الا من باب الاحتیاط فی الشبهه البدویه فافهم و تأمل فانه دقیق جدا.

حدود تکلیف نمی باشد بلکه تکلیف مطلق است و وجود موضوع شرط عقلی در هر حکمی می باشد چون حکم عرضی است که بدون موضوع ممکن نیست تحقق پیدا کند پس زمانی که مشغول شد ذمه مکلف بتکلیف در موارد مذکوره اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و در موارد مذکوره لازم است احتیاط در باقیمانده از طرف علم اجمالی.

و این بیانی که ذکر شد بخلاف اضطرار بترک بعضی افراد علم اجمالی است چون اضطرار بهر تکلیفی چه واجب باشند و چه حرام از قیود تکلیف است و از حدود آن می باشد و تکالیف واقعیه از اول مقید می باشد که اضطرار عارض بر آنها نشود و ادله اضطرار حکومت واقعی دارند بر احکام واقعیه و اجماع مسلم در ادله اضطرار و آیات و اخبار زیاد می باشد در این باب.

من جمله قوله تعالی لاٰ یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکٰافِرِینَ أَوْلِیٰاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فِی شَیْءٍ إِلاّٰ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰاةً و قوله علیه السّلام ما من شیء الا و قد احله اللّه لمن اضطر الیه و اخبار در این موارد زیاد است و مشهور است عند الضرورات توبیخ المحظورات و حکم عقل در این موارد ایضا جایز می داند ارتکاب اقل القبیحین را پس در این موارد که اضطرار ببعض افراد پیدا می شود چه فرد معین و چه فرد غیر معین اشتغال بذمه یقینا مکلف ندارد پس واجب نیست رعایت

الثانی انه لما کان النهی عن الشّیء انما هو لاجل ان یصیر داعیا للمکلف نحو ترکه لو لم یکن له داع آخر و لا یکاد یکون ذلک الا فیما یمکن عاده ابتلائه به و اما ما لا ابتلاء به بحسبها فلیس للنهی عنه موقع اصلا ضروره انه بلا فائده و لا طائل بل یکون من قبیل طلب الحاصل کان الابتلاء بجمیع افراد باقی مانده علم اجمالی بعد از اضطرار و احتیاط در آنها واجب نیست مگر من باب احتیاط در شبهه بدویه که احتیاط در آن مستحب است فافهم و تأمل فانه دقیق جدا.

مخفی نماند بعضی از اعلام نقل نموده اند که مصنف عدول کرده است در این مسئله و در هامش ملتزم شده است ببقاء تنجیز علم اجمالی در غیر طرفی که اضطرار بآن دارد و آنکه باقیمانده اطراف علم اجمالی لازم است احتیاط بدلیل آنکه علم اجمالی از اول امر متعلق است به یکی از دو تکلیف که آن تکلیف مردد است بین قصیر و طویل.

نظیر آنکه علم اجمالی دارد بوجوب جلوس در مسجد بمقدار دو ساعت یا جلوس در صحن بمقدار چهار ساعت و علم اجمالی در این موارد موجب تنجیز دو طرف آن می شود و بسقوط تکلیف قصیر که جلوس در دو ساعت در مسجد باشد جلوس چهار ساعت در صحن ساقط نمی شود پس لازم است احتیاط در اطراف علم اجمالی باقیمانده علاوه بر اینکه شک در تکلیف افرادی که غیر اضطرار به آنها می باشد همان شک اول است قبل از اضطرار که اصل در آنها جاری نمی شود و شک حادثی نیست پس مؤمّن از عقاب در ارتکاب آنها مکلف ندارد و واجب است اجتناب از آنها فافهم و تأمل تا آنکه بدانی حق با کدام طرف است برائت یا احتیاط کما لا یخفی

قوله:الثانی انه لما کان النهی عن الشّیء الخ.

تنبیه دوم:آن است که نهی از شیء از طرف شارع که می رسد به طوری باید

الاطراف مما لا بد منه فی تأثیر العلم فانه بدونه لا علم بتکلیف فعلی لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

و منه قد انقدح ان الملاک فی الابتلاء المصحح لفعلیه الزجر و انقداح طلب ترکه فی نفس المولی فعلا هو ما اذا صح انقداح الداعی الی فعله فی نفس العبد مع اطلاعه علی ما هو علیه من الحال.

باشد که اگر آن نهی نباشد مکلف داعی برآن فعل داشته باشد و اگر داعی برآن فعل نداشته باشد عاده مثل مواردی که محل ابتلاء مکلف نیست مثلا اگر دو ظرفی یکی از آنها نجس است یکی از آنها محل ابتلاء مکلف است که در اصفهان است مثلا و دیگری در طهران که محل ابتلاء آن نمی باشد در این موارد نهی در این دو مورد صحیح نیست و ضروری است که نهی در این موارد فائده ای ندارد بلکه از قبیل طلب حاصل می باشد قوله کان ابتلاء جواب لما کان النهی می باشد پس در اطراف علم اجمالی لازم است تمام اطراف محل ابتلاء مکلف باشد عاده تا علم در آنها تأثیر تنجیز داشته باشد و اگر بعض اطراف محل ابتلاء نباشد علم بتکلیف فعل مکلف ندارد بجهت آنکه احتمال می رود آن فردی را که محل ابتلاء مکلف نمی باشد تکلیف واقعی در آن محل باشد.

قوله:و منه قد انقدح الخ.

و از بیان ما ظاهر شد ملاک در ابتلاء فعلیت تکلیف می باشد و ظاهر شد طلب ترک آن نهی در نفس مولی آنست که اگر صحیح باشد داعی بآن فعل در نفس عبد عاده در این موارد تکلیف صحیح است که با اطلاع عبد برآن تکلیف در این حال.

و حاصل قول مصنف آنست که فعلیت تکلیف در جائی است که مکلف عاده اراده ترک در واجبات و اراده فعل در محرمات داشته باشد و اگر اراده ندارد و عاده محل ابتلاء آن نباشد تکلیف ساقط است.

و لو شک فی ذلک کان المرجع هو البراءه لعدم القطع بالاشتغال لا اطلاق الخطاب ضروره انه لا مجال للتشبث به الا فیما اذا شک فی التقیید بشیء بعد الفراغ عن صحه الاطلاق بدونه لا فیما شک فی اعتباره فی صحه تامل لعلک تعرف إن شاء الله تعالی.

مخفی نماند این بیان مصنف در مقام فعلیت تکلیف و عدم آن صحیح نیست بلکه زیادی از موارد نواهی شرعیه مکلفین ارادۀ فعل آن را ندارند یا دائما و یا غالبا مثل نکاح امهات و اکل لحوم انسان و قاذورات و نجاسات و نحو این ها با آنکه نواهی شرعیه در این موارد مسلم است و لو بدون نهی مکلفین ترک آنها را می نمایند یا غالبا و یا دائما.

پس ملاک برای فعلیت تکلیف و عدم فعلیت اختیار و قدرت عقلیه است بر فعل که اگر قدرت عقلی و اختیار مکلف بر فعل و ترک آن دارد آن موارد تکلیف فعلی است و لو اراده فعلی مکلف در موارد مذکوره ندارد و اشکال بر اینکه این موارد مذکوره نهی بی فایده است و تحصیل حاصل است چون مکلف اراده فعل آن را ندارد.

جواب آنکه در تمام تکالیف شرعیه غرض از آن تکالیف تکمیل نفوس بشریت است که داعی بر فعل یا بر ترک پیدا کند در اوامر و نواهی تا آنکه حاصل شود برای او تقرب الی المولی و در این موارد مذکوره اراده ترک می کند برای قرب الی اللّه پس ملاک در فعلیت تکلیف و عدم آن قدرت عقلی و اختیار می باشد نه ابتلاء و غیر ابتلاء بله تکالیف عرفیه غیر تکالیف شرعیه همین جهت ابتلاء و غیر ابتلاء را ملاک قرار می دهند چون فقط متعلق تکلیف فعل یا ترک آن غرض می باشد نه تکمیل نفوس.

قوله و لو شک فی ذلک کان المرجع هو البراءه الخ.

اگر مکلف شک در این داشته باشد که آیا مورد محل ابتلاء می باشد یا نه

الثالث انه قد عرفت انه مع فعليه التكليف المعلوم لا تفاوت بين ان يكون اطرافه محصوره و أن تكون غير محصوره نعم ربما يكون كثره الاطراف فی مورد موجبه لعسر موافقته القطعيه باجتناب كلها او ارتكابه او ضرر فيها او غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا او زجرا فعلا.

در اين موارد مصنف می فرمايد برائت است چون قطع باشتغال ندارد بلكه شک در آن برائت است نه آنكه در اين موارد رجوع به اطلاقات خطاب شود چه اطلاق لفظی و چه اطلاق مقامی بجهت آنكه ضروری است مجالی برای تمسک باطلاق نيست مگر در جائی كه شک در تقييد باشد بعد از فراغ از صحت اطلاق يعنی شک در تقييد و تمسک باطلاق در جائی است كه مقام ثبوت در اطلاق ثابت باشد و در جائی كه شک در مقام ثبوت می باشد و آنكه آيا ممكن است تكليف يا نه مثل موارد ابتلاء و غير ابتلاء در اين موارد شک در تكليف است و برائت نه تمسک باطلاق تأمل لعلک تعرف إن شاء الله تعالی.

مخفی نماند مجرد شک در مقام ثبوت است از اطلاق در مقام اثبات برداشته نمی شود مادامی كه قطع بخلاف نباشد چون بنای عقلاء بر حجيت ظواهر كلام مولی می باشد مادامی كه قرينه عقليه يا نقليه قطعی برخلاف آن نباشد مثلا اگر مولی امر كرد اكرم كل عالم و احتمال داده شود كه در اكرام عالم فاسق مفسده ای است كه موجب عدم امر مولی باشد بمجرد اين احتمال كه شک در مقام ثبوت است رفع يد از حجيت ظاهر كلام مولی نمی شود در مقام اثبات مادامی كه قطع بخلاف نباشد و از اين بيان ظاهر شد كه شک در ابتلاء و عدم آن رجوع باطلاقات می شود نه رجوع به برائت كما آنكه مصنف بيان نمود.

قوله:الثالث انه قد عرفت انه الخ.

تنبيه سوم:آن است كه قبلا بيان شد با فعليت تكليف معلوم بالاجمال و اطراف علم اجمالی تفاوت و فرقی نيست بين آنكه اطراف علم اجمالی محصوره باشد

و لیس بموجبه لذلک فی غیره کما ان نفسها ربما تکون موجبه لذلک و لو کانت قلیله فی مورد آخر فلا بد من ملاحظه ذاک الموجب لرفع فعلیه التکلیف المعلوم بالاجمال انه یکون او لا یکون فی هذا المورد او یکون مع کثره اطرافه و ملاحظه انه مع آیه مرتبه من کثرتها کما لا یخفی.

یا غیر محصوره بله بعض موارد اطراف علم اجمالی موجب می شود عسر و حرج باشد برای مکلف در موافقت قطعیه که از تمام اطراف اجتناب کند در محرمات یا ارتکاب و آوردن تمام اطراف در شبهه وجوبیه یا ضرری برای مکلف است یا غیر آنها مثل آنکه محل ابتلاء نباشد در این موارد مذکوره تکلیف چه در واجبات باشد و چه در محرمات فعلی نیست چون ادله عسر و حرج و ضرر و امثال آن حکومت بر احکام واقعیه دارند و تکلیف فعلی برداشته می شود و از بیان ما ظاهر شد که اطراف غیر محصوره در علم اجمالی در جائی است که تکلیف موجب عسر و حرج و ضرر و امثال آن باشد و در غیر این موارد اطراف شبهه محصوره است و لازم است عمل در آن.

قوله:و لیس بموجبه لذلک الخ.

یعنی تکلیف در اطراف علم اجمالی اگر موجب عسر و حرج و ضرر نباشد در آن موارد تکلیف ساقط نیست و لازم است احتیاط کما آنکه نفس موافقت قطعیه بعض موارد موجب عسر و حرج است و لو اطراف علم اجمالی قلیل و شبهه محصوره باشد مثل آنکه یکی از بقالهای شهر که پنجاه عدد می باشند دستگاه آن نجس می باشد اجتناب از تمام این ها در جائی که مکلف احتیاج به آنها دارد موجب عسر و حرج است و لو شبهه محصوره باشد پس در هر موردی لازم است ملاحظه شود که رفع فعلیت تکلیف است به واسطه عسر و حرج یا نه و آن مورد از کدام فردین است آیا از موارد شبهه محصوره است یا غیر محصوره و ملاحظه شود که آن مورد

و لو شک فی عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق دلیل التکلیف لو کان و الا فالبراءه لاجل الشک فی التکلیف الفعلی هذا هو حق القول فی المقام و ما قیل فی ضبط المحصور و غیره لا یخلو من الجزاف.

الرابع انه انما یجب عقلا رعایه الاحتیاط فی خصوص الاطراف مما به مرتبهٔ غیر محصوره رسیده است به واسطه کثرت افراد یا نرسیده است کما لا یخفی.

قوله:و لو شک فی عروض الموجب الخ.

اگر در موردی شک شود که آیا این مورد به واسطه کثرت افراد آیا بحد عسر و حرج رسیده است یا نه در این موارد متبع اطلاق دلیل تکلیف است و رجوع باطلاق می شود و شک در تکلیف به واسطه اطلاق اثبات تکلیف می شود و لازم است احتیاط اگر در مقام اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی و حالی باشد و اگر اطلاق نباشد شک در تکلیف است مثل آنکه دلیل اجماع است و یا اجمال آن باشد رجوع به برائت می شود.

و این معنائی که برای شبهه غیر محصوره نمودیم و آنکه هر موردی که عمل بتکلیف به واسطه کثرت اطراف موجب عسر و حرج شود آن مورد تکلیف برداشته می شود و لو شبهه محصوره باشد کما آنکه قبلا ذکر نمودیم و هر موردی که تکلیف و امتثال در آن موجب عسر و حرج نباشد آن شبهه محصوره است و لو اطراف آن کثیر باشد از بیان ما ظاهر شد آنچه در تعریف شبهه محصوره و غیر محصوره ضبط و بیان شده است خالی از جزاف و اشکال نیست کما آنکه بعضی از اعلام نقل نموده اند در معنای شبهه غیر محصوره اقوال خمسه را که هرکدام از آنها اشکالی دارد فراجع المطولات.

ملاقی شبهه محصوره موجب اجتناب است یا نه

قوله:الرابع انه انما یجب عقلا الخ.

در این تنبیه چهارم ذکر می شود که در ملاقی شبهه محصوره مثل آنکه یکی از

یتوقف علی اجتنابه او ارتکابه حصول العلم باتیان الواجب او ترک الحرام المعلومین فی البین دون غیرها.

و ان کان حاله حال بعضها فی کونه محکوما بحکم واقعا.

انائین نجس باشد و شیء دیگری ملاقات با یکی از آنها نباشد آیا شیء سوم لازم است اجتناب از آن یا نه مخفی نماند اگر در حین ملاقات اثری از یکی از ظرفین به شیء سوم بنماید مثل آنکه دست شما خشک بود و حین ملاقات تر شد به یکی از دو ظرف بلا اشکال لازم است اجتناب از دست و مثل آن است که یکی از دو ظرف را دو قسمت کنید کما آنکه شیء سوم و چهارم اگر ملاقات تمام اطراف شبهه را نمودند لازم است اجتناب چون علم اجمالی دیگری پیدا می شود از ملاقات تمام اطراف فافهم.

مصنف می فرماید واجب است عقلا رعایت احتیاط در خصوص اطراف شبهه محصوره از مواردی که توقف دارد اجتناب از اطراف علم اجمالی بترک حرامی که معلوم است واقعا در بین و همچنین لازم است ارتکاب و آوردن اطراف علم اجمالی در جائی که شبهه محصوره واجب باشد مثل آنکه دو لباس یکی از آنها نجس است لازم است احتیاط و عمل به دو نماز تا آنکه علم حاصل شود که نماز در لباس طاهر واقعا امتثال شده است در این موارد لازم است اجتناب و ارتکاب بدون غیر این ها.

قوله:و ان کان حاله حال بعضها الخ.

یعنی اگرچه فرد سوم حال آن حال یکی از افراد شبهه محصوره است واقعا یعنی اگر آن فرد سوم واقعا ملاقات با نجس کرده است واقعا نجس است و اگر ملاقات با طاهر نموده واقعا طاهر است ولی بااین حال اجتناب از آن فردی که ملاقات نموده است لازم نیست.

و منه ینقدح الحال فی مسئله ملاقات شیء مع احد اطراف النجس المعلوم بالاجمال و انه تاره یجب الاجتناب عن دون ملاقیه فیما کانت الملاقاه بعد العلم اجمالا بالنجس بینها فانه اذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس فی البین قطعا و لو لم یجتنب عما یلاقیه فانه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فردا آخر من النجس قد شک فی وجوده کشیء آخر شک فی نجاسته بسبب آخر.

اقسام ملاقی شبهه محصوره قبل از علم و بعد از علم

قوله و منه ینقدح الحال الخ از بیان ما ظاهر می شود حال در مسئله ملاقات شیء با یکی از اطراف نجس معلوم بالاجمال در شبهه محصوره و آنکه بعض موارد لازم است اجتناب از اطراف شبهه محصوره بدون فرد سومی که ملاقات نموده است یکی از آن افراد را بعد از علم اجمالی به نجاست یکی از آنها.

مخفی نماند مسئله ملاقات اقسامی دارد قسم اول آنکه علم اجمالی حاصل است در اطراف شبهه محصوره و ملاقات فرد سوم بعد از علم اجمالی می باشد.

در این مورد مصنف می فرماید فرد دیگری که ملاقات آن یکی از افراد را بعد از علم اجمالی می باشد لازم نیست اجتناب از آن بلکه زمانی که مکلف اجتناب کرد از آن فرد شبهه محصوره و طرف دیگرش که فرد آخر باشد اجتناب کرده است از نجسی که در بین واقعا بود قطعا و لو اجتناب از فرد سومی که ملاقات نموده است ننماید بجهت آنکه فرد دیگری ملاقات کرده است بنا بر تقدیر آنکه ملاقات نجسی را نموده باشد آن فرد سوم آخری می باشد از نجس که در این حال شک در نجاست آن می باشد مثل شیء آخری می باشد که شک در نجاست آن باشد بسبب دیگری و هر موردی که شک در نجاست شود چه این مورد باشد و چه مورد دیگر استصحاب طهارت یا قاعده طهارت است کما لا یخفی.

وجه دیگری برای عدم اجتناب از شیء سوم آنکه در هر شیء که متنجس

و منه ظهر انه لا مجال لتوهم ان قضیه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ایضا ضروره ان العلم به انما یوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه و ان احتمل.

می شود به یکی از نجاسات لازم است علم بملاقات و علم به آنکه ملاقات نجس را نموده است و در مورد علم بملاقات حاصل است ولی علم بنجس معلوم نیست پس شک در نجاست است و مورد با استصحاب طهارت و یا قاعده طهارت می باشد.

وجوه ثلاثه در سرایت نجس بمتنجس و حق در آن

قوله:و منه ظهر انه لا مجال الخ اشکال شده است در مورد به اینکه شیء سوم لازم است اجتناب از آن مثل اطراف شبهه محصوره که لازم است اجتناب بجهت آنکه بعد از ملاقات شیء سوم علم اجمالی دیگری حاصل می شود که لازم است اجتناب از اطراف آنکه یکی از اطراف آن شیء سوم می باشد و جهت دیگر آنکه نجاستی که در یکی از اطراف شبهه محصوره می باشد به واسطه ملاقات یکی از اطراف توسعه پیدا کرد و مثل آنست که یکی از دو طرف را دو قسمت کنند از این جهت لازم است اجتناب از شیء سوم که ملاقات یکی از اطراف را نموده و این قول را نسبت بابن زهره رحمه اللّه علیه داده اند.

مخفی نماند شیء که متنجس می شود به واسطه نجس سه وجه در آن گفته شده.

اول آنکه متنجس به نجاست آن حکم مستقلی است که شارع مقدس جعل نموده در حین ملاقات مثل جعل نجاست کلب و خنزیر و غیره.

دوم آنکه سرایت نجس بمتنجس است کما آنکه عرف و کلمات فقهاء ظهور در آن دارد و حاصل آنکه نجاست متنجس در طول نجس است نه در عرض آن نظیر سبب و مسبب.

سوم آنکه توسعه در نجاست است و آنکه ملاقات با نجس توسعه آن می باشد و مفصل احکام آنها در فقه است.

و اخری یجب الاجتناب عما لاقاه دونه فیما لو علم اجمالا نجاسته او نجاسه شیء آخر ثم حدث العلم الملاقاه و العلم بنجاسه الملاقی او ذاک الشّیء ایضا فان حال الملاقی فی هذه الصوره بعینها حال ما لاقاه فی الصوره السابقه فی عدم کونه طرفا للعلم الاجمالی و انه فرد آخر علی تقدیر نجاسته واقعا غیر معلوم النجاسه اصلا لا اجمالا و لا تفصیلا.

جواب آنکه گذشت و اینکه در اطراف شبهه محصوره به واسطه تعارض اصول در تمام اطراف ساقط می شوند آنها و اما شیء سوم چون معارضی ندارد از این جهت استصحاب طهارت یا قاعده طهارت محکم است و لازم نیست اجتناب از آن و از این جهت مصنف می فرماید ضروری است که علم به نجسی که در یکی از انائین می باشد موجب تنجیز اطراف خود می باشد نه تنجیز از فرد آخری که علم بحدوث آن نداریم و لو احتمال نجاست داده می شود کما لا یخفی.

قوله:و اخری یجب الاجتناب عما لاقاه الخ.

کلام سابق در جائی بود که اول علم اجمالی در شبهه محصوره به نجاست یکی از آنها حاصل بود و بعدا ملاقات حاصل شد این قسم دوم آنست که دو علم اجمالی در افراد می باشد در این مورد مصنف می فرماید واجب است اجتناب از آن فردی که ملاقات با نجس کرده است بدون آن فرد ملاقای بالفتح و آن فردی است که در اطراف علم اجمالی می باشد در جائی که علم اجمالی پیدا شود به نجاست شیء یا نجاست شیء آخر این یک علم اجمالی بعد از علم اجمالی اول علم بملاقات پیدا شود و علم دیگر به نجاست ملاقی که فرد سوم می باشد یا آن شیء می باشد مثال آن علم پیدا شد برای مکلف در روز شنبه به نجاست لباس یا ظرف کبیر بعد از آن در روز یکشنبه علم پیدا کرد به نجاست یکی از دو ظرف که یکی از آن ظرفها همان ظرف کبیر است و دیگری ظرف صغیر این علم دومی در روز یکشنبه علم پیدا کرد بملاقات نمودن آن لباس

با ظرف صغیر در روز جمعه در این موارد ظرف صغیر شک در نجاست می باشد و مانعی برجوع باصل در آن نمی باشد.

و علت شک در نجاست آن آنست که علم اجمالی دوم منحل می شود بعلم اجمالی اول و ظرف صغیر شبهه بدوی می شود و در تنجیز اطراف علم اجمالی شرط است که بعض اطراف آن قبلا منجز نباشد.

مثل آنکه اگر ما علم پیدا کنیم ظرف زید بخصوصه نجس است و بعد از آن علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره نجس افتاد یا در ظرف زید یا در ظرف دیگر و علم اجمالی بعد چون قبلا یک فرد آن منجز بوده که ظرف زید باشد از این جهت منجز نیست و منحل می شود و فرد دیگر شبهه بدوی می باشد و ما نحن فیه همین طور است علم اجمالی دوم منحل می شود بعلم اجمالی اول و لازم است اجتناب از ظرف کبیر و لباسی که محتمل نجاست است چون فرد علم اجمالی است و ظرف صغیر شبهه بدویه است.

از این جهت مصنف می فرماید حال ملاقی بالفتح در این صورت بعینها حال آن فرد سومی را دارد که در صورت سابقه گذشت و آنکه این فرد طرف علم اجمالی نمی باشد و بلکه فرد آخری است که اگر واقعا نجس باشد نجاست آن معلوم نیست برای مکلف نه اجمالا معلوم است و نه تفصیلا کما آنکه بیان نمودم.

مخفی نماند آنچه که معتبر است در علم زمان معلوم باید حساب شود نه زمان حدوث و در مثال مذکور اگرچه علم اجمالی اول حدوث آن مقدم است بر علم اجمالی دوم ولی علم اجمالی دوم چون زمان آن مقدم است که روز جمعه باشد بر روز شنبه از این جهت علم اجمالی اول منحل بعلم اجمالی دوم می شود بعکس قول مصنف یعنی علم اجمالی به نجاست لباس یا اناء کبیر منحل بظرفین که یکی از آنها صغیر و دیگری کبیر است می شود از این جهت شک در نجاست لباس شک حادثی

و کذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالی و لکن کان الملاقی خارجا عن محل الابتلاء فی حال حدوثه و صار مبتلی به بعده.

می باشد زائد بر معلوم بالاجمال و رجوع باصل می شود مثلا اگر علم اجمالی پیدا شد به یکی از دو ظرف کبیر و یا صغیر در روز جمعه و بعد از آن علم به نجاست ظرف کبیر یا ظرف دیگری پیدا شد در روز پنجشنبه علم اول که جمعه باشد منحل بعلم دوم می شود یعنی ظرف کبیر در علم دوم چون منجز بود به واسطه علم اجمالی اول منجز نمی شود همچنانی که قبلا مثل آن گذشت پس ظرف صغیر خارج می شود از علم اجمالی و حال ملاقات لباس حال ظرف صغیر دارد که خارج می شود از علم اجمالی کما لا یخفی.

قوله و کذا لو علم بالملاقات ثم حدث الخ.

قسم سوم اطراف علم اجمالی در جائی است که اولا علم بملاقات یکی از افراد حاصل شود بعد از ملاقات علم اجمالی حاصل شود یکی از آنها نجس بود است و لکن حین حدوث علم اجمالی یکی از اطراف علم اجمالی خارج شود از محل ابتلاء مکلف و بعد از خارج شدن مورد ابتلاء مکلف شود که در این حال لازم است احتیاط از یک فرد مانده علم اجمالی و فرد سومی که ملاقات یکی از اطراف را نموده است و آن فردی که طرف علم اجمالی بود و لو بعدا محل ابتلاء مکلف می شود ولی چون قبلا از محل ابتلاء خارج شده بود علم اجمالی از آن فرد برطرف می شود و اصل در آن جاری می شود بخلاف افراد دیگر و لازم است اجتناب از فرد باقی مانده علم اجمالی و فردی که ملاقی بالکسر می باشد.

مخفی نماند عدم جریان اصل در فردی که خارج شده است از محل ابتلاء در جائی است که اثر فعلی نداشته باشد و اگر اثر فعلی دارد مثل آنکه لباس نجسی را به آبی شستند و در حین شستن مکلف غافل بود از طهارت و نجاست آن و بعد از آن آب مفقود شد در این مورد بلا اشکال اصاله الطهاره در آن آب مفقود جاری

و ثالثه یجب الاجتناب عنهما فیما لو حصل العلم الاجمالی بعد العلم بالملاقات ضروره انه حینئذ نعلم اجمالا اما بنجاسه الملاقی و الملاقی او بنجاسه الآخر کما لا یخفی فیتنجز التکلیف بالاجتناب عن النجس فی البین و هو الواحد او الاثنین.

است برای آنکه اثر فعلی آن طهارت لباسی است که بآن شسته شده است و همچنین آثار دیگری و عکس آن اگر شیء یقینا نجس بود و ملاقات کرد لباسی را که در حین ملاقات غافل بود مکلف از نجاست آن و بعدا معدوم شد آن شیء نجس و احتمال طهارت آن آب را قبل از ملاقات لباس داده شود بلا اشکال استصحاب نجاست در آن شیء معدوم جاری است و اثر آن حکم به نجاست لباسی است که ملاقات بآن نموده است بنابراین بیان فرد علم اجمالی و لو خارج است از محل ابتلاء ولی جریان اصل در آن مانعی ندارد و جریان آن با اصل در طرف دیگر تعارض و تساقط است و اصالت الطهاره یا استصحاب طهارت در ملاقی بالکسر بلا معارض است و لازم نیست اجتناب از آن مثل سابق.

قوله و ثالثه یجب الاجتناب عنهما الخ.

قسم سوم از اقسام شبهه محصوره در اطراف علم اجمالی در جائی که فرد دیگری یکی از اطراف علم اجمالی را ملاقات کند که قسم چهارم ما می شود در جائی است که اول ملاقات حاصل شود مثل آنکه شیء با یکی از دو ظرف صغیر یا کبیر نجس بوده است ملاقات کند و بعد از ملاقات علم حاصل شود در این حال مصنف می فرماید ضروری است که علم داریم ما اجمالا یا به نجاست ملاقی بالکسر و ملاقی بالفتح یا علم به نجاست فرد دیگر که از طرف علم اجمالی می باشد کما لا یخفی پس منجز می شود بعلم اجمالی آن نجسی که در بین می باشد که آن علم اجمالی یا در یک فرد ظرف صغیر یا کبیر می باشد و یا آن نجس در ملاقی بالکسر و ملاقات بالفتح که فرد دیگری صغیر

المقام الثانی فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین و الحق ان العلم الاجمالی بثبوت التکلیف بینهما ایضا یوجب الاحتیاط عقلا باتیان الاکثر لتنجزه به حیث تعلق بثبوته فعلا.

یا کبیر می باشد و لازم است اجتناب از هر سه ظرف.

شک در اقل و اکثر ارتباطی و آنکه در امر بسیط جاری است

قوله المقام الثانی فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر الخ.

مخفی نماند اقل و اکثر دو قسمت داریم یک قسم آن غیر ارتباطی است مثل آنکه مکلف شک کند که آیا ده دینار مقروض است یا دوازده در این موارد اختلافی نیست که شک در زائد از ده دینار برائت است و اختلاف در اقل و اکثر ارتباطی می باشد مثل آنکه شک باشد که آیا اجزاء نماز ده جزء است یا دوازده که جلسه استراحت و سوره جزء نماز باشد از جهت دیگر اختلافی در بین فقها نیست که شک در زائد اگر شک در تکلیف باشد برائت است کما آنکه دسته دیگر مثل مصنف قائلند که شک در زائد از اقل شک در مکلف به است و لازم است احتیاط و نزاع در این بحث نزاع کبروی نیست بلکه نزاع صغروی است و کبری مسلم آنست که هرکجا شک در تکلیف است برائت و اگر شک در مکلف به است اشتغال و احتیاط است از جهت دیگر بحث ما عام است ایضا که اگر مکلف به امر بسیطی باشد نه مرکب مثل طهارت که از غسل یا وضوء حاصل می شود بنا بر اینکه مأمور به نفس طهارت باشد نه اجزاء خارجیه غسل یا وضوء باشد.

در این حال اگر مأموربهی که بسیط است سعه و ضیقی از جهت بعض اجزاء و شرایط برآن حاصل شود بحث اقل و اکثر می آید که اقل امر بسیط مأمور به است یقینا و شک در زائد آن شک در تکلیف است علی کل بحث ما نه در اجزاء خارجیه فقط باشد بلکه در امر بسیط هم آن بحث جاری است اگر آن امر بسیط مراتبی داشته باشد بعد از وجود و اگر یک مرتبه دارد یا وجود و یا عدم بحث در آن جاری نیست کما لا یخفی.

و ایضا اقل و اکثر بعض موارد از قبیل جزء و کل است البته جزئی که از ارکان نباشد و بعض موارد از قبیل شرط و مشروط است که اقسام آنها بعدا بتدریج بیان می شود و در تمام موارد مذکوره یا منشأ شک فقط نص است و یا اجمال نص و یا تعارض آن و یا از جهت امور خارجیه است کما آنکه بیان آنها قبلا گذشت و فعلا بحث بین اقل و اکثری است اجزاء مرکب امور خارجیه باشند مثل اجزاء صلاه در این مورد کلمات علماء بر سه قول است.

سه قول در اقل و اکثر ارتباطی و حق در آن

اول برائت عقلی و نقلی کما آنکه حق همین است و وجه آن بعدا بیان می شود.

قول دوم احتیاط عقلی و نقلی است.

قول سوم لزوم احتیاط عقلا و برائت نقلا که مصنف قائل است می فرماید حق در مسئله آنست که علم اجمالی بثبوت تکلیف بین اقل و اکثر موجب احتیاط است عقلا و لازم است آوردن اکثر را همچنانی که در دوران بین متباینین لازم بود احتیاط چون اکثر به واسطه علم اجمالی منجز شده در جائی که علم اجمالی فعلا متعلق باکثر و اقل است و اشتغال یقینی احتیاج به برائت یقینی دارد که اگر احتیاط در اکثر شد یقینا از اشتغال یقینی خارج شده است بخلاف عمل به اقل که برائت یقینی بآن حاصل نمی شود و حق در مقام برائت عقلی و شرعی است نه برای آن جهتی که نقل از مرحوم شیخ شده است از بعض اعلام که وجوب اقل مردد بین وجوب نفسی و وجوب غیری معلوم است یعنی اگر واقعا اقل واجب باشد اقل وجوب نفسی دارد و اگر در واقع اکثر واجب باشد وجوب اقل وجوب غیری و وجوب مقدمی دارد برای اکثر و علی کل حال وجوب اقل یقینی است و وجوب اکثر احراز نشده است و شک در آن می باشد و لذا برائت در آن جاری است این معنی صحیح نیست بجهت آنکه اجزاء مرکب دو وجوب ندارند وجوب نفسی و وجوب غیری مقدمی بلکه اجزاء ممکن

نیست مقدمه برای کل باشند چون قبلا در باب مقدمه واجب بیان شد که وجود مقدمه در خارج با ذی المقدمه دو وجود خارجا باید باشند نظیر سیر برای حج و نفس اعمال حج

و اما اجزاء کل عین کل می باشند خارجا و فقط اعتبارا تعدد وجود دارند نه خارجا و این معنی را خود مرحوم شیخ هم قائل نیست جهت دیگر هم نسبت بمرحوم شیخ داده شده است به اینکه آوردن به اقل موجب انحلال علم اجمالی می شود جواب از این جهت هم آنکه خصوص وجوب نفسی که مردد است بین متعلق آن اقل یا اکثر باشد این وجوب نفسی ارتفاع و منحل نمی شود به وجوب جامع بین نفسی و غیری بجهت آنکه ضروری است که انحلال علم اجمالی بعلم تفصیلی از سنخ آن معلوم باجمال باید باشد نه غیر آن چون علم اجمالی اول وجوب نفسی بود بین اقل و اکثر و انحلال آن بوجوب نفسی و وجوب غیری مقدمی می باشد و این صحیح نیست.

و حاصل آنکه وجه برائت که ما قائلیم در اکثر به آنست که تکلیف بمرکب منحل می شود بنفسه بتکلیف کل جزء و هریک از اجزاء وجوب نفسی ضمنی دارند آن جزء و آن حصه غیر اجزاء دیگر است نظیر حمد و سوره و رکوع و غیره و در جائی که امر دائر است بین اقل یا اکثر تعلق آن امر به اقل معلوم است و متعلق آن به زیاده از اقل مشکوک است و از طرف شارع حجتی بر عقاب آن ثابت نشده است پس عقاب بلا بیان است که جای برائت همین موارد است و به عبارت اخری ترک واجب اگر استناد داده شود بترک اجزاء معلومه عقاب در این حال بعد تمامیت حجت است از طرف شارع بر مکلف و اما ترک اجزاء مشکوکه عقاب برآن عقاب بلا بیان است چون حجت از طرف شارع بر جزئیت آن ثابت نشده است کما لا یخفی.

بیان اشکالاتی که وارد بر مدعی است و رد آنها

مخفی نماند اشکالاتی بر مدعای ما شده است اول از آن اشکالات قول مصنف که می فرماید.

و توهم انحلاله الی العلم بوجوب الاقل تفصیلا و الشک فی وجوب الاکثر بدوا ضروره لزوم الاتیان بالاقل لنفسه شرعا او لغیره کذلک او عقلا و معه لا یوجب تنجزه لو کان متعلقا بالاکثر فاسد قطعا.

لاستلزام الانحلال المحال بداهه توقف لزوم الاقل فعلا اما لنفسه او لغیره علی تنجز التکلیف مطلقا و لو کان متعلقا بالاکثر فلو کان لزومه کذلک مستلزما لعدم تنجزه الا اذا کان متعلقا بالاقل کان خلفا.

قوله و توهم انحلاله الی العلم بوجوب الاقل تفصیلا الخ.

کسانی که توهم نموده اند که علم اجمالی منحل می شود بوجوب اقل تفصیلا و شک در اکثر شک بدوی است و برائت جاری می شود و دلیل آنکه ضروری است که آوردن اقل یا واجب است بوجوب نفسی شرعی واقعا و یا وجوب غیر شرعی دارد او عقلا کذلک یعنی امتثال اقل وجوب شرعی مقدمی دارد و یا وجوب عقلی مقدمی اختلاف است که وجوب مقدمه آیا شرعی است و یا عقلی و قبلا گذشت که وجوب آن عقلی است نه شرعی علی کل اگر اکثر واجب باشد واقعا امتثال اقل مقدمه برای اکثر است و چه وجوب اقل نفسی باشد و یا مقدمی علم تفصیلی بآن می باشد و اکثر منجز نیست بلکه شک بدوی است قوله فاسد قطعا خبر توهم می باشد و جواب از آن قول است که مرحوم شیخ قائل به برائت است و جواب مدرک آن داده شد و لو مدعی صحیح است.

قوله:لاستلزام الانحلال الخ.

وجه فساد آنکه بدیهی است توقف دارد لزوم اقل فعلا یا وجوب آن نفسی باشد یا غیری بر تنجیز تکلیف برآن اقل مطلقا و لو متعلق تکلیف اکثر هم باشد و اگر آن اقل مطلقا واجب باشد این معنی مستلزم است عدم تنجیز اقل را در جائی که تکلیف متعلق به اقل باشد و این معنی خلف است بجهت آنکه ما فرض کردیم متعلق تکلیف یا

مع أنّه یلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التکلیف علی کل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال و ما یلزم من وجوده عدمه محال.

نعم انما ینحل اذا کان الاقل ذا مصلحه ملزمه فان وجوبه حینئذ یکون اقل و یا اکثر است که معنی علم اجمالی همین است که یک فرد معینی نداشته باشد و دلیل شما آنست که اکثر از افراد علم اجمالی خارج شود و متعلق تکلیف نباشد و معنای خلف همین است کما لا یخفی.

قوله:مع أنّه یلزم من وجوده الخ.

اشکال دوم بر مدعای ما که مصنف بیان نموده است آنست که اگر اقل واجب باشد و اکثر را برائت جاری کنیم لازم دارد از وجود آن عدم آن را بیان آن آنکه انحلال لازم دارد منجز نباشد تکلیف علی کل حال یعنی آنکه بیان نمودید شما اقل تکلیف برآن منجز است علی کل حال این معنی مستلزم است که اقل منجز نباشد علی کل حال بجهت آنکه تکلیف به اقل مطلقا واجب نیست بلکه چون اقل یک فردی از افراد علم اجمالی است تکلیف نفسی و یا مقدمی دارد و اگر اکثر واجب نباشد اقل ایضا واجب نیست چون اقل مقدمه اکثر است و اگر ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه ایضا واجب نیست و فقط شک در وجوب نفسی اقل می باشد و این معنی مستلزم است که علم اجمالی منحل نشود چون قوام علم اجمالی اقلا بدو فرد است که یک فرد آن در مورد اقل است و فرد دیگر اکثر پس بنا بر بیان شما علم اجمالی منحل نشده است چون فرد دیگر را که اکثر باشد نیاورده و لازم می آید از وجود انحلال عدم انحلال و آنچه که لازم می آید از وجود آن عدم آن محال است.

نعم در جائی که اقل مصلحت ملزمۀ نفسی داشته باشد نظیر اقل و اکثر غیر

معلوما له و انما کان التردید لاحتمال ان یکون الاکثر ذا مصلحتین او مصلحه اقوی من مصلحه الاقل فالعقل فی مثله و ان استقل بالبراءه بلا کلام الا انه خارج عما هو محل النقض و الابرام فی المقام.

ارتباطی مثل آنکه مکلف شک دارد دو شبانه روز نماز او قضا شده است یا سه در این مورد وجوب اقل معلوم است تفصیلا و تردید برای احتمال آنست که آیا لازم است تحصیل دو مصلحت یا یک مصلحت که آن مصلحتی که در اکثر است اقوی از مصلحت اقل است و لازم باشد تحصیل آن مصلحت اقوی نه مستحب باشد که اگر مستحب باشد از محل بحث خارج می شود پس در این حال عقل در مثل این موارد و لو استقلالا حکم به برائت می کند بلا کلام الا آنکه این مورد خارج است از آن جائی که محل نقض و ابرام در مقام می باشد.

مخفی نماند جواب مصنف از مرحوم شیخ انصاری توقف دارد به اینکه اجزاء مرکب وجوب مقدمی داشته باشند برای کل و این معنی صحیح نیست همچنانی که در جواب شیخ داده شد و خود مصنف ایضا در وجوب مقدمه واجب اجزاء داخلیه را خارج می داند از مقدمه واجب کما آنکه گذشت بحث آن.

و اما جواب از دو اشکالی که مصنف بر انحلال وارده آورده آنکه بیان ایشان مبنی بر توقف قول به انحلال علم اجمالی است بتنجیز تکلیف بر اقل علی کل حال چه وجوب آن اقل نفسی باشد و چه غیری و مطلب این چنین نیست بلکه کسانی که قائل به انحلالند کما آنکه حق همین است تکلیف بر اجزاء ضمنیه مرکب می باشد و در این حال علم به اقل در بین باجزاء معلومه مسلم است و وجوب آن وجوب نفسی ضمنی می باشد نه غیری و این اندازه مسلم معلوم است غایه الامر آن اجزاء معلومه شک در آنست که آیا بنحو لا بشرط است که شیء دیگری لازم نیست آوردن آن و انضمام بآن اجزاء یا بشرط شیء است که لازم است اجزاء دیگر را انضمام بآن اقل شود

هذا مع ان الغرض الداعی الی الامر لا یکاد یحرز الا بالاکثر بناء علی ما ذهب الیه المشهور من العدلیه من تبعیه الاوامر و النواهی للمصالح و المفاسد فی المامور بها و المنهی عنها.

و شک در شرط و یا در جزء مأمور به بلا اشکال برائت است و در تمام حالات تکلیف به اقل معلوم است همان طوری که بیان شد و تعلق تکلیف بزائد از اقل مشکوک است پس برائت در آن جاری است.

و ببیان دیگر تکلیف معلوم بالاجمال و لو یک تکلیف است واقعا مردد بین اقل و اکثر،الا آنکه طرف اقل معلوم است علی کل حال و همان اندازه منجز است و لازم است آوردن آن.

و اما زائد بر اقل شک در آنست که طرف تکلیف است یا نه و از طرف شارع حجت تمام نشده است.پس عقاب برآن عقاب بلا بیان است و برائت در جائی است که بیان از طرف شارع تمام نشده باشد بر مکلف کما لا یخفی.

اشکال سوم بر مدعی که تحصیل غرض مولی لازم است

قوله:هذا مع ان الغرض الداعی الخ اشکال سومی که مصنف بر انحلال علم اجمالی در اقل نموده آنست که غرضی که داعی و علت است از برای امر شارع آن غرض احراز و علم بآن پیدا نمی شود مگر آنکه امتثال باکثر باشد نظیر ترتب نهی از فحشاء و منکر بر وجود صلاه بقوله تعالی أَقِمِ الصَّلٰاهَ إِنَّ الصَّلٰاهَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ و غیرها من الآیات و الاخبار الداله بر مصالح و مفاسد آنها بنا بر آنچه را که مشهور قائلند از عدلیه شیعه و غیر شیعه از معتزله این ها قائلند تبعیت اوامر و نواهی آنها دائر مدار مصالح و مفاسد در مأمور به و منهی عنه می باشد یعنی هر امری لازم است دارای مصلحت باشد در متعلق آن و همچنین هر نهی لازم است مفسده در متعلق آن باشد که آن مصالح و مفاسد غرض از اوامر و نواهی شرعیه می باشد.

و کون الواجبات الشرعیه ألطافا فی الواجبات العقلیه.

و قد مر اعتبار موافقه الغرض و حصوله عقلا فی اطاعه الامر و سقوطه فلا بد من احرازه فی احرازها کما لا یخفی.

واجبات شرعیه الطافا در واجبات عقلیه و بیان آنها

قوله و کون الواجبات الشرعیه ألطافا الخ.

واجبات شرعیه الطافند در واجبات عقلیه باین معنی که عقل حاکم است انسان لازم است درک مصالح و ترک مفاسد واقعیه بنماید و مصالح و مفاسد و خصوصیات آن برای عقل غالبا واضح و معلوم نیست و شارع مقدس چون عالم بتمام خصوصیات است اوامری و نواهی روی موضوعات خارجیه برده است برای درک مصالح و ترک مفاسد از این جهت واجبات شرعیه تمام آنها الطافی می باشد در واجبات عقلیه که بیان شد کما آنکه ارسال رسل و انزال کتب الطافی است در وجوب عقلی اطاعت مولی بلکه کلما یقرب العبد الی مولاه و یبعده عن المعصیه فهو لطف کما حقق فی علم الکلام و ممکن است که واجبات شرعیه الطاف در واجبات عقلیه باشند باین معنی چون شکر منعم وجوب عقلی دارد و عمل بواجبات و ترک محرمات شرعیه مصادیق شکر منعم است کما لا یخفی.

قوله:و قد مر اعتبار موافقه الغرض الخ.

مصنف می فرماید قبلا گذشت در باب اطاعت امر و امتثال آنکه تحصیل غرض مولی لازم است عقلا و عبادیت عبادت را مصنف که قصد قربت و قصد امر در آنها معتبر است من باب تحصیل غرض مولی واجب می دانست نه من باب امر شرعی مولی و جواب آنجا داده شد در باب تعبدی و توصلی که قصد امر مانعی ندارد متعلق امر باشد فراجع جلد دوم شرح فارسی کفایه.

پس بنا بر اینکه لازم است تحصیل غرض مولی در مقام امتثال در جائی که شک در نقل و اکثر باشد لازم است تحصیل اکثر من باب تحصیل غرض مولی مثلا اگر

و لا وجه للتفصی عنه تاره بعدم ابتناء مسئله البراءه و الاحتیاط علی ما ذهب الیه مشهور العدلیه و جریانها علی ما ذهب الیه الاشاعره المنکرین لذلک.

او بعض العدلیه المکتفین بکون المصلحه فی نفس الامر دون المامور مولی امر نمود که درب خانه را ببند بر آنکه دشمن از خانه بیرون نرود و این غرض را از خارج فهمیدم اگر راه دیگری که ممکن است دشمن فرار کند غیر از بستن درب خانه آن را هم باید مسدود شود و لو امر روی درب خانه از طرف مولی آمده است و چون غرض از امر فرار نکردن دشمن است لازم است تمام طرقی که احتمال فرار دشمن در آن می باشد مسدود شود کما لا یخفی.

جواب مرحوم شیخ از لزوم تحصیل غرض مولی بدو وجه

قوله:و لا وجه للتفصی عنه تاره الخ.

جواب از لزوم تحصیل غرض را مرحوم شیخ انصاری بدو وجه داده است و آنکه تحصیل غرض مولی لازم نیست.جواب اول به اینکه مسئله برائت یا احتیاط در اقل و اکثر مبتنی بر این نیست که ما قائل شویم کما اینکه مشهور می گویند از عدلیه که متعلقات احکام لازم است مصالح یا مفاسدی در آنها باشد و الا امر و نهی مولی صحیح نیست بلکه بحث برائت و احتیاط عام است حتی آنچه را که مذهب عشائره می باشد شامل می شود و آنکه آنها منکر مصالح و مفاسد اوامر و نواهی مولی می باشند و آنها قائلند اوامر و نواهی مولی لازم است اطاعت آنها چه دارای مصلحت باشد و چه نباشد و همچنین مفاسد.

و لا یخفی جواب اشاعره که منکر مصالح و مفاسد می باشند در احکام شرعیه در طلب و اراده و جبر و تفویض در جلد اول شرح کفایهٔ فارسی گذشت مفصلا فراجع

قوله او بعض العدلیه مکتفین الخ.

جواب از لزوم تحصیل غرض یا بنا بر قول اشاعره است که گذشت-و یا بنا بر

به و اخری بان حصول المصلحه و اللطف فی العبادات لا یکاد یکون الا باتیانها علی وجه الامتثال و حینئذ کان لاحتمال اعتبار معرفه اجزائها تفصیلا لیؤتی بها مع قصد الوجه مجال و معه لا یکاد یقطع بحصول اللطف و المصلحه الداعیه الی الامر فلم یبق الا التخلص عن تبعه مخالفته باتیان ما علم تعلقه به فانه واجب عقلا و ان لم یکن فی المامور به مصلحه و لطف راسا لتنجزه بالعلم به اجمالا و اما الزائد علیه لو کان فلا تبعه علی مخالفته من جهته فان العقوبه علیه بلا بیان.

قول بعض عدلیه که قائلند مصلحت در نفس امر می باشد بدون مصلحت در مامور به کما آنکه در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در جلد چهارم شرح فارسی کفایه ما بیان نمودیم در صفحه صد و چهل و شش فراجع.

جواب اول:مرحوم شیخ آن بود که ذکر شد.

جواب دوم:آنست که حصول مصلحت و لطف در عبادات ممکن نیست تحصیل آن الا آوردن آن عبادت را بر وجه امتثال یعنی قصد وجه که واجب است در عبادات کما آنکه بعضی قائلند و در این حال یقین به عبادیت آن لازم است و در جائی که شک در عبادیت می باشد مثل آوردن اکثر در این موارد ممکن نیست اکثر عبادت شود تا تحصیل مصلحت و لطف در عبادات باشد چون احتمال داده می شود که عبادیت اجزاء عبادات مفصلا اگر علم به آنها می باشد عبادتند و اگر علم تفصیلی نباشد احتمال می برد آن جزء عبادت نباشد و تشریح محرم باشد و با اینکه احتمال می برد که اجزاء تفصیلا باید معلوم باشند قطع بحصول لطف و مصلحتی که داعی برای امر است حاصل نمی شود پس باقی نمی ماند برای ما الا آنچه را که معلوم است برای ما که متعلق امر است مفصلا و در مورد اقل را لازم است آوردن چون اقل وجوب عقلی دارد و لو در مأمور به مصلحت و لطف نباشد رأسا یعنی و لو ممکن است امتثال اقل مصلحت و لطف در آن

و ذلک ضروره ان حکم العقل بالبراءه علی مذهب الاشعری لا یجدی من ذهب الی ما علیه المشهور من العدلیه.

بل من ذهب الی ما علیه غیر المشهور لاحتمال ان یکون الداعی الی الامر و مصلحته علی هذا المذهب ایضا هو ما فی الواجبات من المصلحه و کونها ألطافا فافهم.

نباشد اگر واقعا اکثر واجب باشد ولی چون اجزاء اقل معلوم است اجمالا و منجز است لازم است عمل به آنها.

اما زائد بر اقل که اکثر باشد لازم نیست امتثال آن چون شک در آن می باشد پس عقوبت برآن بلا بیان است از طرف شارع کما لا یخفی.

جواب مصنف از مرحوم شیخ به هشت وجه در عدم لزوم قصد وجه

قوله:و ذلک ضروره ان حکم العقل الخ.

جواب اول از مرحوم شیخ آنکه ضروری است حکم عقل به برائت بنا بر مذهب اشعری فایده ای ندارد برای کسانی که قائل بقول مشهورند از عدلیه و آنکه متعلقات احکام دارای مصلحت و مفسده می باشند همچنانی که بیان نمودیم پس رد قول عدلیه را بر مذهب اشعری صحیح نیست و بی فایده است.

قوله:بل من ذهب الی ما علیه غیر المشهور الخ.

جواب دوم از مرحوم شیخ آنکه این بیان شما صحیح نیست حتی برای کسانی که قائلند بقول غیر مشهور و آنکه مصلحت در نفس امر می باشد نه متعلق امر چون کسانی که قائل بقول غیر مشهور می باشند احتمال می دهند که مصلحت در متعلق امر باشد و آن واجبات الطاف در احکام عقلیه باشند از این جهت شک در حصول غرض دارند در مقام امتثال در این حال لازم است احتیاط در اکثر در مقام امتثال فافهم

و حصول اللطف و المصلحه فی العباده و ان کان یتوقف علی الاتیان بها علی وجه الامتثال الا انه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفه الاجزاء و اتیانها علی وجهها.

کیف و لا اشکال فی امکان الاحتیاط هاهنا کما فی المتباینین و لا یکاد یمکن مع اعتباره.

قوله:و حصول اللطف و المصلحه الخ.

جواب سوم مصنف:آنکه تحصیل لطف و مصلحت در عبادات اگرچه توقف دارد بر آوردن آن عبادت را بر وجه امتثال و نیت وجه که واجب باشد آن عبادت یا مستحب الا آنکه آنهائی که قائلند بلزوم قصد وجه در اصل عبادت قائلند نه معرفت اجزاء عبادت و هر جزئی که از آن آورده می شود لازم است قصد وجه و آنکه آیا واجب است آن جزء یا مستحب پس اگر قصد وجه لازم باشد در اصل عبادت لازم است نه در اجزاء آن.

قوله:کیف و لا اشکال فی امکان الاحتیاط الخ.

جواب چهارم مصنف:از مرحوم شیخ آنکه چگونه لازم است قصد وجه و حال آنکه اشکالی نیست و اتفاقی همه علماء است که صحیح است احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی و آنکه اگر اکثر را بیاورد بلا اشکال احتیاط در مسئله نموده است مکلف همچنانی که احتیاط در علم اجمالی که اطراف آن متباینین بود اشکالی در آن نبود و با این حرف شما که قصد در هر جزئی لازم است علم تفصیلی به آن جزء که یا واجب باشد یا مستحب ممکن نیست در این موارد مذکوره احتیاط بلکه هر موردی که احتیاط در عبادت می شود این اشکال شما وارد است و لازمه اشکال آنست که اصلا در عبادات احتیاط ممکن نباشد و این معنی را خود مرحوم شیخ هم قائل نیست.

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه کذلک و المراد بالوجه فی کلام من صرح بوجوب ایقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسی لا وجه اجزائه من وجوبها الغیری او وجوبها العرضی و اتیان الواجب مقترنا بوجهه غایه و وصفا باتیان الاکثر بمکان من الامکان لانطباق الواجب علیه و لو کان هو الاقل فیتأتی من المکلف معه قصد الوجه و احتمال اشتماله علی ما لیس من اجزائه لیس بضائر اذا قصد وجوب المأتیّ علی اجماله بلا تمییز ما له دخل فی الواجب من اجزائه و سیما اذا دار الزائد بین کونه جزء لماهیته و جزء لفرده حیث ینطبق الواجب علی المأتیّ حینئذ بتمامه و کما له لان الطبیعی یصدق علی الفرد بمشخصاته.

قوله:هذا مع وضوح بطلان احتمال الخ.

جواب پنجم مصنف از مرحوم شیخ آنکه این معنائی که شما بیان نمودید برای قصد وجه باطل بودن آن واضح است و مراد قصد وجه در کلام کسانی که تصریح نموده اند که واجب است آوردن واجب را بقصد وجه و مقترن باشد واجب بآن قصد وجه آنهائی که قائلند قصد خود واجب را قائلند نه اجزاء واجب را که لازم باشد بداند مکلف آیا اجزاء واجب وجوب غیری دارند یا وجوب عرضی یعنی وجوب نفسی ضمنی و این معنائی که بیان شد که واجب است خود وجوب نفسی را قصد آن را بنمائیم ممکن است آوردن واجب غایه آورده شود مثل آنکه قصد کند صلاه ظهر را می آورم برای واجب بودن آن و یا وصفا بیاورد مثل آنکه قصد صلاه واجب را بنماید و این معنائی که ذکر شد برای مکلف ممکن است امتثال آن بجهت آنکه منطبق است واجب برآن مأتی به و لو آن واجب اقل باشد.

باین بیانی ذکر شد متمکن است مکلف قصد وجه را با آن واجب بیاورد و احتمال آنکه این واجبی را که می آورد مشتمل باشد بر چیزی که از اجزاء مأمور به

نعم لو دار بین کونه جزء او مقارنا لما کان منطبقا علیه بتمامه لو لم یکن جزء لکنه غیر ضائر لانطباقه علیه ایضا فیما لم یکن ذاک الزائد جزء غایته لا بتمامه بل بسائر اجزائه.

نباشد مثل آنکه اگر واقعا مأمور به اقل باشد اکثر بلا اشکال مأمور به نیست و از اجزاء واجب نمی باشد این معنی اشکالی ندارد در جائی که قصد وجوب مأتی به را اجمالا بنماید و لو در این حال اجزاء واجب را تمیز نمی دهد که کدام واجب است و کدام غیر واجب ولی همین اندازه ای که در بین آن اجزاء واجب می باشد مسلما قصد وجوب اجمالی مانعی ندارد خصوصا در جائی که آن شیء زائد بر اقل یعنی اکثر ممکن است جزء ماهیت باشد و ممکن است جزء فرد ماهیت باشد اگر تکلیف روی ماهیتی رفته باشد که اقل و اکثر برآن ماهیت صادق باشد مثل ما نحن فیه و یا مثل آنکه مولی بفرماید تصدق در این مورد بر یک درهم و زیادتر از آن صدق صدقه می نماید و لو در زیادتر از ده درهم باشد در این موارد که ذکر شد منطبق است واجب برآن مأتی به و امتثال شده است بتمام افراد واجب و کمال آن بجهت آنکه کلی طبیعی صادق است بر فرد خود بمشخصات مثلا انسان صادق است بر زید انه انسان و لو طبیعی با مشخصات دیگری باشد پس اگر تکلیف روی اقل رفته است بدون اکثر زیاده بر اقل جزء مستحبات واجب می باشد اضافه بر اصل طبیعت مأمور به مثل مستحبات صلاه که در نماز مستحب است.

قوله:نعم لو دار بین کونه جزءا و مقارنا الخ.

بله اگر امر دایر باشد بین آنکه اکثر یا جزء مأمور به است و یا مقارن غیر مأمور به مثل آنکه بعضی قائلند قنوت در نماز جزء نماز نیست و لو ظرفش در نماز است در این حال مأمور به منطبق نمی شود برآن اکثری که مکلف می آورد آن را لکن مانعی ندارد در جائی که مأتی به دارای واجب هست و لو بعض اجزاء آن جزء

هذا مضافا الی ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما یقطع بخلافه.

مع ان الکلام فی هذه المسأله لا یختص بما لا بد ان یؤتی به علی وجه الامتثال من العبادات.

مع أنّه لو قیل باعتبار قصد الوجه فی الامتثال فیها علی وجه ینافیه التردد و الاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعات الامر المعلوم اصلا جزء واجب نباشد غایه الامر آنکه مأتی به تمام اجزاء آن واجب نیست و قصد وجوب را بسائر اجزاء آن می نماید.

قوله:هذا مضافا الی ان اعتبار الخ.

ششم جواب:شیخ آنکه اعتبار قصد وجه چه قصد وجه در اجزاء واجب باشد و چه در اصل واجب اصلا دلیل برآن نداریم و قطع بخلاف آن می باشد کما آنکه در باب تعبدی و توصلی گذشت و این معنی را بعض از متکلمین علم کلام قائل بودند و قصد وجه و تمیز از چیزهائی است که غافلند از آن عامه مردم و دلیل از شارع مقدس برآن نرسیده است کما لا یخفی.

قوله:مع ان الکلام فی هذه المسأله لا یختص الخ.

جواب هفتم:از مرحوم شیخ مسئله اقل و اکثر ارتباطی فقط در عبادیات نیست بلکه در توصلیات می آید مثلا در بعض موارد نجاسات مثل کلب یا خنزیر و امثال آن اگر شک شود که طهارت آن به یک مرتبه و دو مرتبه و زیادتر حاصل می شود یا نه در این مواردی که قصد قربت و عبادی در آن شرط نیست این بحث جاری است.

قوله:مع أنّه لو قیل باعتبار قصد الوجه الخ.

جواب هشتم:از مرحوم شیخ اگر گفته شود که لازم است قصد وجه اجزاء واجب در امتثال در عبادات که بدون این جهت عبادت صحیح نیست این معنی

و لو باتیان الاقل لو لم یحصل الغرض و للزم الاحتیاط باتیان الاکثر مع حصوله لیحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقائه مع الاقل بسبب بقاء غرضه فافهم هذا بحسب حکم العقل

منافی تردد و احتمال است که در اقل و اکثر می باشد و در این حال و لو اقل هم آورده شود تحصیل غرض مولی نشده چون شک در حصول غرض است و امتثال اکثر ایضا صحیح نیست چون قصد وجه در آن ممکن نیست پس لازم است احتیاط و آوردن اکثر تا حاصل شود غرض و آنکه قطع بفراغ ذمه مکلف شود بعد از آنی که قطع باشتغال یقینی داشت و اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و اگر امتثال اقل را بنماید احتمال بقای تکلیف است به واسطه احتمال بقاء غرض پس یقین بتحصیل غرض در جائی است که اکثر آورده شود فافهم.

رد مصنف در لزوم تحصیل غرض و آنکه شک در آن برائت است

مخفی نماند جواب مصنف در لزوم تحصیل غرض کرارا داده شده در مباحث سابقه و در ما نحن فیه آن غرضی که متعلق می باشد بعض موارد بنفسه آن غرض متعلق امر است یا به دلالت مطابقه و به دلالت التزامیه عرفیه مثل آنکه مولی بفرماید واجب است قتل زید یا اضرب عنقه در این موارد که غرض مولی قتل زید است مکلف لازم است که یقین پیدا بکند غرض مولی حاصل شده است در خارج و لو بهر تعبیری گفته باشد اما در جائی که امر متعلق بنفس فعل است و لو فعل بدون غرض پیدا نمی شود در این حال حکم غرض و حکم مأمور به یکی است یعنی در اقل و اکثر آن غرضی که در ضمن اقل معلوم است مثل نفس اقل لازم است تحصیل آن و اکثر از آن چون مشکوک است و از طرف مولی بیانی برآن نرسیده است مثل مواردی که احتیاط شرعی واجب است مثل دماء و فروج و اموال و چون احتیاط نرسیده است از طرف شارع عقاب برآن عقاب بلا بیان است و شک در این موارد برائت است پس شک در غرض و مأمور به یکی است و در هر دو برائت است.

اشکال سوم بر برائت اقل و اکثر ارتباطی که بعض اعلام ذکر نموده اند

آنکه وجوبی که معلوم است در مقام مردد است بین متعلق آن اقل باشد یا اکثر و علی التقدیرین فرض آن است که وجوب آن ارتباطی می باشد یعنی در مقام ثبوت که واقع باشد و مقام سقوط یعنی در مقام امتثال از همدیگر جدا نمی شوند و معقول نیست در مقام سقوط بعض اجزاء که اکثر باشد متعلق امر نباشد به عبارت اخری تکلیفی که متعلق است به اقل شک در سقوط آن می باشد و قانون کلی اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد نه برائت احتمالی.

جواب از این اشکال آنکه آنچه که واجب است بحکم عقل آوردن آن تکلیفی است که معلوم باشد برای مکلف فرارا از عقابی که مترتب بر ترک آن می باشد و اما سقوط تکلیف بنفسه نه از واجبات عقلیه است و نه از واجبات شرعیه که واجب باشد بر مکلف عمل بآن بلکه سقوط تکلیف از آوردن متعلق تکلیف خارجا می باشد و منتزع می شود از آن و تکلیفی که معلوم است در مورد برای مکلف آن اجزاء اقل می باشد و تکلیف باکثر مجهول است برای مکلف و سقوط تکلیف در واقع منافات ندارد آن اندازه تکلیفی که برای مکلف معلوم شده است بیاورد و زیاده برآن مجهول است برائت جاری کند و لو واقع تکلیف،تکلیف باکثر بوده است ولی آوردن واقع سه بیان برای تمام نیست از طرف شارع لازم نیست مکلف بیاورد آن اندازه ای که لازم است عمل بآن بحکم عقل قدر اجزاء معلوم است و باقی اجزاء که مجهول است و از طرف شارع بیانی برآن نیامده است مثل احتیاط و غیره برائت است مادامی که ثابت نشده است برای مکلف.

اشکال در برائت در اقل و اکثر و جواب آن و استصحاب آن

مخفی نماند تمسک باستصحاب شده است علی قولین اشتغال و برائت.

اما استصحاب باشتغال بتقریب آنکه وجوب واجبی که مردد است بین اقل و اکثر این وجوب یا مقطوع البقاء است اگر در واقع تکلیف باکثر باشد و یا مقطوع الارتفاع است اگر واقع تکلیف اقل باشد در این حال استصحاب تکلیف می شود

در جائی که اکتفاء به اقل می نماید چون شک در سقوط تکلیف است استصحاب بقاء تکلیف می شود و این معنی جریان استصحاب است در قسم ثانی از کلی بنا بر صحت آن.

مثلا اگر در خانه ای حیوانی باشد و مردد باشد که آن حیوان آیا پشه است یا فیل که اگر پشه باشد بلا اشکال یقین بارتفاع حیوانیت است در مورد و اگر واقعا فیل باشد یقین ببقاء حیوانیت است بااین حال استصحاب اصل وجود حیوان می شود و اثبات وجود آن می شود.

جواب از این استصحاب اشتغال آنکه جریان استصحاب متوقف است به اینکه حادث که حیوان باشد مردد باشد بین قطع بارتفاع و قطع ببقاء آن بجهت تعارض اصول در هریک از این ها.

مثل آنکه حدثی که پیدا شده است برای مکلف مردد است بین حدث اصغر یا حدث اکبر در این مورد اصل عدم تحقق حدث اکبر معارض است باصل عدم حدث اصغر و در مقام تعارض رجوع می شود باستصحاب کلی حدث بعد از وضوء

و اما در ما نحن فیه که تعارض در اصول نمی باشد و فرد اقلی که در خارج است و حادث است بضم وجدان الی الاصل اثبات می کند که مورد تکلیف اقل است و در این موارد موردی برای استصحاب تکلیف نمی باشد چون فرد اقل یقینا مورد تکلیف است و شک در اکثر است که آن برائت است و حاصل آنکه استصحاب کلی در موردی جاری می شود که اصل آخری که آن اصل حاکم است بر استصحاب کلی جاری نباشد و در ما نحن فیه چون اصل برائت حاکم است بر استصحاب کلی از این جهت استصحاب اصل تکلیف جاری نمی شود.

مخفی نماند استصحاب برائت بر تکلیف به چند وجه ذکر شده است مثل آنکه استصحاب عدم لحاظ المولی اکثر را در حین تکلیف او استصحاب عدم جعل جزئیت

و اما النقل فالظاهر ان عموم مثل حدیث الرفع قاض برفع جزئیه ما شک فی جزئیته فبمثله یرتفع الاجمال و التردد عما تردد امره بین الاقل و الاکثر و یعینه فی الاول

لا یقال ان جزئیه السوره المنسیه(المجهوله-نسخه ظ)مثلا لیست بمجعوله و لیس لها اثر مجعول و المرفوع بحدیث الرفع انما هو المجعول بنفسه او اثره و وجوب الاعاده انما هو اثر بقاء الامر بعد التذکر(العلم-نسخه) مع أنّه عقلی و لیس الامن باب وجوب الاطاعه عقلا.

برای فرد مشکوک او عدم جعل الامر بمرکب و غیر آنها و بیان در آنها رجوع بمطولات شود کما لا یخفی.

برائت نقلیه بقول مصنف در اقل و اکثر ارتباطی

قوله و اما النقل فالظاهر ان عموم مثل الخ.

تا حال بیان مصنف آن بود که دوران تکلیف بین اقل و اکثر ارتباطی لازم است احتیاط عقلا و قاعدۀ قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود و اما ادله نقلیه برائت مثل رفع ما لا یعلمون و امثال آن عموم آن ادله نقلیه حاکم است برفع جزئیت چیزی که شک در جزئیت آن می باشد.پس بمثل حدیث رفع از ادله برائت نقلیه اجمال تکلیف برداشته می شود و آنکه تکلیف مردد باشد بین اقل یا اکثر معین می شود آن تکلیف در اقل بضم وجدان با اصل یعنی یقینا تکلیف به اقل مسلم است و برائت نقلیه نفی اکثر می نماید پس تکلیف معین می شود در اول که اقل باشد.

قوله:لا یقال ان جزئیه السوره الخ.

اشکال نشود در مورد باین که جزئیت سوره ای که مجهول است این جزئیت جعل شرعی ندارد تا آنکه رفعش هم جایز باشد و کرارا گذشته است که رفع شرعی در جائی است که جعل شرعی داشته باشد و همچنین جزئیت سوره اثر مجعول شرعی

لانه یقال ان الجزئیه و ان کانت غیر مجعوله بنفسها الا انها مجعوله بمنشإ انتزاعها و هذا کاف فی صحه رفعها

لا یقال انما یکون ارتفاع الامر الانتزاعی برفع منشأ انتزاعه و هو الامر الاول و لا دلیل آخر علی امر آخر بالخالی عنه.

ندارد و آنچه را که مرفوع است بحدیث رفع در جائی است که آن شیء مجهول جعل شرعی داشته باشد یا اثر شرعی و ما نحن فیه نفس جزئیت سوره بنفسه مجعول شرعی نیست و همچنین اثر شرعی هم ندارد این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ که قائل است ادله برائت رفع احکام وضعیه را نمی نماید چون احکام وضعیه جعل شرعی ندارند بلکه جعل آنها بتبع جعل احکام تکلیفیه می باشد کما آنکه مفصل آنها خواهد آمد-ان شاءالله تعالی-و اگر کسی ادعاء کند که وجوب اعاده در وقت اثر شرعی جزء می باشد.

جواب آنکه وجوب اعاده اثر بقاء امر اول می باشد بعد از علم باین که امر اول امتثال نشده است و امتثال هر امری وجوب عقلی دارد نه وجوب شرعی و امتثال اوامر نیست مگر آنکه من باب وجوب اطاعت است عقلا.

قوله لانه یقال ان الجزئیه الخ:

جواب آنکه جزئیت مشکوک اگرچه جعل شرعی بنفسها ندارد الا آنکه منشأ جزئیت جعل شرعی دارد که امر شرعی باشد که آن جزئیت انتزاع از آن منشأ می شود و بعد از این که آن منشأ برداشته شد و حدیث رفع جزئیت ایضا بتبع برداشته می شود و این معنی کافی است در صحت رفع جزئیت.

قوله لا یقال انما یکون الخ.

اشکال دیگری پیدا می شود در این حال و آن اشکال اینکه و لو ارتفاع جزئیت

لانه یقال نعم و ان کان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه الا ان نسبه حدیث الرفع الناظر الی الادله الداله علی بیان الاجزاء الیها نسبه الاستثناء و هو معها یکون داله(لا-ظ)علی جزئیتها الا مع نسیانها(الجهل بها-نسخه) کما لا یخفی فتدبر جیدا.

بارتفاع منشأ امر اول می باشد ولی دلیل اخری در بین نداریم که مأمور به مثلا آن اقل است و آن فردی که باقیمانده است چون ادله برائت رفع جزئیت می نماید ولی اثبات باقیمانده بدلیل اخری باید ثابت شود.

رد مصنف در جریان ادله نقلیه و عقلیه در اقل و اکثر

قوله لانه یقال نعم الخ.

جواب آنکه ارتفاع جزء بارتفاع منشأ آن جزء می باشد الا آنکه نسبت حدیث رفع که ناظر است بر ادله ای که دال است بر بیان اجزاء مرکب نسبت حدیث رفع نسبت استثناء است با اجزاء چون از اول یک اقم الصلاه لدلوک الشمس داریم و امر ثانی که بیان اجزاء و شرائط را می نماید مثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب و همچنین لا صلاه الا بطهور امر ثانی که اثبات نموده است که فاتحه جزء صلاه است مطلق است در حال علم و جهل و ذکر و نسیان و غیره و حدیث رفع تخصیص می دهد آن فاتحه را بحال علم و خارج می کند جزئیت آن فاتحه را در حال جهل بآن فاتحه از این جهت مستثنا و مستثنا منه اثبات می کنند که جزئیت فاتحه در حال علم است نه جهل بآن کما لا یخفی فتدبر جیدا.

مخفی نماند دلیلی که مصنف بیان نمود که ادله عقلیه جاری نیست ولی ادله نقلیه برائت جاری است این معنی صحیح نیست چون اگر تحصیل غرض لازم باشد همچنانی که ایشان قائلند فرقی بین آن نیست که ادله برائت عقلی باشد یا نقلی چون بیان برای مکلف از طرف شارع ثابت است و حق آنست که برائت عقلی و نقلی هر دو جاری است و تحصیل غرض آن اندازه ای که معلوم است در ضمن اجزاء معلومه لازم است تحصیل آن غرض و اجزائی که مشکوک است غرض در ضمن آنها ایضا مشکوک

و ینبغی التنبیه علی امور:الاول انه ظهر مما مر حال دوران الامر بین المشروط بشیء و مطلقه و بین الخاص کالانسان و عامه کالحیوان و انه لا مجال است و برائت است کما آنکه گذشت.

و اما جواب از دلیل دوم مصنف که علم اجمالی منحل نمی شود و مردد است بین اقل و اکثر این معنی قبلا گذشت که امر روی اقل بلا اشکال بعلم تفصیلی است و شک در زائد از اقل آن برائت است چون علم به اقل تفصیلی می باشد لذا به واسطه برائت در اکثر لازم است تحصیل امتثال اقل را نظیر آنکه مولی امر کند بایجاد خط که مردد باشد بین یک متر یا دو متر که یک متر یقینی است و شک در زائد برائت است.

و از بیان ما ظاهر شد که بعد از برائت اثبات اقل لازم نیست چون امتثال اقل علم تفصیلی بآن می باشد و قیاس نمی شود(ما نحن فیه)به مرکبی که یک جزء آن به واسطه اکراه یا اضطرار یا نسیان برداشته شود که باقی مانده محتاج است تکلیف آن بدلیل آخری.

ولی این اشکال بر مصنف وارد است که ادله برائت اثبات باقیمانده نمی کند چون لوازمات اصول حجیت ندارد بخلاف امارات چون بنا بر قول ایشان تکلیف مردد است بین اقل یا اکثر و اقل قدر متیقن تکلیف نمی باشد مگر آنکه بنا بر قول ایشان رفع جزئیت به واسطه اماره باشد که امارات ناظر بواقع می باشند و لوازم آنها حجت است که در این حال تکلیف به اقل ثابت می شود یا آنکه دلیل برائت شرعیه وارد باشد و حکومت داشته باشد در خصوص دوران امر بین اقل و اکثر که در این حال برای حفظ کلام حکیم از لغویت تعیین اقل می شود ولی فیه ما لا یخفی.

قوله و ینبغی التنبیه علی امور:الاول انه الخ.

اموری متعلق است به اقل و اکثر ارتباطی اول از آن امور آنکه ظاهر شد از

هاهنا للبراءه عقلا بل کان الامر فیهما اظهر فان الانحلال المتوهم فی الاقل و الاکثر لا یکاد یتوهم هاهنا بداهه ان الاجزاء التحلیلیه لا تکاد تتصف باللزوم من باب المقدمه عقلا فالصلاه مثلا فی ضمن الصلاه المشروطه او الخاصه موجوده بعین وجودها و فی ضمن صلاه اخری فاقده لشرطها و خصوصیتها تکون متباینه للمأمور بها کما لا یخفی نعم لا بأس بجریان البراءه النقلیه فی خصوص دوران الامر بین المشروط و غیره دون دوران الامر بین الخاص و غیره لدلاله مثل حدیث الرفع علی عدم شرطیه ما شک فی شرطیته و لیس کذلک خصوصیه الخاص فانها انما تکون منتزعه عن نفس الخاص فیکون الدوران بینه و غیره من قبیل الدوران بین المتباینین فتأمل جیدا بیانات گذشته ما که اگر امر دائر باشد که شیء مثل رقبه مشروط به شیء دیگر باشد مثل مؤمنه یا آنکه مطلق باشد یا امر دائر باشد بین خاص مثل انسان و بین عام مثل حیوان در این موارد جائی برای برائت نیست عقلا بلکه امر بین مطلق و مقید یا خاص و عام ظاهر است از اقل و اکثر گذشته چون انحلالی که متوهم بود در اقل و اکثر گذشته در عام و خاص یا مطلق و مقید ممکن نیست در آنها جاری بشود چون بدیهی است که اجزاء تحلیلیه عقلیه ممکن نیست متصف شود به آوردن آن من باب مقدمه عقلا

عدم جریان برائت در اجزاء تحلیلیه عقلیه و وجه آن

و حاصل آنکه در اقل و اکثر ارتباطی اقل وجود خارجی داشت غیر از وجود اکثر مثل آنکه اجزاء صلاه ده جزء آن وجود استقلالی داشت و شک در جزء یازدهم بود یا برائت یا اشتغال ولی در این موارد عام یا خاص یا مطلق یا مقید هرکدام وجود خارجی مستقل ندارند بلکه جزئیت آنها من باب اجزاء تحلیلیه عقلیه می باشد و ممکن نیست اجزاء عقلیه مقدمه باشند آوردن آنها را برای اجزاء دیگر مثلا انسان که خاص است ممکن نیست مقدمه باشد برای وجود عام که حیوان است بخلاف اجزاء خارجیه که ده جزء بنا بر قولی مقدمه برای یازده جزء و اکثر می باشند پس صلاه مثلا در

ضمن آن صلاتی که مشروط به طهارت است یا خاص موجود است بعین وجود آن صلاه در ضمن صلاتی که دارای طهارت نیست نه آنکه دو وجود برای صلاه باشند در خارج و از جهت خصوصیاتی که معتبر است در مأمور به آن صلاه مباین و ضد مأمور به می باشد کما لا یخفی.

بله مانعی ندارد جریان برائت نقلیه در خصوص دوران امر بین آنکه مأمور به مطلق است یا مشروط و شک در شرط برائت نقلیه جاری است در آن بدون برائت عقلیه و این مطلب در دوران امر بین خاص و عام جاری نیست و لازم است در آنجا احتیاط پس مثل حدیث رفع در جائی که شک در شرطیت شیء باشد برداشته می شود آن مشکوک به واسطه حدیث رفع ولی در عام و خاص جاری نیست چون خصوصیت خاص منتزع از نفس خاص می باشد و رفع آن بید شارع نیست مثل آنکه انسانیت انسان شیء زائدی بر نفس انسان نیست پس دوران بین خاص و عام از قبیل دوران بین متباینین می باشد که لازم است احتیاط و برائت جاری نمی شود فتأمل جیدا.

مخفی نماند اقل و اکثر ارتباطی یک قسم از آنها گذشت در مرکبات خارجیه مثل اجزاء صلاه قسم دیگر اقل و اکثر در مرکبات تحلیلیه می باشد و آن بر سه قسم است.

اول آنکه احتمال آن شیء در واجب علی نحو شرطیت است ولی وجود آن شرط مستقل است خارجا مثل شرائط مقدم بر صلاه و مؤخر و مقارن نظیر طهارت و غسلی که معتبر است در صلاه و در این موارد بلا اشکال برائت عقلیه و نقلیه در آنها جاری است و جواب از اشکالات مصنف که تحصیل غرض لازم است قبلا گذشت و آنچه را که در اقل و اکثر ارتباطی خارجی بود در این موارد بلا اشکال جاری است.

قسم دوم آنکه آن شرط منحاز و جدا نیست از واجب بلکه نظیر صفت و موصوف و عارض و معروض است بنظر عرف مثل رقبه و رقبه مؤمنه و شک در شرط آن ایضا برائت عقلیه و نقلیه جاری است بخلاف قول مصنف که فقط برائت نقلیه

را جاری می دانست و اشکال بر این مطلب که اقل و اکثر مبنی بر انحلال باید باشد خارجا و آنکه اقل متیقن باشد و در مثل رقبه و رقبه مؤمنه در خارج عین یکدیگر می باشند و انحلال خارجی ندارد پس طبیعی رقبه در غیر مؤمنه مباین و ضدّ مؤمن است نه آنکه بعض رقبه باشد و آوردن شیئی مباین معنی ندارد رجوع به برائت در آن بلکه مورد،مورد اشتغال یقینی است که برائت یقینی در آن لازم است.

جواب از این اشکال آنکه اصل نافی که جاری می شود در قید معارف دیگری ندارد و لذا تکلیف در مطلق رقبه ثابت می شود و آن اصل معارض باصل برائت از اطلاق نمی باشد چون اطلاق اقتضای توسعه دارد بدون ضیق کما لا یخفی.

قسم سوم از اقل و اکثر ارتباطی تحلیلی در جائی است که واجب و قید آن نظیر جنس و فصل باشد همچنانی که مصنف بیان نمود مثل حیوان و ناطق در این مورد آیا مأمور به مطلق حیوان است یا خصوص حیوان ناطق و همچنین نظیر ذکر رکوع یا سجود مطلق ذکر است یا خصوص تسبیحاتی که وارد شده است که در این موارد امر دائر است بین تعیین و تخییر نظر مصنف آن بود که برائت مطلقا جاری نیست چون نظیر فصل که ذاتی می باشد رفع و وضع آن بید شارع نیست.

از این جهت احتیاط و تعیین تکلیف است در خصوص حیوان ناطق بعضی از اعلام وجه دیگری بیان نموده اند به اینکه جنس در خارج وجود پیدا نمی کند الا در ضمن فصل و معقول نیست آن جنس مأمور به شود الا آنکه معین شود بفصل خاص یا فصل ماء بجهت آنکه حیوانیت حیوان مثلا در خارج بوجود فصل آنکه ناطق باشد می باشد و بدون فصل ممکن نیست وجود حیوان و در این مورد معنی ندارد که کسی قائل شود جنس متیقن از تکلیف است و مقید بودن آن بفصل مجهول است و لذا جاری می شود در فصل مجهول برائت و مأمور به همان جنس مطلق است و بتعبیر بعض از اعلام دیگر آنکه وجود جنس همچنانی که محتاج است در وجود خارجی

آن بفصل آن جنس در خارج متعدد و حصصی پیدا می کند در ضمن هر فردی در افراد خودش حصه ای از آن جنس است در ضمن آن فردی که موجود است بوجود خارجی همچنانی که نفس خود آن جنس در خارج باید منضم و به یک فصلی شود مثل بقر یا غنم یا انسان همچنین وجود آن جنس در خارج در ضمن زید یا بکر یا خالد و امثال آن از حصص متباین یکدیگر می باشند و با این حالی که هرکدام از این افراد متباینند مثل انواع جنس نظیر بقر و غنم و انسان که هرکدام از این ها متباینند چگونه ممکن است برائت از آنها و اصل تکلیف متعلق بجنس مطلق باشد و شک در خصوصیت آن به برائت برداشته شود و در این موارد بلا اشکال امر دائر است بین تعیین یا تخییر و لازم است احتیاط عقلا چون در مقام امتثال است.

جواب از این اشکال آنکه قبلا گذشت که ادلۀ برائت در خصوصیت تکلیف جاری است بدون برائت در مطلق و تکلیف در این موارد مطلق جنس و عام است و اما اشکال مصنف و سایر اعلام که ذکر شد این اشکال اگر صحیح باشد اصلا ممکن نیست تمسک بعام در خصوصیات تکلیف در هیچ بابی از ابواب فقه چون بنا بر قول آنها افراد خارجیه تماما متباین یکدیگر می باشند و جامع مشترکی بین آنها نیست نظیر این اشکال در صحیحی و اعمی در جلد اول در مباحث الفاظ گذشت که هرکدام صحیحی یا اعمی جامعی باید باشد در تکلیف که اگر جامع نباشد تمسک باطلاق یا عموم ممکن نیست بلکه برهان اشتراک در اثر که آن افراد خارجیه اشتراک در آثاری دارند که آن جهت اشتراک اقتضاء جامعیت می نماید به مقتضای قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد و در این موارد بلا اشکال جامعی در بین می باشد افراد را و لو آن جامع امر انتزاعی باشد که آن جامع مأمور به می باشد و شک در خصوصیت آن اگر اطلاق لفظی است یا اطلاق مقامی و یا عموم آن خصوصیت به واسطه اطلاق

یا عموم برداشته می شود و اگر نباشد به ادله عقلیه و نقلیه برائت رفع تکلیف است در آن خصوصیت کما لا یخفی.

جریان برائت در طهارات ثلاث و لو مأمور به بسیط باشد

مخفی نماند قبلا گذشت که اقل و اکثر ارتباطی در اسباب و محصلات جاری است در جائی که واجب و مأمور به عنوان بسیطی باشد مثل غسلاتی که در باب طهارت حدثیه که غسل و وضوء باشد و یا خبثیه نظیر شستن اشیائی که نجس می شود بنا بر اینکه نفس طهارت حدثیه و خبثیه مأمور به باشد نه شستن و غسلات در این موارد چون آن غسلات محصل طهارت می باشند اگر شک در جزئیت شیء یا قید بودن آن شود مشهور بنا بر قول بعض اعلام قائلند که اشتغال و احتیاط لازم است و ادله برائت جاری نیست چه اسباب شرعیه باشد و یا عقلیه و یا عادیه بجهت آنکه تکلیف بامر بسیط است و حدود آن بتمامه معلوم است و شک در شیء که آیا قید است یا جزء شک در حصول آن امر بسیط می باشد و بلا اشکال در این موارد احتیاط و اشتغال است.

لکن تحقیق آنست که آن امر بسیط اگر به واسطه محصل آنکه غسلات باشند اگر تدریجا پیدا می شوند حق در آن برائت است و اگر آنی و یک مرتبه وجود پیدا کند و مراتب مختلفه ی نداشته باشد آنجا اشتغال و احتیاط است و بعید نیست که در باب طهارت حدثیه و خبثیه از قبیل آن باشد که بتدریج طهارت حاصل می شود نظیر آنکه اگر چراغی در یک محلی آورده شد بسبب قلت و کثرت آن چراغ نور آن محل مختلف می شود و ظاهر از اخبار و نصوص که وارد شده است در باب غسل جنابت از همین قسم است مثل قوله علیه السّلام(تحت کل شعره جنابه فبلوا الشعر و انقوا البشره و قوله علیه السّلام فما جری علیه الماء فقد طهر و قوله علیه السّلام فی الصحیح الآخر و کل شیء أمسسته الماء فقد انقیته)و غیر دیگر از اخباری که ذکر شده است و در این حال و لو آن مأمور به امر بسیط است ولی چون مراتب آن مختلف است و بتدریج حاصل

الثانی انه لا یخفی ان الاصل فیما اذا شک فی جزئیه شیء او شرطیته فی حال نسیانه عقلا و نقلا ما ذکر فی الشک فی اصل الجزئیه او الشرطیه فلو لا مثل حدیث الرفع مطلقا و لا تعاد فی الصلاه یحکم عقلا بلزوم اعاده ما اخل بجزئه او شرطه نسیانا کما هو الحال فیما ثبت شرعا جزئیته او شرطیته مطلقا نصا او اجماعا.

می شود شک در جزئیت یا قیدیت برائت جاری است چون شک در سعه و ضیق آن مأمور به می باشد.

و اما اگر آن مأمور به بسیط دفعی الحصول باشد که یک وجود بیشتر ندارد و سعه و ضیق یا شدت و ضعف در آن نباشد در این موارد بلا اشکال اشتغال و احتیاط است چون شک در حصول مأمور به می باشد و این معنی که بیان نمودیم فرقی بین اسباب عاریه یا عقلیه یا اسباب شرعیه نیست.

قوله الثانی انه لا یخفی ان الاصل الخ.

دوم از اموری که ذکر می شود اصل در آن چیزی که شک داریم در جزئیت آن یا شرطیت آن در حال نسیان عقلا و نقلا همان کلامی است که شک در جزئیت آن و شرطیت آن گذشت یعنی عقلا لازم است احتیاط در حال نسیان همچنانی که حکم همان شک در جزئیت و شرطیت را دارد که اگر مثل حدیث رفع و ادله دیگر برائت نبود در باب صلاه و غیر صلاه از عبادات مثل صوم و حج و اعتکاف و غیره و همچنین اگر روایت لا تعاد نبود که قوله علیه السّلام(لا تعاد الصلاه الا من خمسه الوقت و الطهور و القبله و الرکوع و السجود)روایت لا تعاد مخصوص باب صلاه است و لو حدیث رفع عام است اگر روایت لا تعاد و حدیث رفع نبود لازم بود اعادۀ نماز در آنجائی که جزئی از اجزاء نماز را یا شرطی از شرائط آن را در حال نسیان نیاورد البته اجزاء و شرائط در جائی است که ارکان نماز نباشند و اگر از ارکان باشند بلا اشکال لازم

است اعاده صلاه و لو در حال نسیان باشد و حال جزئی که فراموش شده است یا شرط اگر رکن صلاه باشد جزئیت و شرطیت آن مطلقا ثابت است نصا نظیر روایت لا تعاد که پنج چیز را استثناء نموده است و لازم است در نسیان آنها اعادۀ نماز یا اجماعا باشد نظیر تکبیره الاحرام و سائر ارکان دیگر.

و حاصل آنکه دلیل اولی که اثبات جزئیت یا شرطیت می نماید برای مرکب جزئیت و شرطیت آن شیء مطلقا می باشد و دلیل حدیث رفع و روایت لا تعاد فقط رکنیت آنها را در جائی که ثابت است استثناء می نماید که لازم است اعاده مطلقا و غیر ارکان در حال نسیان و جهل لازم نیست اعاده.مخفی نماند ظاهر کلام مصنف در حال نسیان جزء همان کلامی است که از ایشان گذشت در حال شک در جزء و آنکه برائت عقلیه در هر دو جاری نیست ولی برائت نقلیه نظیر حدیث رفع و غیر جاری است.

جواب آن قبلا گذشت که تفکیک بین برائت عقلیه و شرعیه ممکن نیست چون بنا بر قول ایشان اگر تحصیل غرض لازم باشد و یا آنکه تکلیف بین اقل و اکثر ارتباطی آن تکلیف منحل نشود معنی ندارد برائت شرعیه بخصوص چون برائت شرعیه لوازم آنها حجیت ندارد که به برائت اکثر،اقل ثابت شود کما آنکه گذشت.

و ایضا مخفی نماند جزئی که غیر ارکان باشد نسیان آن موجب صحت صلاه است و یا شرط صلاه اگر مثل حمد و سوره فراموش شود در آن بلا اشکال نماز صحیح است اشکال در آنست که این نمازی که فاقد جزء است نسیانا آیا شخص ناسی مأمور به است این صلاه را یا آنکه صلاه آن من باب وفاء به غرض است نظیر جهل با خفات قرائت یا جهر قرائت که اگر هرکدام جای دیگری واقع شد جهلا آنجا عده ای قائلند که صلاه مسقط تکلیف است و آن شرط بعد از آوردن صلاه ممکن نیست تحصیل آن.

مرحوم شیخ انصاری قائل است صلاتی که جزء یا شرط آن اگر نسیان شود آن

ثم لا یذهب علیک انه کما یمکن رفع الجزئیه او الشرطیه فی هذا الحال بمثل حدیث الرفع کذلک یمکن تخصیصها بهذا الحال بحسب الادله الاجتهادیه کما اذا وجه الخطاب علی نحو یعم الذاکر و الناسی بالخالی عما شک فی دخله مطلقا و قد دل دلیل آخر علی دخله فی حق الذاکر.

صلاه مأمور به نیست ولی مسقط تکلیف است بجهت آنکه شخص ناسی جزء یا شرط خطاب بآن مثل یا ایها الناسی و امثال آن التفات بموضوع سبب می شود که موضوع ناسی مبدل بشخص ذاکر شود از این جهت خطاب بآن ممکن نیست و لذا صلاه آن مسقط تکلیف است نه مأمور به باشد مصنف و عدهٔ دیگر قائلند که شخص ناسی ممکن است خطاب بآن به وجوهی که بیان آن خواهد آمد.

مخفی نماند در صلاه اگر جزء و یا شرط غیر رکنی فراموش شود بلا اشکال باقیمانده باید آورده شود.و اما در غیر صلاه اگر جزء و یا شرط آن نسیان شود اثبات باقیمانده مشکل است چون حدیث خطاء و نسیان و لو رفع حکم واقعی را می نماید بخلاف ما لا یعلمون که رفع حکم ظاهری می باشد ولی اثبات باقیمانده محتاج است بدلیل و ایضا دلیل جزء یا شرط با دلیل کل یا هر دو اطلاق دارند یا ندارند یا احدهما که تفصیل آنها رجوع بمطولات شود کما لا یخفی.

بیان امکان خطاب به ناسی جزء یا شرط به وجوهی

قوله ثم لا یذهب علیک انه کما یمکن الخ.

مصنف می فرماید همچنانی که ممکن است رفع جزئیت یا شرطیت در حال نسیان بحدیث رفع همچنین ممکن است تخصیص داده شود ادله جزئیت و شرطیت بغیر حال نسیان به ادله اجتهادیه یعنی رفع ما لا یعلمون حکم ظاهری می باشد و باقی مثل خطاء و نسیان تخصیص احکام واقعیه می باشد و بیان آن باین قسم که خطاب از طرف شارع به عموم مکلفین برسد مثل آنکه بفرماید واجب است بر مکلفین نه جزء از صلاه را بیاورد که این بیان شامل ذاکر و ناسی هر دو می شود و دلیل دیگری در خارج

او وجه الی الناسی خطاب یخصه بوجوب الخالی بعنوان آخر عام او خاص لا بعنوان الناسی کی یلزم استحاله ایجاب ذلک علیه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجیه الخطاب الیه لا محاله کما توهم لذلک استحاله تخصیص الجزئیه او الشرطیه بحال الذکر و ایجاب العمل الخالی عن المنسی علی الناسی فلا تغفل.

اثبات کند که کسانی که ذاکرند و علم بتکلیف دارند واجب است بر آنها ده جزء از صلاه را بیاورند در این حال کسانی که نسیان جزء و شرط را می نمایند داخل در عموم تکلیف اولند و کسانی که ذاکرند جزء دیگری بر آنها اضافه و واجب است که ده جزء باشد این وجه از وجوهی است که خطاب به ناسی ممکن است باشد.

قوله او وجه الی الناسی خطاب الخ.

وجه دیگر که ناسی مورد خطاب واقع شود آنکه خطاب بنفس خود ناسی نشود بلکه خطاب بلوازم ناسی مثل یا ایها الرجل از طرف شارع واقع شود و یا خاص مثل آنکه خطاب برسد کسانی که حافظه آنها کم است و امثال آن لازم است نه جزء از نماز را بیاورند که اول خطاب بلوازم عموم ناسی بود دوم بخصوص آن را در این قسم دوم ایضا صحیح است خطاب به ناسی و لو بعنوان آنکه(یا ایها الناسی بجزء یا شرط یجب علیک الصلاه فی سائر اجزائه و شرائطه)که این عنوان اگر گفته شود به ناسی مستلزم محال است چون خطاب بعنوان یا ایها الناسی سبب متذکر او می باشد و از این جهت خارج می شود از عنوان ناسی کما آنکه توهم شده است متوهم مرحوم شیخ انصاری می باشد که فرموده محال است تخصیص جزء یا شرط به کسانی که ذاکرند و ناسی آنها مکلف نیست بلکه تکلیف آن باقیمانده غیر منسی است مثل تبدل موضوع مسافر بحاضر و بالعکس کما لا یخفی فلا تغفل.

وجه سوم آنکه مأمور به در تمام مکلفین آن جامع طبیعت صلاه است مثل

جامع صحیحها که مصنف قائل بود و اختلاف ذاکر و ناسی نظیر اختلاف مصادیق صلاه صحیح است مثل صلاه مسافر و حاضر و اختلاف صلوات یومیّه و غیره و در این حال ناسی التفات بمأمور به دارد و لو خیال کند صلاه او هم تام است.

بیان شمول حدیث لا تعاد جاهل قاصر و مقصر را

مخفی نماند بمناسبت ذکر حدیث لا تعاد مناسب است معنای آنکه آیا شامل جاهل قاصر بلکه مقصد در نماز می شود یا نه کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند مشهور آنست که حدیث لا تعاد شامل جاهل مطلقا نمی شود چون جاهل بجزء یا شرط و لو قاصر باشد بهمان امر اولی لازم است اعاده کند نه آنکه بخطاب جدیدی باشد مثل آنکه عمدا اگر جزء یا شرط را ترک کرد امر اولی اقتضاء دارد اعاده نماز را که صحیح نبوده است و لکن حق آنست که معنای اعاده وجود شیئی ثانی است بعد از وجود اول یا حقیقتا آن شیء اولی که وجود پیدا کرد ثانیا آن را اعاده کند و یا ادعائا و تخیلا از این بیان ظاهر شد که عنوان اعاده صادق است در مواردی که مکلف جهل بجزء یا شرط داشته باشد و لو اقتضای تکلیف اولی باقی است.

و حاصل آنکه معنای اعاده شامل جاهل قاصر و مقصر می شود همچنانی که شامل ناسی می شود بلکه شامل مواردی که عمدا و عالما بجزء یا شرط باشد شامل آن می شود مثل قوله علیه السّلام من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده که ظاهر از اعاده عمدی است و مثل قول دیگر علیه السّلام در جائی که جهر در اخفات نموده است یا اخفات در جهر ایّ ذلک فعل متعمدا فقد نقض صلاته و علیه الاعاده فان فعل ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمت صلاته و منها قوله علیه السّلام در کسی که تمام نموده صلاه را در سفر:انه ان قرأ علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی اربعا اعاده و ان لم یکن قرأت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه.

این اخباری که ذکر شد دال است بر اینکه لفظ اعاده همچنانی که در نسیان و خطاء استعمال می شود همچنین در جهل در عمد استعمال شده است و استعمال آن در تمام موارد حقیقت

الثالث انه ظهر مما مر حال زیاده الجزء اذا شک فی اعتبار عدمها شرطا او شطرا فی الواجب

است نه آنکه در بعض موارد به غایت و مجاز باشد خصوصا قوله علیه السّلام که فرمود فان فعل ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه یعنی لا اعاده علیه و کذا قوله علیه السّلام و ان لم یکن قرأت علیه الخ.

روایت که شامل است لا تعاد صورت جهل و نسیان را و در تمام این موارد سیاق روایات واحد است و به مقتضای خمسه که استثناء شده از لا تعاد الصلاه الا من خمس بلا اشکال جهل و نسیان و عمد در آنها اثری ندارد و لازم است اعادۀ صلاه باخلال یکی از آنها همچنانی که اجماع مسلم و نصوص خاصه در آنکه عمدا اگر غیر ارکان را اخلالی نمود مکلف لازم است اعاده صلاه از این جهت اطلاق آنها مقید می شود بغیر عمد و در صورت جهل و نسیان و لو جاهل مقصر باشد لازم نیست اعاده صلاه و لو جاهل مقصر معصیت کار است بدون جاهل قاصر کما لا یخفی.

قوله الثالث انه ظهر مما مر حال زیاده الجزء الخ تنبیه سوم مصنف می فرماید از بیان سابق ظاهر شد حال زیاده جزء یعنی جزئی زیاد نشود در مأمور به شک در اعتبار عدم آن شود یعنی جزء زیاد شد شکی در این واقع شود که عدم آن زیاده آیا شرط است در مأمور به و یا شرطی است یعنی جزء عدمی در مأمور به و واجب باشد مثلا در رکعت سوم یا چهارم نمازها لازم است حمد تنها خوانده شود یا تسبیحات در این حال اگر حمد را با سوره خواند شک در این می شود که آیا عدم سوره شرط است یا جزء مأمور به جزء عدمی باشد شک در این موارد عینا همان شک در جزء یا شرط می باشد که مأمور به مردد بین اقل و اکثر ارتباطی است و در آنجا مصنف برائت نقلیه را جاری می دانست بدون برائت عقلیه در این موارد ایضا حکم سابق است و شک در زیاده شرطا یا شطرا برائت است برائت نقلیه:

مع عدم اعتباره فی جزئیته و الا لم یکن من زیادته بل من نقصانه و ذلک لاندراجه فی الشک فی دخل شیء فیه جزءا او شرطا فیصح لو أتی به مع الزیاده عمدا تشریعا او جهلا قصورا او تقصیرا او سهوا و ان استقل العقل لو لا النقل بلزوم الاحتیاط لقاعده الاشتغال.

جریان برائت در جزء و یا شرط عدمی

قوله مع عدم اعتباره فی جزئیته الخ آن شیئی که شک در زیادۀ آن داریم که شک در جزئیت آن می باشد یا شرطیت در جائی برائت جاری است که مأمور به لا بشرط از زیاده باشد و اگر بشرط لا باشد یعنی مثل حمد در رکعت سوم یا چهارمی که بیان نمودیم اگر مشروط باشد که سوره با آن نبایست باشد یا مثل رکوع در صلاه که حتما باید یک رکوع باشد در یک رکعت در این موارد اگر زیاد کرد مکلف زیاده در مأمور به نیست بلکه نقصان مأمور به است چون از دلیل ثابت شده بود که مأمور به چیز دیگری همراه آن زاید نباید باشد و اگر شیء زاید شد آن جزء مأمور به را هم باطل می کند مثل رکوع و حمد و مأمور به ناقص می شود و این مطلبی را که بیان نمودیم در جائی که شک در زیاده باشد آن زیاده چه شرط باشد و چه جزء داخل می شود در باب اقل و اکثر ارتباطی و شک در آن زیاده برائت نقلیه است بقول مصنف و برائت عقلیه و نقلیه است کما آنکه ما بیان نمودیم پس صحیح است مأمور به را بیاورد با این شیء که شک در زیاده آن دارد عمدا تشریعا بیاورد مثل آنکه آن شیء زائد احتمال ضرر آن در مأمور به باشد یا جهلا بیاورد جهل قصوری مثل آنکه احتمال باطل آن را ندهد در مأمور به او تقصیرا در جائی که احتمال باطل بودن مأمور به را می دهد ولی بااین حال می آورد او سهوا در تمام این مواردی که ذکر شد اگرچه عقل مستقلا حاکم است بلزوم احتیاط بجهت قاعدۀ اشتغال ولی برائت نقلیه رفع آن زیاده را می نماید و عمل صحیح است.

نعم لو کان عباده و اتی به کذلک علی نحو لو لم یکن للزائد دخل فیه لما یدعو الیه وجوبه لکان باطلا مطلقا او فی صوره عدم دخله فیه لعدم قصد الامتثال فی هذه الصوره مع استقلال العقل بلزوم الاعاده مع اشتباه الحال لقاعده الاشتغال.

و اما لو أتی به علی نحو یدعوه الیه علی ای حال کان صحیحا و لو کان قوله نعم لو کان عباده و اتی به الخ بله اگر مأمور به تعبدی و عبادی باشد مثل صلاه و بیاورد آن جزء یا شرط را در مأمور به به نحوی که اگر این جزء یا شرط که زیاد نموده در مأمور به اگر نبود امتثال امر نمی نمود مکلف و نمی آورد آن را در این موارد عبادت باطل است مطلقا یعنی سواء آنکه آن جزء زائد واقعا جزء مأمور به بوده است یا واقعا جزء مأمور به نبوده است اما اگر واقعا جزء نبوده است بلا اشکال عبادت باطل است چون مأمور به واقعی غیر از آن بوده است که آورده است و اگر واقعا جزء مأمور به بوده است چون ثابت نشده است عبادیت آن و من باب احتیاط هم نیاورده است آن عمل باطل است این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری ره که زیاده در عبادت را باطل عبادت می داند.

مصنف فقط قسمی که استثناء شد آن را باطل می داند نه مطلق زیاده در عبادت را کما آنکه نقل شده پس در این مورد که ذکر شد فقط عبادت باطل است بدون سایر موارد چون امتثال امر مولی را ننموده و آنچه را که آورده مأمور به نبوده با آنکه عقل مستقلا حکم بلزوم اعاده می نماید در این حالی که اشتباه حال است یعنی واقعا مکلف نمی داند این شیء زائد که بقصد مأمور به می آورد آیا جزء مأمور به می باشد یا نه در این حال قاعده اشتغال جاری است و برائت صحیح نیست مطلقا.

قوله و اما لو أتی به علی نحو یدعوه الیه الخ و اما اگر آن جزء یا شرطی که زیاد نموده در مأمور به بر نحو خطاء بر تطبیق باشد به اینکه داعی و غرض مکلف ایجاد صلاه است لکن خیال می کند که مأمور به

مشرعا فی دخله الزائد فیه بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشریعه فی تطبیق الماتی مع المامور به و هو لا ینافی قصد الامتثال و التقرب به علی کل حال صلاه در رکعت سوم حمد با سوره است و امتثال می کند آن امر را به قسمی که اگر سوره جزء صلاه نبود در رکعت سوم و چهارم ایضا مأمور به را می آورد علی کل حال در این حال مأمور به صحیح و لو آنکه سوره را تشریعا زیاد کرده است در مأمور به در این مورد تشریع مکلف آن زاید را در تطبیق مأمور به خارجی است با مأمور به و این معنی منافات ندارد قصد امتثال و تقرب بآن عملی را علی کل حال مخفی نماند تشریع چند قسم است.

اقسام چهارگانه تشریع محرم در مأمور به

یک قسم:آن همین قسمی است که خطاء در تطبیق است که ذکر شد.

قسم دوم:آنکه تشریع در امر مولی است غیر امر واقعی و مأمور به را با آن زیاده بداعی امری که خودش ایجاد کرده است می آورد این قسم بلا اشکال باطل است.

قسم سوم:تشریع در حدود امر است باین مبنی که مأمور به شرعی ده جزء متعلق آن بوده است و مکلف حدود آن را وسیع قرار می دهد و یازده جزء قرار می دهد

چهارم:آنکه تشریع در مأمور به می کند بدون تصرف در امر در این موارد بلا اشکال ادله تشریع و حرمت آن عمل مأتی به را شامل می شود و باطل است فقط در قسم اول صحیح است که نه تصرفی در امر نموده و نه در مأمور به فقط در تطبیق مأمور به بعمل خارجی تشریع نموده است.

مخفی نماند کلام در اقل و اکثر ارتباطی چه نقصان جزء یا شرط باشد و یا زیاده یکی از آنها بیان سابق کلام در اصل اولیه بود و اما قاعدهٔ ثانویه در مثل صلاه و همچنین طواف که ملحق به صلات است اخبار زیاد داریم در بطلان زیاده فی الجمله مثل قوله علیه السّلام فی خبر أبی بصیر من زاد فی صلاته فعلیه الإعاده.

و قوله علیه السّلام در روایتی که کلینی و شیخ قدس سرهما نقل می کند از زراره

ص:181

و بکیر بن اعین«اذا استیقن انه زاد فی صلاته المکتوبه لم یعتد بها و استقبل صلاته استقبالا اذا استیقن یقینا»و غیر این اخبار که ذکر شده است و مقتضای اطلاق این اخبار فرقی بین زیاده عمدیه یا سهویه و یا جهلیه و ارکان و غیر ارکان نیست که اطلاق این اخبار در تمام موارد می رساند که صلاه باطل ولی مقتضای حدیث لا تعاد در عقد مستثنای منه که می فرماید لا تعاد الصلاه مطلقا آن موارد مذکوره را می گیرد حتی زیادی عمدیه کما آنکه قبلا گذشت و فقط اعاده صلاه را در پنج رکنی که استثناء شده است از روایت اعاده آن را لازم می داند و نسبت بین آن اخبار اگرچه نسبت آن عموم و خصوص من وجه است الا آنکه حدیث لا تعاد مقدم است برآن اخبار در مقام تعارض یا بجهت آنکه حدیث لا تعاد حکومت دارد بر ادله اجزاء و شرایط و موانع و یا آنکه دلالت حدیث لا تعاد اقوی است.

چون به مقتضای استثناء عموم آن اقوی است از سایر اخبار و علی کل روایت لا تعاد مقدم است کما آنکه فقهاء رضوان اللّه تعالی علیهم بیان نموده اند و روایت لا تعاد نه در خصوص ناقص و کم بودن اجزاء و شرایط را بیان می کند بلکه مطلقا چه اجزاء و شرایط کم شود در مأمور به یا زائد شود و اشکال به اینکه ظهور وقت و قبله که استثناء شده است شامل زیاده نمی شود چون زیاده در آنها معنی ندارد این معنی سبب نمی شود که روایت عموم نداشته باشد بلکه عموم روایت آنچه را که زیاد شود یا کم شود از اجزاء و شرایط و موانع که غیر ارکان باشد تمام را شامل است.

مخفی نماند زیاده شیئی از جنس آن باید باشد مثلا یک کیلو آب زیاده آن قدری از آب است نه شربت و غیره و اما در مرکبات اعتباریه که هرکدام از اجزاء متباینند خارجا قصد زیاده در آنها معتبر است که اگر قصد اجزاء نماز را نداشته باشد اصلا عمل مرکبی نیست و قصد آنها برای صلاه یک شیئی واحدی قرار داده می شود این معنائی که بیان شد در غیر رکوع و سجود است پس مثل سجده در نماز و لو قصد

ثم إنّه ربما تمسک لصحه ما اتی به مع الزیاده باستصحاب الصحه و هو لا یخلو من کلام و نقض و ابرام خارج عما هو المهم فی المقام و یأتی تحقیقه فی مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالی

صلاتیت را ندارد و بعنوان آیه سجده می آورد چون روایت وارد شده است که سجده تلاوت زیاده در فریضه است و مبطل فریضه است و لو قصد جزئیت نماز را ندارد از این جهت رکوع ایضا ملحق به سجده می شود به اولویت قطعیه چون در جائی که سجده و لو بقصد صلاه نباشد صلاه باطل است رکوع در صلاه اولی از سجده می باشد از این جهت جایز نیست صلاه در اثناء صلاه دیگر در غیر مواردی که نص برآن رسیده است چون رکوع و سجودی که برای صلاه دوم آورده می شود در صلاه اول مبطل صلاه اول است کما لا یخفی.

صحه استصحاب صلاه در مشکوک المانع

قوله ثم إنّه ربما یتمسک لصحه الخ در موارد زیاده عمدیه یا سهویه اگر شک در آن شود که آیا موجب باطل بودن نماز می شود یا نه تمسک شده است باستصحاب صحت یعنی قبل از آنی که آن زیاده را بیاورد صلاه یقینا صحیح بوده است و بعد از آوردن زیاده شک در صحت صلاه است و استصحاب صحت صلاه جاری است مصنف می فرماید این استصحاب خالی از نقض و ابرام نیست بجهت آنکه اگر استصحاب اجزاء صحیحه قبل از زیاده را بنماید این استصحاب فائده ندارد و اگر مجموع قبل و بعد از استصحاب صحه آن شود در این مورد حالت سابقه ندارد و علی کل تحقیق آن در بحث استصحاب ان شاءالله تعالی خواهد آمد

مخفی نماند ممکن است جریان استصحاب به اینکه اول جزء مرکب را که می آورد مکلف صحه محقق می شود و آن جزئی را که آورده است اثر فعلی دارد که صحت باشد بعد از آن شیء که احتمال مانعیت آن را می دهد چه وجود آن مانع باشد یا عدم آن در این حال شک در بقاء صحت است که آیا آن صحتی که در جزء

الرابع انه لو علم بجزئیه شیء او شرطیته فی الجمله و دار الامر بین ان یکون جزءا او شرطا مطلقا و لو فی حال العجز عنه و بین ان یکون جزءا او شرطا فی خصوص حال التمکن منه فیسقط الامر بالعجز عنه علی الاول لعدم القدره حینئذ علی المأمور به لا علی الثانی فیبقی معلقا بالباقی و لم یکن هناک ما یعین احد الامرین من اطلاق دلیل اعتباره جزءا او شرطا او اطلاق دلیل المأمور به مع اجمال دلیل اعتباره او اهماله لاستقل العقل بالبراءه عن الباقی فان العقاب علی ترکه بلا بیان و المؤاخذه علیه بلا برهان.

اول بود منقطع شد یا نه پس استصحاب صحت جاری است مثل سائر امور تدریجیه مثل استصحاب صوم یا بقاء حیض در حال حیضیت و امثال آنکه در این موارد بلا اشکال استصحاب جاری است.

قوله:الرابع انه لو علم بجزئیه شیء الخ.

در تنبیه چهارم مصنف بیان می کند که اگر علم پیدا شد به جزئیت شیء برای مأمور به یا شرطیت شیء برای آن فی الجمله علم پیدا شد و امر دائر شود بین آنکه آن جزء یا شرط مطلقا باشد برای مأمور به حتی درحالی که مکلف متمکن نباشد از آوردن آن و عاجز باشد و بین آنکه جزئیت یا شرطیت آن در حال تمکن مکلف باشد.

بنا بر قسم اول که اگر متمکن نباشد امر ساقط می شود چون قدرت بر بعض اجزاء یا شرائط آن ندارد و بنا بر ثانی مأمور به باقی است-و متعلق آن باقیمانده است و در این حال چیزی نباشد در بین که معین کند احد الامرین را که اگر اطلاق دلیل اعتبار جزء یا شرط باشد گرفته می شود و آن اطلاق مقدم است بر اطلاق مأمور به یا آنکه اطلاق دلیل مأمور به در بین باشد مثل اطلاق صلاه که لا یسقط بحال و اطلاق آن در اکثر اجزاء و شرائط و موانع صلاه ثابت است و صلاتی که مأمور به است و لو بعض موارد جزء یا شرط را ندارد بلکه مقترن بمانع می باشد در این حال

اصل صلاه ساقط نمی شود.

اطلاق دلیل مأمور به در جائی عمل می شود که اجمال دلیل اعتبار جزء یا شرط باشد مثل آنکه دلیل آنها اجماع باشد که اجماع اطلاقی ندارد و متیقن آن لازم است گرفته شود یا مهمل باشد دلیل جزء یا شرط باین معنی که اطلاق دلیل جزء یا شرط در تمام موارد نیست حتی آنجائی که متمکن نباشد مکلف آوردن آن جزء یا شرط را در جائی که اطلاقی نباشد نه برای جزء و نه شرط و نه دلیل مانع و همچنین اطلاق برای مأمور به نباشد در این موارد عقل مستقلا حکم به برائت می کند از باقیمانده و لازم نیست شرعا باقیمانده را مکلف بیاورد چون عقاب بر ترک آن عقاب بلا بیان است و مؤاخذه بر آنکه چرا باقی مانده را نیاوردی بلا برهان است.

حاصل مطلب مصنف آنکه اگر در مقام اصل دلیل جزئیت یا شرطیت نباشد یا مانعیت در این موارد بلا اشکال تکلیف ساقط است چون شرط یا قید آن مفقود است و فرقی در بین آن نیست که دلیل جزء یا شرط بلسان وضع باشد مثل قوله علیه السّلام لا صلاه الا بفاتحه الکتاب و لا صلاه الا بطهور یا آنکه بلسان امر و تکلیف باشد که در این موارد امر بجزء یا شرط امر ارشادی است که مثلا فاتحه الکتاب جزء صلاه است و همچنین طهور شرط صلاه است.

و ایضا فرقی ندارد که امر بمرکب شود مثل آنکه امر به صلات نموده آن صلاتی که دارای قرائت و رکوع و سجود و غیره باشد یا اجزاء و شرائط را بدلیل منفصل بیان کند شارع کما آنکه ذکر شد در این موارد مذکوره اگر دلیل جزء یا شرط اطلاق نداشته باشد و همچنین اگر مأمور به دلیل آن اطلاق نداشته باشد مأمور به ساقط می شود و برائت است مگر آنکه اثبات باقیمانده شود باستصحاب یا قاعده میسور کما آنکه خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

لا یقال نعم و لکن قضیه مثل حدیث الرفع عدم الجزئیه أو الشرطیه الا فی حال التمکن منه فانه یقال انه لا مجال هاهنا لمثله بداهه انه ورد فی مقام الامتنان فیختص بما یوجب نفی التکلیف لا اثباته.

نعم ربما یقال بان قضیه الاستصحاب فی بعض الصور وجوب الباقی فی حال التعذر ایضا و لکنه لا یکاد یصح الا بناء علی صحه القسم الثالث من استصحاب الکلی.

قوله لا یقال نعم و لکن قضیه مثل حدیث الرفع الخ.

نتیجه آن شد مرکب که بعض اجزاء یا شرائط آن ممکن نبود بیاورد مکلف باقیمانده برائت است و لازم نیست آوردن آن.اشکال شده است که واجب است باقیمانده را بیاورد و مثل حدیث رفع یعنی جمله ما اضطروا الیه شامل می شود در این موارد عدم جزئیت یا شرطیت آن را در مرکب در حال غیر ممکن و مقید می کند مأمور به را بحال تمکن از آنها در این حال واجب است باقیمانده آورده شود.

جواب آنکه مجال و محلی برای مثل حدیث رفع در این موارد نیست چون حدیث رفع در مقام امتنان است بقوله صلّی اللّه علیه و آله رفع عن امتی تسع و این خبر شریف در مقام امتنان است بر امت پس موارد آن مختص است در جائی که نفی تکلیف بنماید نه آنکه اثبات کند تکلیف را چون رفع تکلیف منت است بخلاف اثبات تکلیف و اثبات تکلیف در شک جزئیت و شرطیت بیان آن از مصنف گذشت و همچنین بیان ما فراجع.

قوله:نعم ربما یقال بأن قضیه الاستصحاب الخ.

بعضی اثبات باقیمانده را باستصحاب نموده اند البته بعض صور آن و آنکه در حال تعذر واجب است باقیمانده را بیاورد مکلف باستصحاب بعض صور مثل آنکه اول ظهر متمکن از آوردن تمام اجزاء بود و بعدا متعذر شد و اگر اول تکلیف متعذر بود

او علی المسامحه فی تعیین الموضوع فی الاستصحاب و کان ما تعذر مما یسامح به عرفا بحیث یصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قیل بوجوب الباقی و ارتفاعه لو قیل بعدم وجوبه و یأتی تحقیق الکلام فیه فی غیر المقام.

استصحاب عدم تکلیف است.

جواب آنکه این استصحاب صحیح نیست الا بنا بر صحت قسم ثالث از استصحاب کلی و آن در محل خودش می آید که صحیح نیست مثل آنکه در خانه زید محقق است در ضمنی که زید وجود دارد کلی انسان وجود دارد و بعدا علم پیدا کنیم که زید از خانه بیرون رفته است و احتمال داده شود که در حین خروج زید عمرو داخل در خانه شده است در این موارد بعضی گفته اند استصحاب کلی انسان مانعی ندارد چون سابقا علم بوجود آن بوده و شک در زوال آن می باشد.

جواب آنکه حصه کلی که موجود بود در ضمن زید آن یقینا مرتفع شده است و حصه کلی دیگر در ضمن عمرو حدوث آن مشکوک است و قبلا گذشت که حصصی که در ضمن افراد کلی می باشد آن حصص متباین می باشند-و در ما نحن فیه وجوبی که در مرکب است وجوب نفسی است بر تمام اجزاء و وجوب غیری و بعض اجزاء را که آورده است مکلف و متعذر از باقی می باشد وجوب نفسی مرتفع است از آنها و وجوب غیری لا حق حالت سابقه ای ندارد.

قوله:او علی المسامحه فی تعیین الموضوع الخ.

یا آنکه استصحاب مرکب شود در جائی که موضوع و لو بعض اجزاء و شرائط را دارا نیست ولی عرفا مستصحب یک موضوع است به قسمی که استصحاب آن موضوعی که بعض شرائط و اجزاء را ندارد همان موضوع است مثل آنکه مثلا از آب کر اگر قدری کم شود همان آب سابقی را می نامند و هر دو یک موضوع است عرفا و همچنین در اجزاء و شرائط نماز مثلا اگر دلیل بر طهارت لباس مصلی نداشتیم

کما أن وجوب الباقی فی الجمله ربما قیل بکونه مقتضی ما یستفاد من قوله(ص)اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و قوله المیسور لا یسقط بالمعسور و قوله ما لا یدرک کله لا یترک کله و دلاله الاول مبنیه علی کون کلمه من تبعیضیه لا بیانیه و لا بمعنی الباء و ظهورها فی التبعیض و ان کان مما صلاتی که با لباس نجس خوانده می شود با آن صلاتی که با لباس طاهر می باشد یک موضوع است عرفا علی کل موضوع متیقن سابق و مشکوک عرفا باید یکی باشد که اگر قائل بوجوب باقی مانده شویم صدق ارتفاع موضوع کند.

حاصل آنکه اگر موضوع متیقن سابق و مشکوک لاحق عرفا یک موضوع باشد واجب است آوردن باقی را بدلیل استصحاب کما آنکه تحقیق در موضوع استصحاب در غیر این مقام خواهد آمد.

مخفی نماند تمسک شده برای وجوب باقیمانده بعمومات اضطرار مثل قوله علیه السّلام در خبر زراره و محمد بن مسلم التقیه فی شیء اضطر الیه فقد احله اللّه او ان التقیه فی کل شیء و کل شیء اضطر الیه ابن آدم فقد احله اللّه و غیر این اخبار که حکومت و تخصیص آنها می دهند و بناء این تخصیص داده می شود مأمور به و واجب است امتثال باقی جواب اثبات باقیمانده محتاج است بدلیل خارج بعد از آنکه مکلف متعذر شد از جزء با شرط که گذشت کما لا یخفی.

تمسک به قاعده میسور و اضطرار در وجوب باقیمانده مرکب

قوله کما ان وجوب الباقی فی الجمله الخ.

دلیل دیگری برای وجوب باقی مانده آورده اند که دلیل قاعده میسور است.

مدارک قاعده میسوری اخباری است که ذکر می شود من جمله قوله صلّی اللّه علیه و آله اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و قوله علیه السّلام در روایت دیگر المیسور لا یسقط بالمعسور و روایت دیگر ما لا یدرک کله لا یترک کله.

و دلالت روایت اول مبنی بر آنست که کلمه من که می فرماید فأتوا منه من تبعیضیه

ص:188

لا یکاد یخفی الا ان کونه بحسب الاجزاء غیر واضح لاحتمال ان یکون بلحاظ الافراد و لو سلم فلا محیص عن انه هاهنا بهذا اللحاظ یراد حیث ورد جوابا عن السؤال عن تکرار الحج بعد امره به فقد روی أنه خطب رسول اللّه(ص) فقال ان اللّه کتب علیکم الحج فقام عکاشه و یروی سراقه بن مالک فقال فی کل عام یا رسول اللّه فاعرض عنه حتی اعاد مرتین او ثلاثا فقال و یحک و ما یؤمنک ان اقول نعم و اللّه لو قلت نعم لوجب و لو وجب ما استطعتم و لو ترکتم لکفرتم فاتر کونی ما ترکتم و انما هلک من کان قبلکم بکثره سؤالهم و اختلافهم الی انبیائهم فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه.

باشد نه(من)بیانیه و همچنین آن من بمعنی باء نباشد که اگر منه در روایت من بیانیه باشد معنی این طور می شود اذا امرتکم بشیء فأتوا ذلک الشیء ما دام تستطیعون الاتیان به نظیر قوله تعالی أَسٰاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ یَلْبَسُونَ ثِیٰاباً خُضْراً مِنْ سُنْدُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ.

حاصل آن می شود واجب است جنس مأمور به را بیاورید مادامی که استطاعت دارید و این معنی از محل بحث ما خارج است چون کلام ما در باقیمانده مأمور به است که لازم است آورده شود یا نه-نه اصل مأمور به و همچنین اگر من بمعنی باء باشد باء تعدیه نظیر قوله تعالی إِلاّ أَنْ یَأْتِینَ بِفٰاحِشَهٍ که اگر من بمعنی باء تعدیه باشد روایت از محل شاهد ما خارج است ولی بااین حال ظهور من در تبعیض از چیزهائی است که مخفی نیست و اشکالی که بر دلالت روایت است.مورد بحث ما در جائی است که کل و مرکبی باشد که دارای اجزاء باشد نه کلی که دارای افراد است و احتمال قوی می باشد که امر فأتوا منه افرادی باشد از کلی که تمام افراد را مکلف قدرت بر آوردن ندارد.

لذا حضرت می فرماید آن افرادی که استطاعت و قدرت در آن داری بیاور و لو

تسلیم شویم ما و قبول کنیم قوله علیه السّلام اذا امرتکم بشیء،شیء اعم از کل و کلی است و شامل هر دو می شود ولی چون مورد روایت مورد کلی است که اراده از افراد کلی شده است مورد مخصص اطلاق شیء است و اگر کلی را شامل نشود و حمل بر کل شود مورد روایت از روایت خارج می شود چون روایت جواب از سؤال راوی است از تکرار حج در هر سالی که حج کلی است و هر سالی حج در آن افراد کلی حج می باشد و این رد جواب بعد از امر بحج است در هر سالی.

روایت از ابی هریره از طرف عامه روایت شده از رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله خطبه ای را بیان نمود و فرمود خدای عز و جل واجب نموده است بر شما حج را عکاشه یا سراقه بن مالک بلند شد و عرض کرد یا رسول اللّه در هر سالی واجب است حج،حضرت از او اعراض کرد و اعتنائی بآن نفرمودند حتی اعاده کرد راوی کلام خودش را مرتین او ثلاث مرات حضرت جواب به او دادند و یحک چه چیز تو را تأمین نموده است که من بگویم نعم یعنی در هر سالی و اللّه اگر سؤال تو را قبول کنم که در هر سالی واجب است حج این معنی واجب می شود بر شما مادامی که استطاعت دارید و اگر ترک کنید حج را هرآینه کافر می شوید پس ترک کنید مرا آنچه را که من ترک کردم بر شما و سؤال نکنید از من چیزهائی را که بیان نکردم برای شما و این است و جز این نیست هلاک شدند کسانی که قبل از شما بودند به واسطه کثرت سؤال آنها و اختلاف آنها به انبیاء علیهم السّلام فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه.

مخفی نماند روایت از جهت سند کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند از عامه است که بیان شد از ابی هریره است و این روایت باختلاف نقل شده است از عامه

روایت دیگر که از عامه نقل شده است قوله علیه السّلام فاذا امرتکم بالشیء فخذوا به ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه و همچنانی که مختلف روایت شده است از طرق عامه در کتب خاصه ایضا بدو وجه نقل شده است و بعد از آنی که سند روایت

و من ذلک ظهر الاشکال فی دلاله الثانی ایضا حیث لم یظهر فی عدم سقوط المیسور من الاجزاء بمعسورها لاحتمال اراده عدم سقوط المیسور من افراد العام بالمعسور منها.

هذا مضافا الی عدم دلالته علی عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب و لا مجال معه لتوهم دلالته علی أنه بنحو اللزوم الا أن یکون ضعیف است عمل مشهور بآن روایت معلوم نیست خصوصا با اختلاف روایت که عمل بر کدام از آنها است و اگر عملی باشد جماعتی از متأخرین از علماء می باشند و آن شهرتی که روایت ضعیف بآن منجبر می شود شهرت قدمای اصحاب رضوان اللّه تعالی علیهم می باشد.

قوله و من ذلک ظهر الاشکال الخ.

از اشکال در روایت اول ظاهر شد دلالت روایت ثانی ایضا،روایت ثانی المیسور لا یسقط بالمعسور سند این روایت مثل روایت قبلی غیر معتبر است چون مرسله ایست که نقل شده از کتاب غوالی اللئالی عن علی علیه السّلام و اشکالی که در روایت اول است در این روایت وارد است مصنف بیان می کند ظهور ندارد روایت در عدم سقوط میسور به معسور که آن میسور دارای اجزاء باشد که محل بحث ما می باشد بلکه احتمال داده می شود احتمال مساوی که اراده شود از عدم میسور از افراد عام یعنی اگر امر روی افراد عام آمد و مکلف تمکن از تمام افراد عام ندارد آن اندازه ای که می تواند از افراد عام را امتثال کند این ها ساقط نمی شود به واسطه آن افرادی که تمکن ندارد.

حاصل آنکه مراد از میسور افراد عام می باشد نه اجزاء کل.

قوله هذا مضافا الی عدم دلالته الخ.

اشکال دوم برفرض روایت ظهور در کل و اجزاء آن داشته باشد اختصاص

المراد عدم سقوطه بماله من الحکم وجوبا کان او ندبا بسبب سقوطه عن المعسور بأن یکون قضیه المیسور کنایه عن عدم سقوطه بحکمه حیث ان الظاهر من مثله هو ذلک کما أن الظاهر من مثل لا ضرر و لا ضرار هو نفی ما له من تکلیف او وضع لا انها عباره عن عدم سقوطه بنفسه و بقائه علی عهده المکلف کی لا یکون له دلاله علی جریان القاعده فی المستحبات علی وجه او لا یکون له دلاله علی وجوب المیسور فی الواجبات علی آخر فافهم.

ندارد بواجبات بلکه شامل مستحبات می شود و با این احتمال مجال و محلی برای روایت نیست که دال بر لزوم و وجوب باشد مگر آنکه اراده شود عدم سقوط موضوع به واسطه حکمی که برآن می باشد آن حکم واجب باشد یا مستحب بسبب سقوط حکم از معسور و آن اجزائی که تمکن از آوردن آنها ندارد باین معنی که ظهور میسور کنایه باشد از عدم سقوط آن به حکمش یعنی در جائی که بعض اجزاء تمکن از آوردن آن را ندارد مکلف،این معنی سبب سقوط حکم اجزاء دیگر نمی شود بلکه باقیمانده که قدرت بر آوردن آن دارد لازم است امتثال آن چون ظاهر از مثل این جمله ها اثبات موضوع است که واقعا اثبات حکم موضوع می باشد کما آنکه ظاهر از مثل لا ضرر و لا ضرار نفی حکم است چه حکم تکلیفی باشد مثل صوم ضرری یا حکم وضعی باشد مثل بیع ضرری.

در این موارد نفی حکم است بلسان نفی موضوع یعنی ضرری در اسلام نیست ضرر که مسلم تحقق دارد معنای آن آنست که حکم ضرری در اسلام جعل نشده است از طرف شارع-نه آنکه عبارت باشد از عدم ثبوت میسور بنفسه و بقاء آن برعهده مکلف که اگر این معنی باشد دال بر وجوب است و دلالت بر جریان قاعده میسور در مستحبات نمی باشد یعنی در این حال شامل مستحبات نمی باشد یا آنکه قاعدهٔ میسور دلالت بر وجوب میسور در واجبات نداشته باشد در جائی که حمل بر رجحان فی الجمله شود.

و اما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى لا الافرادى لا دلاله له الا على رجحان الاتيان بباقى الفعل المأمور به واجبا كان او مستحبا عند تعذر بعض اجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما و ليس ظهور لا يترک فى الوجوب لو سلم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره فى الاعم قرينه على اراده خصوص الكراهه او مطلق المرجوحيه من النفى و كيف كان فليس ظاهرا فى اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه فى غير المقام.

و حاصل آنكه روايت دلالت دارد حكم در واجبات كه مى تواند مكلف امتثال كند ساقط نمى شود و همچنين در مستحبات فافهم.

روايت سوم قاعده ميسور و اشكال سند و دلالت آن

قوله و اما الثالث فبعد تسليم ظهور الخ روايت سوم مرسله ايست كه حكايت شده است از غوالى اللئالى كما آنكه در عوائد نراقى رحمه اللّه عليه است كما آنكه ذكر نمودند بعض اعلام عن على عليه السّلام انه قال ما لا يدرک كله لا يترک كله اشكالات در سند روايات سابق در اين روايت مى آيد.

روايت سوم مصنف مى فرمايد بعد از آنى كه تسليم شويم ما كه ظهور كل در كل مجموعى است كه اجزاء داشته باشد نه كلى و افرادش يعنى اولا روايت ظهور در كل مجموعى ندارد بلكه احتمال مساوى ظهور آن در كلى و افراد آن مى باشد در اين حال دلالت بر روايت نيست الا رجحان آوردن باقى فعل مأمور به كه تمكن دارد مكلف از آن و باقيمانده چه واجب باشد و چه مستحب در وقت تعذر بعض اجزاء مأمور به بجهت آنكه ظهور دارد موصولى كه در روايت است يعنى قوله عليه السّلام ما لا يدرک كله و لفظ ماء موصول عام است كه هم شامل واجب مى شود و هم مستحب و ظهورى ندارد تتمه روايت لا يترک در وجوب كه گفته شود كه اين قرينه است كه لفظ ماء موصول شامل مستحبات نمى شود اگر تسليم شويم ما كه سبب مى شود لا يترک كه مخصوص

ثم إنّه حیث کان الملاک فی قاعده المیسور هو صدق المیسور علی الباقی عرفا کانت القاعده جاریه مع تعذر الشرط ایضا لصدقه حقیقه علیه مع تعذره عرفا کصدقه علیه کذلک مع تعذر الجزء فی الجمله و ان کان فاقد الشرط مباینا للواجد عقلا و لاجل ذلک ربما لا یکون الباقی الفاقد لمعظم الاجزاء او لرکنها موردا لها فیما اذا لم یصدق علیه المیسور عرفا و ان کان غیر مباین للواجد عقلا.

نعم ربما یلحق به شرعا ما لا یعد بمیسور عرفا بتخطئته للعرف و ان عدم بواجبات باشد اگر نگوئیم که ظهور آن در اعم است و این جهت قرینه می شود بر خصوص اراده کراهت یا مطلق مرجوحیت اعم از کراهت و حرمت و کیف کان پس لا یترک ظهور در لزوم ندارد اینجا و لو گفته شود که ظهور آن جمله در غیر این مقام دال است بر لزوم.

در میسور بقاء موضوع عرفی می خواهد و موارد آن

قوله ثم إنّه حیث کان الملاک الخ مصنف می فرماید ملاک در قاعده میسور صدق میسور است بر باقیمانده عرفا چون صدق عرفی باید داشته باشد قاعده جاری است در جائی که متعذر از شرط باشد و تمکن از آوردن نداشته باشد چون در این مورد حقیقتا صدق میسور می نماید با تعذر شرط عرفا مثل صدق میسور در جائی که تمکن از جزء نداشته باشد در این موارد و لو میسور و باقیمانده مباین است و با مأمور به عقلا ولی چون صدق عرفی دارد مانعی ندارد و از این جهتی که صدق عرفی باید داشته باشد اگر باقیمانده به طوری باشد که صدق عرفی نداشته باشد قاعده جاری نیست مثل آنکه معظم اجزاء و ارکان مأمور به نباشد و متعذر از آنها باشد در این موارد صدق میسور عرفا نمی باشد و اگرچه مباین واجد آن مواردی که دارای معظم اجزاء و ارکان داشته باشد مباین نباشد عقلا مخفی نماند در این مورد عقلا و عرفا مباین است کما لا یخفی.

قوله نعم ربما یلحق به شرعا الخ.

بعض موارد موضوعی ملحق بمیسور می شود شرعا و لو عرفا صدق میسور

العد کان لعدم الاطلاع علی ما هو علیه الفاقد من قیامه فی هذا الحال بتمام ما قام علیه الواجد او بمعظمه فی غیر الحال و إلا عد انه میسوره کما ربما یقوم الدلیل علی سقوط میسور عرفی لذلک ای للتخطئه و انه لا یقوم بشیء من ذلک

و بالجمله ما لم یکن دلیل علی الاخراج و الالحاق کان المرجع هو الاطلاق و یستکشف منه ان الباقی قائم بما یکون المامور به قائما بتمامه او بمقدار یوجب ایجابه فی الواجب و استحبابه فی المستحب و اذا قام دلیل علی احدهما فیخرج او یدرج تخطئه او تخصیصا فی الاول و تشریکا فی الحکم من دون الاندراج فی الموضوع فی الثانی فافهم.

نمی باشد مثل صلاه غرقا که عرفا صدق میسور نمی باشد ولی شرعا میسور است از نماز بتخطئه شرع عرف را و آنکه عرف این موارد را میسور عرفی نمی داند بجهت آنست که اطلاع ندارد برآن چیزی که فاقد است و آنکه باقیمانده و لو تسبیحات اربعه و تکبیر و سلام باشد جای نماز را می گیرد و ملاک اصل صلاه را دارا است یا معظم اجزاء صلاه را دارا است.و اگر عرف مطلع بود در این موارد آن را میسور عرفی قرار می داد کما آنکه بعض موارد دلیل از طرف شارع رسیده است بر سقوط میسور عرفی و آنکه این موارد میسور نیست نظیر صوم که یک آنی قبل از مغرب موانعی برآن پیدا شود مثل حیض و امثال آن در این موارد تخطئه شرع است عرف را و آنکه این موارد میسور نمی باشد و جای ملاک اصل مأمور به را نمی گیرد.

قوله و بالجمله ما لم یکن دلیل علی الاخراج الخ حاصل آنکه مادامی که دلیل خارجی نرسیده باشد بر بعض افراد که میسور نیست نظیر صوم که گذشت که آن را شارح از میسور عرفی از خارج نموده یا الحاق بعض موارد بمیسور نظیر صلاه غرقا که گذشت در غیر این موارد تمسک باطلاق می شود و کشف می شود از اطلاق که باقیمانده دارای ملاک مأمور به را یا بتمامه دارد یا بقدر واجب در واجبات و همچنین تمسک باطلاق می شود در باقیمانده مستحبات و در جائی که

تذنیب لا یخفی انه اذا دار الامر بین جزئیه شیء او شرطیته و بین مانعیته او قاطعیته لکان من قبیل المتباینین و لا یکاد یکون من الدوران بین المحذورین لا مکان الاحتیاط باتیان العمل مرتین مع ذاک الشّیء مره و بدونه کما هو اوضح من ان یخفی

دلیل وارد شد علی احدهما یعنی یا اخراج و یا الحاق در این مورد خارج می شود در اول و مندرج می شود در میسور دومی یا تخطئه شرع عرف را یا تخصیص در اول به آنکه این موارد موارد میسور عرفی است الا آنکه ملاک مأمور به را دارا نیست در تخصیص و یا آنکه تشریک در حکم می نماید نظیر صلاه غرقا که موضوعا با صلاه جامع شرایط و اجزاء متعدد است ولی حکم صلاه را دارا است فافهم.

مخفی نماند تمسک باطلاق در قاعدهٔ میسور در تمام موارد ابواب فقه ممکن نیست و لو موضوع عرفی دارا باشد و لذا تمسک باطلاق در باب قاعده میسور هرکجا شهرت قدماء محقق شد صحیح است و الا فلا کما آنکه در اصل مدرک قاعده میسور که اخبار باشد بیان شد.

قوله تذنیب لا یخفی انه اذا دار الامر الخ.

مخفی نماند اگر شیء،امر دائر شد بین آنکه آن جزء مأمور به باشد یا شرط آن و یا مانع است از مأمور به یا قاطع است-فرق بین قاطع و مانع کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند آنکه قاطع همیشه اتصالیه مرکب را بهم می زند و در واقع شرط اتصال که در مرکب بوده می رود بخلاف مانع که عدم آن شرط است در مأمور به نظیر لباس غیر مأکول اللحم که عدم آن شرط است در مرکب.

و علی کل در هر موردی بدلیل باید رجوع بشود که قاطع است یا مانع نظیر جهر در صلاه ظهر جمعه که بعضی گفته اند واجب است و بعضی قائل به حرمت آن می باشند در این موارد از قبیل متباینین است و لازم است احتیاط.

و یا این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ که قائل بتخییر است کأنّ امر دائر

خاتمه فی شرائط الاصول اما الاحتیاط فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا بل یحسن علی کل حال الا اذا کان موجبا لاختلال النظام و لا تفاوت فیه بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو کان موجبا للتکرار فیها.

و توهم کون التکرار عبثا و لعبا بامر المولی و هو ینافی قصد الامتثال بین وجوب و حرمت است که اگر شرط یا جزء باشد واجب است و اگر مانع یا قاطع باشد حرام ولی در جائی که احتیاط ممکن نباشد تخییر است مثل آنکه در رکعت سوم و چهارم سوره واجب است یا مانع است در این موارد لازم است دو مرتبه نماز را بخواند یک مرتبه با سوره و مرتبه دیگر بدون سوره و این موارد محذورین نیست مثل آخر رمضان که مردد است بین وجوب روزه یا حرمت آن اگر عید باشد که در این موارد ممکن نیست احتیاط ولی در ما نحن فیه ممکن است احتیاط و دو مرتبه عمل را بجا می آورد کما آنکه این واضح است از آنکه مخفی باشد.

خاتمه در شرائط اصول و آنکه احتیاط حسن است مگر بعض موارد

اشاره

قوله خاتمه فی شرائط الاصول.

خاتمه متعلق است باصول اما احتیاط پس معتبر نیست شیء در آن اصلا و احتیاط مطلقا حسن است عقلا و شرعا در تمام حالات مگر آن احتیاط موجب اختلال نظام باشد یا سبب وسوسه مکلف شود و امثال آنکه در این موارد بعنوان ثانوی حرام می شود و تفاوتی در حسن احتیاط نمی باشد بین معاملات که جمع بین محتملات می شود و بین عبادات که در تمام آنها احتیاط حسن است و لو بعض موارد موجب تکرار عبادت می شود مثل آنکه در روز جمعه امتثال به صلات جمعه می نماید و صلاه ظهر که واقعا یکی از این ها واجب است.

و ایضا در جائی که لباس یقینا نجس است و مردد است بین دو فرد لباس یا سه تکرار نماز می کند مکلف در هریکی از آن لباسها تا یقین کند صلاه در لباس طاهر امتثال شده است یقینا.

قوله و توهم کون التکرار عبثا و لعبا الخ.

اگر اشکال شود در تکرار عبادت بدون توصلیات موجب عبث و لعب بامر

المعتبر فی العباده فاسد لوضوح ان التکرار ربما یکون بداع صحیح عقلانی مع أنّه لو لم یکن بهذا الداعی و کان اصل اتیانه بداعی امر مولاه بلا داع له سواه لما ینافی قصد الامتثال و ان کان لاغیا فی کیفیه امتثاله فافهم.

مولی می باشد و این معنی منافات دارد قصد امتثال را امتثال امری که معتبر است در عبادات.

جواب آنکه این اشکال فاسد است بجهت آنکه واضح است تکرار عبادت در این موارد بعض موارد بداعی صحیح عقلائی می باشد کما آنکه در امور عقلا همچنین است علاوه بر آنکه اگر اصل عمل را بداعی امر مولی بیاورد مکلف و لو در مقام امتثال لعب و عبث باشد در کیفیت امتثال این مانع ندارد فافهم.

اشکال در حسن احتیاط و جواب آن

مخفی نماند در جائی که مکلف متمکن نباشد از امتثال تفصیلی لا اشکال در اینکه احتیاط حسن است عقلا برای درک واقع و اما در جائی که متمکن باشد مکلف از امتثال تفصیلی مثل آنکه مکلف با وجود آنکه می تواند در احکام شرعیه تقلید کند و یا اجتهاد و با این حال تارک طریقین است و احتیاط می نماید در این مسئله محل خلاف است بین علماء اقوالی در آن می باشد و قبلا در باب بحث قطع گذشت که احتیاط مطلقا جائز است حتی در موارد تکرار عمل مگر آنکه تکرار عمل عرفا امتثال بامر مولی نباشد و از همین قبیل است در جائی که مکلف قصد ان امتثال امر مولی می باشد.

ولی در کیفیت امتثال به طوری است که عرفا لعب و عبث می باشد در این مورد و لو مصنف می فرماید صحیح است ولی بی اشکال نیست مثلا اگر مولی امر نمود یک شیشه سکنجبین بیاور مکلف با آنکه می توانست سؤال کند و شیشه سکنجبین که علم تفصیلی بآن دارد بیاورد با این حال ده عدد شیشه می آورد نزد مولی که یقینا شیشه سکنجبین در آنها می باشد در این موارد اگر توهین بمولی نباشد امتثال امر نمی باشد کما لا یخفی.

بل یحسن ایضا فیما قامت الحجه علی البراءه عن التکلیف لئلا یقع فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوته من المفسده و فوت المصلحه.

و اما البراءه العقلیه فلا یجوز اجرائها الا بعد الفحص و الیاس عن الظفر بالحجه علی التکلیف لما مرت الاشاره الیه من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما.

قوله بل یحسن ایضا فیما قامت الحجه الخ احتیاط نه در خصوص شبهات بدویه حسن است بلکه در جائی که دلیل از طرف شارع رسید که تکلیف در این مورد برداشته شده مثل جلسه استراحت در نماز و لو بدلیل ثابت شد که واجب نیست ولی احتیاط در آن حسن است و همچنین در جائی که نهی شرعی برداشته شود مثل آنکه بدلیل اثبات شد آب انگوری که جوش می آید نجس نیست احتیاط در این موارد حسن است که اگر واقعا نهی واقعی و مفسده باشد و همچنین در اوامر اگر واقعا مصلحتی در آن باشد در این موارد دفع مفسده و درک مصلحت نموده است مکلف.

مخفی نماند قبلا در جواب اخباریها از ادله احتیاط بیان نمودیم که اخبار احتیاط چون ظهور در وجوب شرعی دارد حمل بر استحباب شرعی می شود به واسطه معارض آنها که یا نص یا اظهرند که اخبار برائت باشد کما لا یخفی.

قوله و اما البراءه العقلیه فلا یجوز الخ شرائط برائت عقلیه آنست که بعد از فحص از ادله و مأیوس شدن از آن ادله است چون قبلا گذشت که عقل حاکم است بقبح عقاب بلا بیان در جائی که فحص و تجسس بشود و مأیوس شود مکلف از رسیدن به حجت.

و حاصل آنکه آن اندازه ای که احتمال عقلائی داده شود باید فحص کند مکلف

و اما البراءه النقليه فقضيه اطلاق ادلتها و ان كان هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها كما هو حالها فى الشبهات الموضوعيه الا انه استدل على اعتباره بالاجماع و بالعقل فانه لا مجال لها بدونه حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به و لا يخفى ان الاجماع هاهنا غير حاصل و نقله لوهنه بلا طائل فان تحصيله فى مثل هذه المسأله مما للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عاده بمستحيل لقوه احتمال ان يكون المستند للجلّ لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل.

و بعد از آن اگر عقاب از طرف مولى واقع شود عقاب بلا بيان است كما آنكه كرارا گذشته است.

در شرائط برائت عقليه و نقليه و لزوم فحص در احكام

قوله و اما البراءه النقليه الخ برائت نقليه نظير رفع ما لا يعلمون و كل شىء مطلق حتى يرد فيه النهى و امثال آن اگرچه قضيه اطلاق آنها عدم فحص است و لازم نيست جستجو كردن همچنانى كه در شبهات موضوعيه برائت جارى مى شود و لازم نيست تجسس.

مخفى نماند ظاهر كلام مصنف آنست كه لازم نيست در شبهات موضوعيه مطلقا فحص چه تحريميه باشد و چه وجوبيه كما آنكه از مرحوم شيخ نقل اجماع برآن شده الا آنكه در بعض موارد لازم دانسته اند فقهاء فحص و جستجو كردن در موضوعات وجوبيه مثل استطاعت و نصاب در زكات كه زيادى از فقهاء لازم دانسته اند فحص در اين موضوعات را و بمجرد شک در تكليف برائت جارى نمى شود خصوصا در جائى كه فحص بمجرد رجوع بدفتر باشد و همچنين در اداء دين و همچنين در شبهات تحريميه

نظير زنى را كه شخص اراده ازدواج مى كند احتمال قوى بلكه ظن غير معتبر دارد كه آن زن دختر او باشد يا مادر رضاعى او و امثال آن بخصوص كه فقهاء لازم

و ان الکلام فی البراءه فیما لم یکن هناک علم موجب للتنجز اما لانحلال العلم الاجمالی بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال او لعدم الابتلاء الا بما لا یکون بینها علم بالتکلیف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات الیها فالاولی الاستدلال للوجوب بما دل من الآیات و الاخبار علی وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذه علی ترک التعلم فی مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالی کما فی الخبر هلا تعلمت فیقید بها اخبار البراءه لقوه ظهورها می دانند احتیاط در دماء و فروج و اموال را و از موارد شبهه وجوبیه است مثل آنکه مولی امر بفرماید دشمنان من که اسرائیلند از بلد و این شهر لازم است بیرون روند و علی کل حال موارد مختلف است و لو نقل اجماع بر عدم لزوم فحص در موضوعات شده است مطلقا کما آنکه ذکر شد.

و اما فحص در برائت نقلیه لازم دانسته اند به چند وجه اول تمسک باجماع نموده اند که اجماع داریم جایز نیست برائت در شبهات حکمیه بدون فحص و تجسس چون لازمه برائت خروج از دین است وجه دوم تمسک بعقل نموده اند چون عقل حاکم است که علم اجمالی مکلف به ثبوت تکالیف واجبه و محرمه در موارد شبهات دارد به قسمی که اگر تفحص کند و جستجو کند هرآینه ظفر پیدا می کند به آنها.

جواب آنکه نقل اجماع در این مسئله صحیح نیست و نقل اجماع منقول قبلا گذشت که حجیت ندارد و بدون فائده است بجهت آنکه اجماع محصل در این موارد که عقل در آن دخالت دارد صعب و مشکل است اگر عاده محال نباشد احتمال قوی دارد که سند اجماع اکثر آنها اگر کل نباشند سند آن حکم عقل است و در جائی که حکم عقل باشد اجماع تعبدی و لو اجماع محصل باشد بلا طائل و بلا فائده است.

قوله و ان الکلام فی البراءه فیما لم یکن الخ.

و اما جواب از علم اجمالی که دلیل عقلی است آنکه برائت در جائی جاری

فی ان المؤاخذه و الاحتجاج بترک التعلم فیما لم یعلم لا بترک العمل فیما علم وجوبه و لو اجمالا فلا مجال للتوفیق بحمل هذه الاخبار علی ما اذا علم اجمالا فافهم.

می شود که قبل از فحص علم اجمالی منحل شود یا بجهت آنکه قبل از فحص بمقدار معلوم بالاجمال ظفر پیدا می کند بآن مکلف و یا آنکه اطراف علم اجمالی محل ابتلاء مکلف نیست در موارد شبهات و لو عدم ابتلاء آن بجهت التفات بآن اطراف ندارد و غافل از آنها می باشد و علی کل علم اجمالی قبل از فحص منحل می شود که تمسک بآن نموده اند و بااین حال جایز نیست برائت را جاری کردن.

و اولی آنست که استدلال شود بر وجوب فحص به آیاتی که دال بر وجوب تحصیل علم می باشد بر مکلف مثل قوله تعالی فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طٰائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ و قوله تعالی فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ و همچنین اولی آنست که تمسک باخبار شود مثل قوله علیه السّلام طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه و قوله علیه السّلام تفقهوا و الا کنتم اعرابا تمسک بآیات و اخباری که ذکر شد برای وجوب تفقه و تعلم است و مؤاخذه بر آنها بر ترک تعلم است در مقام عذر آوردن از عمل که مکلف عذر می آورد که من عالم نبودم باحکام شرعیه.

جواب آن از طرف ذات اقدس الهی داده می شود هلا تعلمت چرا نرفتی یاد بگیری این تفسیر وارد شده است در قوله تعالی فَلِلّٰهِ الْحُجَّهُ الْبٰالِغَهُ گفته می شود برای عبد در روز قیامت آیا علم داشتی اگر گوید بلی جواب داده شود چرا عمل نکردی در دنیا و اگر جواب دهد که من عالم نبودم جواب بآن داده می شود که چرا نرفتی یاد بگیری احکام را تا عمل کنی.

پس اخبار برائت و لو مطلق است قبل از فحص یا بعد از فحص الا آنکه اخبار برائت مقید می شود به ادله وجوب تحصیل علم و آنکه بعد از آنی که مکلف جستجو و فحص کرد ادله برائت جاری است چون ظهور ادله وجوب علم در مؤاخذه و احتجاج بترک تعلم

و لا یخفی اعتبار الفحص فی التخییر العقلی ایضا بعین ما ذکر فی البراءه فلا تغفل.

است در جائی که علم ندارد مکلف نه آنکه مؤاخذه و عقاب برای ترک عمل باشد در جائی که علم اجمالی دارد.

مخفی نماند بعضیها عقاب در ترک تعلم را حمل در مواردی می نموده اند که مکلف علم اجمالی دارد و ترک عمل نموده است نه در آنجائی که علم اجمالی ندارد بنابراین جمعی که بیان شد در شبهات بدوی عقابی برآن نیست در جریان برائت و فقط عقاب در اطراف علم اجمالی می باشد.

مصنف می فرماید اخبار برائت عام است هم موارد اطراف علم اجمالی را شامل می شود و هم موارد شبهه بدویه و قبل از فحص مطلقا جایز نیست برائت پس محل و جائی ندارد برای توفیق و حمل اخبار برائت را در جائی که علم اجمالی برای مکلف می باشد فافهم.

قوله و لا یخفی اعتبار الفحص الخ مخفی نماند لزوم فحص همچنانی که در ادله برائت لازم است در تخییر عقلی ایضا لازم است بلکه در تمام اصول عملیه غیر از احتیاط حتی استصحاب که بعدا ان شاءالله تعالی می آید فحص در آنها لازم است و مدرک همان دلیل فحص در برائت است که ذکر شد چون تسویه بین شیئین در جائی است که مرجح نباشد و عدم مرجح بعد از فحص است فلا تغفل.

دلیل سوم برای وجوب فحص حکم عقل است و آنکه همچنانی که عقل حاکم است بقبح عقاب بلا بیان از طرف مولی همچنین حاکم است عقل بوجوب فحص از احکام مولی بجهت آنکه مقتضای عبودیت و مولویت همین است و سرّ در آن آنست که همچنانی که در مطلقات و عمومات شارع مقدس لازم است فحص از مخصصات و مقیدات و بمجرد وجود عموم یا مطلق عمل به آنها صحیح نیست همچنین در اصول

عملیه مخصوصا برائت و این حکم عقلی به منزله قرینه متصله مانعی از انعقاد ظهور در اطلاق و عمومات می باشد در ادله نقلیه برائت کما لا یخفی.

دلیل چهارم که بعض از اعلام ذکر نموده اند اخباری است که دال بر وجوب توقف است تا ملاقات کند مکلف امام علیه السّلام را و چون مورد بعضی از آنها قبل از فحص نسبت بین آن اخبار و اخبار برائت عموم مطلق است پس اخبار برائت تخصیص می خورد جریان آنها بما بعد از فحص.

و حاصل کلام گذشته از آنکه اگرچه اصول شرعیه ادله آنها مطلق است الا آنکه مقید است بما بعد از فحص به قرینه عقلیه متصله و نقلیه منفصله کما آنکه بیان شد.

مخفی نماند آیا مقدار فحص آنست که تفحص کند مکلف تا آنکه قطع بعدم دلیل پیدا کند یا ظن بعدم دلیل یا حصول اطمینان بآن وجوهی است اظهر آنست که حصول اطمینان کافی است بعدم دلیل چون اطمینان حجیت عقلائی دارد اما اعتبار ظن بعدم دلیل چون دلیل بر حجیت آن ظن نمی باشد آن ظن حجت نیست.

و اما تحصیل قطع بعد،دلیل مستلزم عسر و حرج است علاوه بر آنکه دلیل بر خصوص آن نداریم بلکه اطمینانی که در بین عقلاء علم عادی حساب می شود و عمل بآن دارند آن حجت است و البته فحص در جائی است که مظان وجود دلیل در آن باشد و احتمال عقلائی در آن موارد داده شود.

کلام در تارک فحص از دلیل است و آنکه اگر مکلف در تحصیل علم کوشش نکرد و ترک آن نمود آیا عقابی دارد یا نه محل خلاف است بین علماء آنچه که بعض اعلام نقل نموده اند سه قول است.

اول منسوب بصاحب مدارک است که استحقاق عقاب دارد مکلف بر ترک فحص و تعلم مطلقا چه آنکه عمل آن مطابق واقع شود یا مخالف.

دوم نسبت بمرحوم شیخ داده اند و بعض دیگر بر استحقاق عقوبت بر ترک

و لا باس بصرف الکلام فی بیان بعض ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من التبعه و الاحکام اما التبعه فلا شبهه فی استحقاق العقوبه علی المخالفه فیما اذا کان ترک التعلم و الفحص مؤدیا الیها فانها و ان کانت مغفوله حینها و بلا اختیار الا انها منتهیه الی الاختیار و هو کاف فی صحه العقوبه بل مجرد ترکهما کاف فی صحتها و ان لم یکن مؤدیا الی المخالفه مع احتماله لاجل التجری و عدم المبالات بها.

فحص و تعلم لکن نه مطلقا بلکه در جائی که عمل مکلف مخالف واقع باشد.

سوم نسبت بمشهور داده اند استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است اگر اتفاق افتاد نه بر ترک تعلم و فحص مثلا اگر کسی شرب عصیر عنبی نمود بدون فحص از حکم آن استحقاق عقاب دارد اگر واقعا حرام باشد و اگر واقعا حرام نباشد عقاب تجری برآن می باشد.

قوله و لا بأس بصرف الکلام فی بیان بعض ما الخ.

کلام در تبعه یعنی عقاب و احکام آن می باشد.

مصنف می فرماید:اما التبعه شبهه ای نیست استحقاق عقوبت دارد مکلف بر مخالفت در جائی که ترک تعلم و ترک فحص کند که این ترک مخالف واقع شود در عمل مثلا در شرب عصیر عنبی نرفت یاد بگیرد احکام آن را فحص و تجسس هم ترک نمود و این شربی هم که نموده بعد از عمل معلوم شده است که حرام بوده در این مورد بلا اشکال مستحق عقوبت است مکلف بر مخالفت واقع و لو در حین شرب غافل از مخالفت بوده و بلا اختیار بوده چون شخص غافل قابل تکلیف نیست الا آنکه این مخالفت منتهی می شود باختیار مکلف قبل از عمل و چون قبل از شرب احتمال حرمت و وجوب تعلم و فحص و جستجو در عمل می داد ولی ترک کرد از این جهت موجب عقابست و لو حین عمل غافل بوده و این جهت کافی است در صحت عقوبت.

نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت و لو أدی ترکهما قبل الشرط و الوقت الی المخالفه بعدهما فضلا عما اذا لم یؤد الیها حیث لا یکون ح تکلیف فعلی اصلا لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو کذلک لعدم التمکن منه بسبب الغفله و لذا التجأ المحقق الاردبیلی و صاحب المدارک قدس سرهما الی الالتزام بوجوب التفقه و التعلم نفسیا تهیئیا فیکون العقوبه علی ترک التعلم نفسه لا علی ما ادی الیه من المخالفه فلا اشکال ح فی المشروط و الموقت و یسهل بذلک الامر فی غیرهما لو صعب علی احد و لم تصدق کفایه الانتهاء الی الاختیار فی استحقاق العقوبه علی ما کان فعلا مغفولا عنه و لیس بالاختیار.

کما آنکه اکثر جهال در احکام شرعیه در اغلب محرمات همین طورند یعنی فعل محرم را مرتکب می شوند و حال آنکه در حین ارتکاب احتمال حرمت نمی دهند و از این جهت اجماع علماء است بر عقاب کفار در فروع دین همچنانی که در اصول دین معاقب می باشند و در این موارد احتمال حرمت و احتمال ضرر کافی است در عقاب مکلف و لو آن احتمال قبل از عمل باشد.

بلکه مصنف می فرماید مجرد ترک تعلم و ترک فحص کافی است در صحت عقاب اگرچه به مخالفت واقع هم نرسد با احتمال خلاف عقاب این وجه اخیر بجهت تجری عبد است و عدم مبالات باحکام شرعیه.

قوله نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت الخ.

تحصیل علم و وجوب فحص در واجباتی که مطلق است بلا اشکال می باشد نظیر آنکه بعد از استطاعت برای حج و بعد از دخول وقت برای نماز و امثال آن لازم است تحصیل علم به آنها و جستجو کردن از احکام آنها چون ذی المقدمه که واجب شد مقدمه آن واجب است.

اما واجب مشروط مثل آنکه قبل از استطاعت احکام آن را یاد نگیرد و بعد از استطاعت وقت یاد گرفتن احکام ممکن نباشد و همچنین نظیر صلوات یومیّه قبل از وقت تحصیل علم به آنها را ترک کرده و بعد از دخول وقت تمکن از تحصیل علم ندارد مصنف می فرماید واجب مشروط و موقت که بیان نمودیم و لو ترک فحص و تعلم قبل از شرط و قبل از وقت سبب شود مخالفت مأمور به را بعد از حصول شرط و وقت فضلا از آنجائی که ترک آنها به مخالفت واقع نرسد.

و اما در جائی که ترک تعلم و فحص موجب مخالفت واقع شود آنست که قبل از حصول شرط تکلیفی نیست مثل آنکه قبل از حصول استطاعت وجوب حجی نیست و همچنین قبل از ظهر وجوب نماز ظهری نیست تا واجب باشد مقدمات آنها که یکی از مقدمات آنها وجوب تعلم باشد.

لذا مصنف می فرماید واجب مشروط و موقت قبل از وقت و قبل از شرط تکلیف فعلی نمی باشد و این مطلب واضح است و همچنین بعد از حصول شرط که استطاعت حج باشد و وجوب صلاه بعد از ظهر ایضا وجوب فعلی نیست چون بعد از حصول استطاعت و داخل شدن وقت برای نماز ظهر تمکن ندارد مکلف از یاد گرفتن احکام آنها بسبب غفلت مکلف که قبلا گذشت شخص غافل تکلیف بآن صحیح نیست.

و حاصل آن شد که قبل از وقت و شرط وجوب فعلی نیست و همچنین بعد از حصول شرط و دخول وقت ایضا وجوب فعلی نیست چون متمکن از تحصیل علم به آنها نمی باشد مثلا اگر کسی قبل از ظهر احکام نماز را یاد نگیرد مثل شکیات و سهویات و صحت قرائت و اذکار آیا ممکن است بعد از ظهر تمام آنها را یاد بگیرد و بعدا نماز ظهر را بخواند از این جهت قائل شده اند محقق اردبیلی و صاحب مدارک قدس سرهما به اینکه وجوب تفقه و تعلم در احکام شرعیه وجوب آن وجوب نفسی تهیئی می باشد نه آنکه وجوب مقدمی باشد چون بنا بر بیان سابق مقدمه در جائی واجب است که

و لا یخفی انه لا یکاد ینحل هذا الاشکال الا بذاک او الالتزام بکون المشروط او الموقت مطلقا معلقا لکنه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدماته الوجودیه عقلا بالوجوب قبل الشرط او الوقت غیر التعلم فیکون الایجاب ذی المقدمه وجوب آن فعلی باشد پس بنابراین بیان عقوبت مکلف بر ترک تعلم است قبل از وقت و قبل از شرط استطاعت نه عقوبت بر مخالفت واقع باشد در این حال اشکالی نیست در واجب مشروط و واجب موقت که قبل از حصول شرط و قبل از وقت وجوب یاد گرفتن احکام آنها وجوب نفسی دارد نه وجوب مقدمی.

وجوب تعلم احکام به شش وجه بیان شده

مخفی نماند وجوب فحص و تعلم را بعض اعلام بر چند وجه بیان نموده اند اول وجوب نفسی تهیئی که مصنف بیان نمود.

دوم وجوب مقدمی در جائی که وجوب ذی المقدمه فعلی باشد نه مشروط و نه موقت.

سوم وجوب نفسی استقلالی مثل سائر واجبات.

چهارم وجوب طریقی مثل سائر احکام طریقیه در موارد اصول و امارات

پنجم وجوب شرطی که تعلم شرط حجیه احکام و اصول می باشد.

ششم وجوب تعلم وجوب ارشادی است چون حکم عقل بلزوم و فحص می باشد کما آنکه بیان نمودیم لذا اگر امر از طرف شارع مقدس رسید حمل بر ارشاد می شود و حق اخیر است مصنف می فرماید باین بیانی که ذکر شد سهل و آسان می شود اشکال در غیر واجب مشروط و موقت اگر صعب و سخت باشد آن اشکال بر بعضی- و قبول نکنند کفایت عقابی که قبلا گذشت که بالاخره آن عقاب منتهی باختیار مکلف بود و لو در حین عمل غافل از فحص و تعلم و بلا اختیار بود در آن حال.

قوله و لا یخفی انه لا یکاد ینحل الخ.

مخفی نماند اشکال سابق که بیان شد رفع و منحل نمی شود الا باین بیان که

ص:208

حالیا و ان کان الواجب استقبالیا قد اخذ علی نحو لا یکاد یتصف بالوجوب شرطه و لا غیر التعلم من مقدماته قبل شرطه او وقته.

و اما لو قیل بعدم الایجاب الا بعد الشرط و الوقت کما هو ظاهر الادله و فتاوی المشهور فلا محیص عن الالتزام بکون وجوب التعلم نفسیا لتکون العقوبه لو قیل بها علی ترکه لا علی ما ادی الیه من المخالفه و لا بأس به کما لا یخفی و لا ینافیه ما یظهر من الاخبار من کون وجوب التعلم انما هو لغیره وجوب تعلم وجوب نفسی شرعی تهیئی باشد یا بوجه دیگر اشکال دفع می شود باین که ملتزم شویم واجب مشروط و واجب موقت وجوب آنها فعلی است و لو عمل آنها استقبالی است نظیر حج و غسل مستحاضه برای صوم فردا که این واجب را واجب معلق می نامند کما آنکه در مباحث الفاظ در مقدمه واجب گذشت.

و وجوهی که گفته شده است بر مقدمه واجب قبل از وجوب واجب در صفحه یک صد و هشتاد و سه در مقدمه واجب گذشت فراجع.

مصنف می فرماید واجب معلق در این مقام به طوری است که مقدمات وجودیه واجب مثل تحصیل طهارت و مقدمات دیگر از نماز متصف بوجوب نمی باشند و قبل از حصول شرط وجوب مثل استطاعت برای حج یا دخول وقت برای نماز واجب آن مقدمات واجب نیست غیر از تحصیل علم و تعلم که آن قبل از شرط و قبل از وقت واجب است برای مکلف پس در این حال وجوب حالی است و لو زمان واجب استقبالی است و این واجب معلق به طوری گرفته شده است که شرط وجوب که استطاعت باشد واجب نیست تحصیل آن و نه از مقدمات وجودیه دیگر واجب و فقط آنچه که قبل از وقت و قبل از شرط واجب است برای مکلف تحصیل علم است.

قوله و اما لو قیل بعدم الایجاب الا الخ.

و اگر کسی قائل شود که مقدمات واجب در وقتی واجب است که شرط وجوب حاصل باشد

لا لنفسه حیث ان وجوبه لغیره لا یوجب کونه واجبا غیریا یترشح وجوبه من وجوب غیره فیکون مقدمیا بل للتهیؤ لایجابه فافهم.

مثل استطاعت برای حج یا وقت برای نمازها داخل شود که قبل از شرط و قبل از واجب وجوبی ندارد تا مقدمات آن واجب باشد کما آنکه این معنی ظاهر ادله وجوب تحصیل علم و فتاوی مشهور می باشد در این حال چاره ای نیست از اینکه ملتزم شویم که وجوب تعلم وجوب نفسی است مثل سائر احکام دیگر تا آنکه اگر ترک کرد مکلف عقوبت بر ترک تعلم باشد نه آنکه عقوبت برای مخالفت واقع مثل صلاتی که ترک شد بجهت ترک احکام آن و عدم تمکن مکلف بعد از وجوب این معنائی که بیان شد و لا باس به کما لا یخفی.

تحقیق در مسئله وجوب فحص در تعلم احکام آنست که قدرتی که معتبر است در امتثال احکام شرعیه که یکی از شرائط عامه می باشد آن قدرت اگر لزوم آن عقلا باشد نه من باب شرع از باب استحاله تکلیف بما لا یطاق در این مورد لازم است تحصیل علم و حفظ قدرت بجهت آنکه همچنانی که مخالفت تکلیف فعلی قبیح است بحکم عقل و عقلاء تفویت ملاک آن تکلیف و مصلحت آن را از بین بردن ایضا قبیح است بحکم عقل و عقلاء.

و اما اگر قدرتی که معتبر است در مأمور به اعتبار آن شرعی است و دخیل بودن آن قدرت در ملاک مأمور به می باشد در این مورد لازم نیست تحصیل علم چون قبل از شرط و دخول وقت مثلا مصلحت مأمور به تمام نیست تا لازم باشد حفظ آن و تحصیل زیادی از مقدمات صلاه قبل از وقت همین قسم است.

ظاهر عبارت مصنف وجوب تعلم احکام مطلقا وجوب نفسی است-و این معنائی که بیان شد که وجوب تعلم وجوب نفسی است منافات ندارد آنچه که ظهور اخبار وجوب تعلم وجوب مقدمی و غیری می باشد چون وجوب مقدمی لازم نیست که وجوب آن بعد از وجوب مقدمه باشد و وجوب لنفسه نباشد و لازم نیست که

و اما الاحکام فلا اشکال فی وجوب الاعاده فی صوره المخالفه بل فی صوره الموافقه ایضا فی العباده فیما لا یتأتی منه قصد القربه و ذلک لعدم الاتیان بالمأمور به مع عدم دلیل علی الصحه و الاجزاء.

از ذی المقدمه ترشح کند وجوب به مقدمه بلکه در ما نحن فیه وجوب مقدمی است ولی وجوب مقدمی تهیئی که وجوب آن نه از جهت ترشح ذی المقدمه باشد فافهم

در صحه عمل جاهل قاصر و مقصر بحدیث لا تعاد

قوله و اما الاحکام کلام در احکام جاهل مقصر است و کسی که تفحص نکرده و یاد نگرفته است احکام شرعیه را بااین حال عملی بجا آورده است از جهت عقاب قبلا گذشت که عقاب آن مسلم است یا بر نفس واقع یا بر ترک تعلم و فحص.

و اما اعمال آن واجب است اعاده کند یا قضاء در صورتی که عمل آن مخالف واقع باشد بلکه در صورت موافقت هم در عبادات لازم است اعاده آن عبادت در جائی که اخلال بقصد قربت نموده و قصد قربتی که شرط یا جزء مأمور به است نیاورده در تمام این موارد اعاده برای آن است که مأمور به شرعی را نیاورده است و دلیل بر صحت و اجزاء آن عمل نبوده است که آن عمل را تصحیح کند.

مخفی نماند مطابقه بودن عمل جاهل مقصر بلکه جاهل قاصر طریق مطابقه بودن آنست که عمل فعلی آن و قبلی مطابق رأی مجتهد فعلی باشد طریق مطابق واقع همین است و بس.

و اما مطابق بودن عمل آن برأی مجتهد سابق که شرائط تقلید در آن نمی باشد مثل موت و غیره در آن مجتهد قبلی حجیت ندارد فعلا رأی آن پس طریق صحت عمل و فساد آن مطابق قول مجتهد فعلی و عدم آن می باشد اما آن عملی را که مخالف قول مجتهد فعلی است اگر مخالفت در یکی از ارکان باشد در مثل نماز بلا اشکال واجب است اعادۀ آن عمل در وقت یا قضای آن عمل در خارج وقت و اگر مخالفت عمل در غیر ارکان باشد مثل آنکه مجتهد فعلی جلسه استراحت نماز را واجب

می داند و مکلف ترک آن نموده و یا تسبیحات اربعه را سه عدد آن را واجب می داند و مکلف یکی از آنها را آورده و امثال این ها در اجزاء و شرائط و موانعی که رکنی نماز باشد در این موارد خلاف است بین علماء که آیا عمل جاهل قاصر بلکه مقصر و لو گناه دارد ولی عمل آن صحیح است یا نه.

قبلا ما بیان نمودیم که روایات لا تعاد الصلاه الا من خمس شامل اعمال جاهل قاصر و مقصر و ناسی بلکه عامد می شود که مخالفت نموده باشند منتهی مراتب در مخالفت عمدی که عالم باشد باجماع و غیر خارج است از روایت و لازم است اعاده اعمال و لو غیر ارکان باشد.

اشکال بعض اعلام بر حدیث لا تعاد و بیان جواب آن

بعض از اعلام قائلند که روایت لا تعاد همین قسمی که بیان نمودیم شامل جاهل قاصر و مقصر می شود همچنانی که شامل عمل ناسی مسلم است الا آنکه اشکال خارجی بر روایت نموده اند-به اینکه ادله اجزاء و شرائط و موانع آن ادله امر مولوی نیست بلکه ارشاد است به جزئیت شیء یا شرطیت آن یا مانعیت برای مأمور به مثلا آیه شریفه إِذٰا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاٰهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ الخ ظاهر آیه امر است که وضو واجب است ولی در واقع آنست که وضو و طهارت شرط صلاه است.

پس در این موارد اگر ما از روایت لا تعاد خارج کنیم عمل ناسی و جاهل قاصر و مقصر را-تمام این ها اگر از روایت خارج شوند-البته عمل غیر ارکان آنها حمل روایت است بر فرد نادر بجهت آنکه باقیمانده روایت شخص عالمی است که عمدا ترک جزء یا شرط یا مانع را ایجاد کند در مأمور به و این معنی شاید اصلا موردی پیدا نکند یا اگر پیدا شود بسیار نادر است چون شخص مسلمان و لو ممکن است اصلا ترک صلاه کند.

و اما اگر نمازی بخواند که عالم است بشرط یا جزء آن مثل آنکه عمدا ترک طهارت کند یا سورهٔ نماز را ترک کند یا موانعی را ایجاد کند در نماز که این

معنی بسیار نادر بلکه ممکن است در خارج تحقق پیدا نکند و اگر از روایت لا تعاد خارج نمودیم عمل ناسی و جاهل قاصر و مقصر را باقیمانده روایت عمل عالمی است که عمدا جزء و شرط را ترک کند یا ایجاد مانع کند و این حمل روایت است بر نادر پس بنابراین بیان روایت شامل عمل جاهل مقصر نمی شود بلکه شامل عمل ناسی و جاهل قاصر آن هم در غیر ارکان است کما لا یخفی.

مخفی نماند کلمه مستثنی و مستثنی منه که بر امر است چه کلام موجب باشد یا منفی دو جمله از آن استفاده می شود یکی جمله مثبت و دیگری منفی مثلا اگر از طرف مولی وارد شد لا تکرم العلماء الا النحویین دو جمله استفاده می شود.

اول:وجوب اکرام نحویین.

دوم:عدم وجوب غیر نحویین و در ما نحن فیه در روایت لا تعاد صلاتی که دارای اجزاء و شرائط و موانع است برگشت بآن می شود که اجزاء و شرائط و موانع هرکدام از این ها اگر رکن نماز باشند به هرحالی اخلال به آنها شده باشد در نماز لازم است اعاده نماز یا قضای آن اگر ارکان نماز نباشند لازم نیست اعادۀ نماز و قضای آن

و لا اشکال ایضا در عمل خارجی مکلفین اخلال بارکان بیشتر است از غیر ارکان نماز من باب مثل بعض از مقدسین ممکن است برای صحت قرائت و اذکار نماز چند مرتبه نزد کسانی که عالمند حمد و سوره و اذکار را بخوانند ولی وضو و غسل و تیمم و جبیره و غیر آنکه از ارکان نمازند شاید ذکر آنها اصلا نشده و احکام آنها را اصلا غافل است یا آنکه بعض موارد خیلی کم درصدد تصحیح آنها می باشد و علی کل حال اخلال بارکان نماز چه ارکان خمسه که در روایت است یا بغیر روایت ثابت شده است اگر بیشتر از اجزاء دیگر غیر رکنی نباشد کمتر را نیست و از این جهت ممکن است جواب اشکال روایت لا تعاد داده شود شامل جاهل مقصر بشود

ایضا مانع دیگر و لو ظاهر حدیث لا تعاد شامل صحت اعمال جاهل مقصر می شود

الا فی الاتمام فی موضع القصر او الاجهار او الاخفات فی موضع الآخر فورد فی الصحیح و قد افتی به المشهور صحه الصلاه و تمامیتها فی الموضعین مع الجهل مطلقا و لو کان عن تقصیر موجب لاستحقاق العقوبه علی ترک الصلاه المأمور بها.

ولی اجماع داریم که جاهل مقصر مثل عامد و عالم می باشد و عمل آن باطل است.

جواب آنکه اجماعی که نقل شده اجماع منقول است و قبلا گذشت که اجماع منقول حجیت ندارد و برفرض اجماع باشد متیقن آن استحقاق عقابست که عقل حاکم برآن است چون علم اجمالی باحکام داشته و بدون فحص و کوشش در احکام آنها برائت جاری نموده از این جهت مقصر و مستحق عقاب است عقلا و اگر اجماع باشد مدرک آن عقل است علاوه برآن علماء رضوان اللّه تعالی علیهم حکم عالم عامد را در تمام احکام بر جاهل مقصر نمی دانند مثلا اگر در ماه مبارک رمضان افطار کرد جاهل مقصر در این موارد کفاره بر او لازم نیست با آنکه اگر جاهل مقصر مثل شخص متعمد باشد و عمدا افطار نموده باشد لازم است برآن کفاره و موارد زیادی است که علماء جاهل مقصر را حکم عالمی که آن عمل را عمدا مرتکب شود احکام عالم را جاری نمی کند و موارد زیاد آن در احکام حج است فراجع.

وجه صحت صلاه جاهل مقصر در جهر و اخفات و قصر و اتمام

قوله الا فی الاتمام فی موضع القصر او الاجهار الخ.

مصنف می فرماید عمل جاهل مقصر مطلقا باطل است مگر در جائی که مسافر بوده و لازم بوده بر او صلاه قصر ولی آن صلاه را تماما آورده یا آنکه در صلاه مغرب و عشاء و صبح اخفات در قرائت نموده در این موارد یا جهر قرائت در جائی که اخفات لازم بوده مثل صلاه ظهر و عصر و غیره در این موارد عمل جاهل مقصر صحیح است چون وارد شده در این موارد روایت صحیح و فتوی بآن داده اند مشهور که صحیح است صلاه آنها و تمام است آن صلاه در دو موضع جهر و اخفات و اتمام با جهل بآن مواضع مطلقا

لان ما اتی بها و ان صحت و تمت الا انها لیست بمأمور بها.

ان قلت کیف یحکم بصحتها مع عدم الامر بها و کیف یصح الحکم باستحقاق العقوبه علی ترک الصلاه التی امر بها حتی فیما اذا تمکن فما امر بها کما هو ظاهر اطلاقاتهم بان علم بوجوب القصر او الجهر بعد الاتمام و الاخفات و قد بقی من الوقت مقدار اعادتها قصرا او جهرا ضروره انه لا تقصیر هاهنا یوجب استحقاق العقوبه و بالجمله کیف یحکم بالصحه بدون الامر و کیف یحکم باستحقاق العقوبه مع التمکن من الاعاده لو لا الحکم شرعا بسقوطها و صحه ما اتی بها.

و لو جاهل عن تقصیر باشد روایت که وارد شده است برای اتمام در موضع قصر صحیحه زراره و محمد بن مسلم می باشد قالا قلنا لأبی جعفر علیه السّلام رجل صلی فی السفر اربعا أ یعید قال علیه السّلام ان کان قرائت علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی اربعا اعاد و ان لم یکن قرائت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه و اما روایت در جهر و اخفات صحیحه زراره است عن ابی جعفر علیه السّلام عن رجل جهر فی ما لا ینبغی الاجهار فیه و اخفی فی ما لا ینبغی الاخفات فیه فقال علیه السّلام ای ذلک فعل متعمدا فقد نقض صلاته و علیه الاعاده فان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمت صلاته.

قوله لان ما اتی بها و ان صحت الخ.

در این مورد جهر و اخفات و اتمام در صلاه مسافر اگرچه صحیح است صلاتی را که جاهل مقصر آورده است و تمام است صلاه الا آنکه این صلاتی که آورده است مأمور به شرعی نبوده است.

در این ضمن اشکالی وارد می شود که مصنف بیان نموده است چگونه حکم به صحت صلاه می شود شرعا با اینکه امری ندارد آن صلاه و ایضا چگونه صحیح

قلت انما حکم بالصحه لاجل اشتمالها علی مصلحه تامه لازمه الاستیفاء فی نفسها مهمه فی حد ذاتها و ان کانت دون مصلحه الجهر و القصر و انما لم یؤمر بها لاجل انه امر بما کانت واجده لتلک المصلحه علی النحو الاکمل و الاتم و اما الحکم باستحقاق العقوبه مع التمکن من الاعاده فانها بلا فائده اذ مع استیفاء تلک المصلحه لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحه التی کانت فی المامور بها و لذا لو أتی بها فی موضع الآخر جهلا مع تمکنه من التعلم فقد قصر و لو علم بعده و قد وسع الوقت فانقدح انه لا یتمکن من صلاه القصر
است حکم باستحقاق عقاب بر ترک صلاتی که امر بآن شده است در جائی که متمکن است مکلف از اعادۀ نماز کما آنکه این مطلب ظاهر اطلاق کلمات علماء رضوان اللّه تعالی علیهم می باشد که اگر جاهل مقصر علم بوجوب قصر صلاه در سفر پیدا کرد و وقت باقی هست لازم نیست اعادۀ آن صلاه و همچنین لازم نیست اعاده اگر جهر در صلاه اخفاتیه نمود یا اخفات در صلاه جهریه نمود و حال آنکه وقت باقی است مقدار اداء نماز چه قصرا یا جهرا و یا اخفاتا در محل خودش بجهت آنکه بعد از آنکه وقت باقی است و ملتفت شد که اخلال به نماز شده است یا جهرا یا اخفاتا و یا قصرا در این حال تقصیری ندارد مکلف که مستحق عقاب باشد با آنکه می تواند اعاده صلاه را نماید تماما

و بالجمله چگونه ممکن است حکم به صحت صلاه بدون امر که اگر امری نباشد صلاه صحیح نیست و چگونه ممکن است استحقاق عقاب باشد با آنکه متمکن است با اعاده صلاه در وقت که اگر حکم بسقوط صلاه نبود شرعا و صحت آن صلاه حتما باید اعاده کند صلاه را در وقت.

قوله قلت انما حکم بالصحه لاجل اشتمالها الخ.

در این موارد که حکم به صحت صلاه شده است شرعا بجهت آنکه آن صلاه

صحیحه بعد فعل صلاه الاتمام و لا من الجهر کذلک بعد فعل صلاه الاخفات و ان کان الوقت باقیا.

دارای مصلحت تامه ای که لازم است استیفاء آن مصلحت فی نفسها می باشد و این مصلحت مهم است فی حد ذاتها و اگرچه مصلحت جهری یا اخفاتی و یا قصری مهم تر و بالاتر از آن مصلحت می باشد ولی بااین حال چون آن صلاه اول دارای مصلحت مهم است بعدا امر به اعادۀ صلاه نشده است و اینکه از اول امر به صلات ناقص نشده است بجهت آنست که امر اولی به صلاتی است که دارای مصلحت کامل و اتم می باشد و اما حکم جاهل مقصر باستحقاق عقاب با اینکه متمکن است از اعاده صلاه بجهت آنست که اعادۀ صلاه و لو وقت باقی است بلا فائده می باشد با آنکه استیفاء مصلحت شده است در صلاه ناقص با این حال باقی نمی ماند مجال و جائی برای استیفاء مصلحتی که در مأمور به کامل می باشد مثلا اگر مولی امر کرد آب سرد برای من بیاورد و عبد مخالفت نمود و آب گرم آورد و مولی آشامید بعد از شرب عطش مولی برطرف شده و لو با آب گرم بوده و بعدا اگر آب سرد بیاورد بی فایده است ولی استحقاق عقاب عبد بجهت آنست که آب سرد را مخالفت نمود و از این جهت اگر مکلف صلاه ناقص را در موضع دیگر بیاورد جهلا با آنکه متمکن است از تعلم احکام در این حال تقصیر نموده است و لو بداند که بعد از عمل وقت وسعت دارد برای اعاده صلاه از بیان ما ظاهر شد که متمکن نیست مکلف از آوردن صلاه قصر صحیحه بعد از آنی که صلاه تمام را آورده است در مسافرت همچنین متمکن نیست از آوردن صلاه جهر در جائی که اخفات نموده بود در صلاه و بالعکس و اگرچه وقت باقی باشد همچنانی که بیان در مثل گذشت.

ص:217

ان قلت علی هذا یکون کل منهما فی موضع الآخر سببا لتفویت الواجب فعلا و ما هو سبب لتفویت الواجب کذلک حرام و حرمه العباده موجبه لفسادها بلا کلام.

قلت لیس سببا لذلک غایته انه یکون مضادا له و قد حققناه فی محله ان الضد و عدم ضده متلازمان لیس بینهما توقف اصلا.

لا یقال علی هذا فلو صلی تماما او صلی اخفاتا فی موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبهما فی موضعهما لکانت صلاته صحیحه و ان عوقب علی مخالفه الامر بالقصر او الجهر.

قوله ان قلت علی هذا یکون کل منهما الخ.

اگر اشکال شود که در این حال نماز ناقص سبب فوت صلاه واجب کامل می شود و هر چیزی که سبب تفویت واجب باشد آن شیء حرام است و در این حال صلاه ناقص چون سبب فوت صلاه کامل می باشد آن صلاه حرام است و حرمت عبادت فساد آن عبادت است بلا کلام.

قوله قلت لیس سببا لذلک الخ.

جواب آنکه صلاه ناقص سبب فوت صلاه کامل نمی باشد غایه الامر صلاه کامل با صلات ناقص هرکدام مضاد و ضد دیگری می باشد و قبلا تحقیق نمودیم ما در محل خودش در باب امر به شیء نهی از ضد آنکه ضد و عدم ضد این دو متلازم یکدیگر می باشند و بین آن دو توافقی و مقدمیتی اصلا نیست مثلا در جائی که ازاله نجاست واجب باشد واجب فوری ترک صلاه و نفس صلاه مقدمه بر فعل ازاله نمی باشند بلکه ملازم فعل ازاله می باشند فراجع.

قوله لا یقال علی هذا فلو صلی تماما الخ.

اشکالی دیگری در بین پیدا می شود و آنکه صلاه ناقص که صلاه تمام باشد

فانه یقال لا باس بالقول به لو دل دلیل علی انها تکون مشتمله علی المصلحه و لو مع العلم لاحتمال اختصاص ان یکون کذلک فی صوره الجهل و لا بعد اصلا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالتی العلم بوجوب شیء و الجهل به کما لا یخفی.

در مسافرت یا اخفات در موضوع جهر یا جهر در موضوع اخفات در این موارد با علم مکلف که واجب است قصر در مسافرت و اخفات در صلاه اخفاتیه و همچنین در جهر با آنکه علم دارد اگر صلاه ناقص را بیاورد بجای صلاه تمام باید آن صلاه ناقص صحیح باشد و لو عقاب دارد بر مخالفت امر به قصر در مسافرت یا امر بجهر یا اخفات در محل خودش.

قوله فانه یقال الخ.

جواب آنکه مانعی ندارد قول به صحت صلاه در این مواردی که ذکر شد اگر دلیل دلالت برآن داشته باشد که صلاه ناقص مشتمل است بر مصلحت ناقصه و لو مع العلم به اینکه لازم است مصلحت تامه را بیاورد نه صلاه ناقصی که مصلحت آن کمتر است این بیانی که ذکر شد بجهت آنست که ممکن است اختصاص داشته باشد مصلحت ناقصه در صورت جهل همچنانی که بیان شد و بعدی ندارد اصلا در اختلاف حال مصلحت باختلاف حالت علم و جهل مکلف.

و حاصل آنکه ممکن است در حال جهل مکلف و لو جهل مقصر باشد مصلحتی در صلاه باشد که بعد از علم ممکن نباشد تحصیل آن مصلحت کامل را و در حال جهل مکلفی باشد از مأمور به و لو عقاب برای جهل یا خلاف واقع برای مکلف می باشد کما لا یخفی.

و قد صار بعض الفحول بصدد بیان امکان کون المأتیّ فی غیر موضعه مأمور به بنحو الترتیب و قد حققناه فی مبحث الضد امتناع الامر بالضدین مطلقا و لو بنحو الترتیب بما لا مزید علیه فلا نعید.

ثم إنّه ذکر لاصل البراءه شرطان آخر ان احدهما ان لا یکون موجبا لثبوت حکم شرعی من جهه اخری ثانیهما ان لا یکون موجبا للضرر علی آخر قوله و قد صار بعض الفحول بصدد الخ.

بعضی از اعلام که مرحوم کاشف الغطاء باشد در موارد قصر و اتمام و همچنین جهر و اخفات بیان کرده است که هرکدام از آنها مأمور به شرعی می باشند بنحو ترتب باین قسم که امر اولی به صلات قصر است در مسافر و اگر ترک آن شد امر بتمام است و کذا جهر و اخفات.

مصنف جواب می دهد که این مطلب را بیان نمودیم در بحث ضد که ممتنع است امر بضدین مطلقا و لو بنحو ترتب باشد به بیانی که زیادتر از آن لازم نبود فلا نعید.

مخفی نماند در باب امر به شیء نهی از ضد مثل صلاه و ازاله نجاست آنجا ما بیان نمودیم که صلاه امر شرعی دارد و هم ازاله ولی بامر ترتبی آن بیان سابق در ما نحن فیه جاری است و جواب مصنف آنجا داده شد فراجع.

دو شرط دیگر برای جریان برائت از بعضی و رد آنها

قوله ثم إنّه ذکر لاصل البراءه الخ.

دو شرط دیگر که مرحوم فاضل تونی باشد ذکر نموده برای برائت.

اول آنها برائت سبب نشود برای ثبوت حکم شرعی از جهت دیگری مثلا در انائین که مشتبه است و یکی از آنها نجس است جاری کردن برائت در یکی از آنها موجب می شود که ظرف دیگر مسلم نجس باشد بعد از آنکه قبلا نجاست آن احتمال بود و همچنین مثل آنکه نجاستی واقع شد در اینکه شک در کریت آن می باشد

و لا یخفی ان اصاله البراءه عقلا و نقلا فی الشبهه البدویه بعد الفحص لا محاله تکون جاریه و عدم استحقاق العقوبه الثابت بالبراءه العقلیه و الاباحه او رفع تکلیف الثابت بالبراءه النقلیه لو کان موضوعا لحکم شرعی او ملازما له فلا محیص عن ترتبه علیه بعد احرازه.

اصل عدم کریت موجب می شود که آن آب قلیل باشد و نجس باشد.

و شرط دوم آنکه برائت سبب ضرری برای شخص دیگر نباشد مثلا اگر انسانی حیوان شخص دیگری را حبس کرد و آن حیوان مرد اصل برائت از ضمان موجب می شود که ضرر بر صاحب حیوان باشد و امثال آنکه ذکر نموده اند.

قوله و لا یخفی ان اصاله البراءه عقلا و نقلا الخ.

مصنف جواب می دهد بعد از آنکه اصل برائت عقلی جاری می شود مثل قبح عقاب بلا بیان و همچنین اصل برائت نقلی مثل رفع ما لا یعلمون در شبهات بدویه بعد از فحص و جستجو کردن در این موارد بلا اشکال اصل برائت جاری است و استحقاق عقاب که احتمال آن بود برداشته می شود به برائت عقلیه و شرعیه-یا رفع تکلیف که ثابت می شود آن رفع به برائت نقلیه اگر آن رفع تکلیف موضوع برای حکم شرعی باشد یا ملازم حکم شرعی باشد در این حال چاره ای نیست از ترتب و اثبات حکم شرعی برآن رفع بعد از احراز رفع.

مثلا در آنجائی که برائت رفع حکم شرعی می کند و این رفع موضوع است برای حکم شرعی دیگر مثل آنکه مالی برای استطاعت حج دارد مکلف ولی شک دارد که آیا مدیون است تا آنکه آن مال داده شود بدیان و یا مدیون نیست اصل برائت از دین موضوع می شود برای احراز استطاعت و وجوب حج چون اگر هر موضوع مرکبی یک جزء آن باصل ثابت شد و جزء دیگر بالوجدان واجب است حکم برآن و اما ملازم حکم شرعی مثل آنکه وقت داخل شود و شک در آن داشته باشد که آیا دینی که بر ذمه مکلف است الآن واجب است اداء کند تا آنکه صلاه

فان لم یکن مترتبا علیه بل علی نفی التکلیف واقعا فهی و ان کانت جاریه الا ان ذاک الحکم لا یترتب لعدم ثبوت ما یترتب علیه بها و هذا لیس بالاشتراط.

و اما اعتبار ان لا یکون موجبا للضرر فکل مقام تعمه قاعده نفی الضرر و ان لم یکن مجال فیه لاصاله البراءه کما هو حالها مع سائر القواعد الثابته بالادله الاجتهادیه الا انه حقیقه لا یبقی لها مورد بداهه ان الدلیل حرام باشد یا آنکه الآن واجب نباشد در این حال جریان برائت از اداء دین خالی موجب می شود صلاه واجب باشد فعلا بعد از دخول وقت.

قوله فان لم یکن مترتبا علیه بل علی نفی الخ.

اگر حکم شرعی مترتب بر رفع حکم ظاهری نباشد بلکه بر رفع حکم واقعی باشد چون برائت حکم واقع را تغییر نمی دهد بلکه فعلیت و تنجیز آن را برمی دارد در این حال و لو برائت جاری است الا آنکه آن حکمی که ملازم برائت است یا موضوع آن رفع حکم است مترتب و ثابت نمی شود بر برائت چون برائت نفی حکم واقعی را نمی نماید و این معنی در تمام اصول جاری است چون لوازم واقعیه آنها را اصل مثبت می نامند و این معنائی که ذکر نموده است مرحوم فاضل تونی این شرط اجراء برائت نیست کما لا یخفی.

و اما مثلی که بیان نمودیم در یک فرد مشتبه به نجاست در انائین مشتبهین اصلا برائت در این موارد جاری نیست چون تعارض به برائت در فرد دیگر می باشد و برفرض باشد اثبات فرد دیگر که یقینا نجس باشد باصل مثبت است و آنهم حجیت ندارد.

قوله و اما اعتبار ان لا یکون موجبا للضرر الخ.

شرط دیگری که بیان نموده بود که اگر اجراء برائت موجب ضرر باشد

الاجتهادی یکون بیانا و موجبا للعلم بالتکلیف و لو ظاهرا فان کان المراد من الاشتراط ذلک فلا بد من اشتراط ان لا یکون علی خلافها دلیل اجتهادی لا خصوص قاعده الضرر فتدبر و الحمد للّه علی کل حال.

ثم إنّه لا بأس بصرف الکلام الی بیان قاعده الضرر و الضرار علی نحو الاقتصار و توضیح مدرکها و شرح مفادها و ایضاح نسبتها مع الادله المثبته للاحکام الثابته للموضوعات بعناوینها الاولیه او الثانویه و ان کانت اجنبیه عن مقاصد الرساله إجابه لالتماس بعض الاحبه فاقول و به استعین انه قد استدل برای شخص دیگر جاری نیست کما آنکه بیان نمودیم جواب آنکه در هر مقامی که شامل می شود آن را قاعده نفی ضرر مقدم است قاعدۀ لا ضرر و محلی از برای برائت نیست بلکه قاعدۀ لا ضرر با سائر قواعدی که ثابت است به ادله اجتهادیه است و بلا اشکال قاعدۀ لا ضرر مقدم است فکیف به آنکه برائت مقدم باشد الا آنکه آن شرطی را که بیان نموده است فاضل تونی حقیقتا موردی از برای برائت نیست بجهت آنکه بدیهی است دلیل اجتهادی مثل قاعده لا ضرر آن دلیل بیان است بر حکم واقع و سبب علم مکلف می شود بتکلیف و لو علم عادی ظاهری باشد و اصول مطلقا در جائی جریان آنها صحیح است که بیان بر واقع نباشد و شک در واقع باشد و اگر مراد اشتراط جریان برائت در جائی است که بیان از طرف شارع نباشد که اگر بیان باشد جاری نیست برائت قبلا گذشت که اصول عملیه مطلقا در جائی صحیح است که دلیل اجتهادی و ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل نباشد نه خصوص قاعده لا ضرر فتدبر و الحمد للّه علی کل حال.

بیان قاعده لا ضرر و مدرک و معنای آن

قوله ثم إنّه لا باس بصرف الکلام الخ.

مصنف می فرماید بمناسبت قاعدۀ لا ضرر و لا ضرار مانعی ندارد بیان کنیم آن را

علیها باخبار کثیره منها موثقه زراره عن ابی جعفر(ع)ان سمره بن جندب کان له عذق فی حائط الرجل من الانصار و کان منزل الانصاری بباب البستان و کان سمره یمر الی نخلته و لا یستأذن فکلمه الانصاری ان یستأذن اذا جاء فابی سمره فجاء الانصاری الی النبی(ص)فشکی الیه و اخبره بالخبر فارسل رسول اللّه(ص)و اخبره بقول الانصاری و ما شکاه فقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابی فلما ابی ساواه حتی بلغ من الثمن ما شاء اللّه فابی ان یبیعه فقال لک بها عذق فی الجنه فابی ان یقبل فقال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله للانصاری اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لا ضرر و لا ضرار و فی روایه الحذاء عن ابی جعفر(ع)مثل ذلک الا انه فیها بعد الإباء ما اراک یا سمره الا مضارا اذهب یا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه الی غیر ذلک من الروایات الوارده فی قصه سمره و غیرها و هی کثیره و قد ادعی تواترها مع اختلافها لفظا و موردا فلیکن المراد به تواترها اجمالا بمعنی القطع بصدور بعضها.

بنحو اقتصار و توضیح مفاد و معنای آن و مدرک و سند آن قاعده و بیان نسبت آن قاعده با ادله ای که اثبات احکام می کنند بر موضوعات بعناوین اولیه مثل هر حکمی که به ادله اربعه ثابت شود بر موضوع مثل وجوب صلاه و حج و صوم و غیره و یا حکم ثابت شود بر موضوعات ثانویه مثل احکامی که باصول ثابت شود مثل کل شیء لک الحلال حتی تعرف الحرام و غیره اگرچه بحث از قاعده لا ضرر خارج است از مقاصد رساله و برای اجابت التماس بعضی دوستان می باشد پس می گوییم و به استعین بتحقیق که استدلال شده است به قاعده لا ضرر باخبار زیادی که دال برآن می باشد.

و بعضی از آنها است موثقه زراره از ابی جعفر علیه السّلام که می فرماید بتحقیق سمره بن جندب برای او عذق یعنی نخله خرما بود در باغی که برای رجل انصاری بود و منزل رجل انصاری درب باغ بود سمره بن جندب مرور می کرد برای نخله

خود ولی اجازه نمی گرفت از انصاری رجل انصاری تقاضا نمود که هروقت می آید اجازه بگیرد سمره ابا و امتناع نمود از اجازه.

رجل انصاری خبر او را نزد نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله عرضه داشت حضرت فرستادند عقب سمره و شکایت انصاری را بیان نمودند برای او و فرمودند هروقت اراده دخول داری اجازه بگیر سمره نیز امتناع نمود حضرت فرمودند بفروش آن نخله را،حتی به قیمت زیادی برای او بیان نمودند نیز امتناع نمود سمره-بعد حضرت فرمودند برای تو نخله در بهشت داده می شود و نیز امتناع نمود از قبول آن بعد فرمودند حضرت رسول صلی اللّه علیه و آله با انصاری برو و بکن نخله او را بینداز نزد او فانه لا ضرر و لا ضرار.

و در روایت حذاء که از ابی جعفر علیه السّلام نقل نموده مثل همین روایت سمره می باشد الا آنکه بعد از ابا و امتناع سمره-حضرت فرمودند من نمی بینم تو را مگر آنکه مضار و ضررزننده،بعد فرمودند برو ای فلانی و بکن نخله او را و بینداز نزد سمره الی غیر ذلک از روایاتی که وارد شده است در قصه سمره و روایتی که وارد شده است در باب قاعده لا ضرر زیاد است و ادعای تواتر آن اخبار شده است از فخر محققین نقل تواتر شده در ایضاح با اختلاف آن روایات لفظا و موردا یعنی مورد هرکدام از این روایات جای مخصوص وارد شده و ادعای تواتر آن اخبار مراد تواتر اجمالی باید باشد باین معنی که قطع بصدور بعض از اخبار مسلم است.

مخفی نماند تواتر کما آنکه سابقا گذشت سه قسم است تواتر اجمالی که همین قسمی است که بیان شد تواتر معنوی در جائی است که الفاظ روایت مختلف باشد ولی در معنی متحد باشد مثل آنکه در غزوات و جنگهائی که آقا امیر المؤمنین علیه الصلاه و السلام در غلبه آن حضرت بر دشمن باختلاف الفاظ دال بر شجاعت آن حضرت می باشد.

قسم سوم تواتر آن مواردی است که الفاظ روایت و مورد آن متحد و یکی باشد

و الانصاف انه لیس فی دعوی التواتر کذلک جزاف و هذا مع استناد المشهور الیها موجب الکمال الوثوق بها و انجبار ضعفها مع ان بعضها موثقه فلا مجال للاشکال فیها من جهه سندها کما لا یخفی.

و اما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما یقابل النفع مع النقص فی النفس او الطرف او العرض او المال تقابل العدم و الملکه کما ان الاظهر ان یکون مثل آنکه من کنت مولاه فعلی مولاه ادعای تواتر در آن شده است.

قوله و الانصاف انه لیس فی دعوی الخ مصنف می فرماید انصاف آنست که ادعای تواتر اجمالی در روایات قاعدۀ لا ضرر جزاف و بیهوده نیست بلکه صحیح است علاوه بر آن استناد مشهور باین روایات است و این جهت موجب کمال وثوق بآن روایات می باشد و در این حال اگر بعض آن روایات ضعیف باشد ضعیف آنها بعمل مشهور منجبر می شود با اینکه بعض از آن روایات موثق است مثل موثقه زراره که بیان نمودیم پس جائی اشکال در آن روایات از جهت سند نمی باشد و سند آنها مسلم است بآن بیانی که ذکر شد.

مخفی نماند متن روایات مختلف نقل شده بعض آنها فقط لا ضرر و لا ضرار است بعض دیگر اضافه شد علی مؤمن کما فی روایت ابن مسکان و بعض دیگر اضافه شده لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام کما فی روایت فقیه فی باب میراث اهل الملل کما آنکه بعض اعلام نقل نموده و قانون شک در زیاده روایت و نقیصه آن موجب می شود زیاده صحیح باشد چون اکثرا انسان تمام روایت را حفظ نمی کند و احتمال نقیصه زیادتر از زیاد کردن می باشد کما آنکه در عموم بیان عقلاء می باشد کما لا یخفی.

قوله و اما دلالتها فالظاهر ان الضرر الخ.

مصنف می فرماید دلالت اخبار ظاهر آنست که ضرر چیزی است که مقابل نفع باشد

الضرار بمعنی الضرر جیء به تأکیدا کما یشهد به اطلاق المضار علی سمره و حکی عن النهایه لا فعل الاثنین و ان کان هو الاصل فی باب المفاعله و لا الجزاء علی الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعله و بالجمله لم یثبت له معنی آخر غیر الضرر.

از نقص در نفس انسان یا در طرف انسان مثل دست و پا و اعضاء دیگر که ناقص بشود یا عرض انسان یا مال انسان تقابل عدم و ملکه است بین ضرر و نفع.

مخفی نماند دو شیء نسبت بین آنها یا متماثلین و یا متخالفین و یا متقابلین است و اقسام تقابل چهار قسم است تقابل تضایف تقابل تضاد تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکه،تقابل عدم و ملکه یکی از آنها عدمی و دیگری وجودی است و عدمی جائی استعمال می شود که قابل وجود باشد مثل اعمی و بصیر و فقر و غنی و ضرر و نفع و نحو آنها از این جهت مصنف می فرماید نسبت بین ضرر و نفع تقابل عدم و ملکه است

مخفی نماند مقابل ضرر منفعت است نه نفع که مصنف بیان نموده از این جهت اگر تاجری تجارت نمود بدون منفعت و ضرر در این مورد عدم و ملکه صادق نیست کما آنکه معنای ضرار به معنای ضرر یکی از معانی پنجگانه آن می باشد که بعض اعلام ذکر نموده اند کما آنکه اظهر آنست که ضرار به معنای ضرر است آورده شده در روایت تأکید برای اولی همچنان که اطلاق و استعمال شده است مضار بر سمره بن جندب و این معنی حکایت شده است از نهایه ابن اثیر نه آنکه ضرار فعل اثنین و دو نفر باشد اگرچه اصل در باب مفاعله بین اثنین می باشد مثل ضارب زید عمرا و امثال آن و نه آنکه ضرار به معنای جزای بر ضرر باشد که اگر کسی ضرری بشخص دیگری زد و جزای آن را دادند این را ضرار بنامند چون این معنی معهود نبوده است از باب مفاعله همچنانی که در معنای اول که ضرر باشد زیاد استعمال شده است مثل قوله تعالی وَ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرٰاراً و قوله تعالی لاٰ تُضَارَّ وٰالِدَهٌ بِوَلَدِهٰا و ایضا قوله تعالی

و کما ان الظاهر ان یکون لا لنفی الحقیقه کما هو الاصل فی هذا الترکیب حقیقه او ادعاء کنایه عن نفی الآثار کما هو الظاهر من مثل لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد و یا أشباه الرجال و لا رجال فان قضیه البلاغه فی الکلام هو اراده نفی الحقیقه ادعاء لا نفی الحکم او الصفه کما لا یخفی.

و لا یضاد کاتب و غیر از این هائی که ذکر شد و بالجمله ثابت نشده است معنای دیگری برای ضرار غیر معنای ضرر.

قوله کما ان الظاهر ان یکون لا الخ.

ظاهر لاء لا ضرر نفی جنس است کما آنکه اصل ترکیب لا رجل فی الدار حقیقت است یعنی این ترکیب می رساند که اصل جنس رجل در دار نیست یا حقیقت آن کما آنکه گذشت و یا ادعاء که کنایه از نفی آثار موضوع می باشد چه آثار وضعیه و چه آثار تکلیفیه باشد این معنائی که بیان شد ظاهر مثل لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد و یا اشباه الرجال و لا رجال است.

مخفی نماند بهتر آن بود که مصنف مثل،بمثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب بیان کند که نفی حقیقت است ادعائا نه مثل دو جمله ایشان که نفی کمال را می نماید علی کل اقتضای بلاغت در کلام آنست که نفی حقیقت شود ادعائا نه نفی حکم شود مثل لا صلاه صحیحه الا بفاتحه الکتاب و یا نفی صفت شود مثل لا صلاه کامله لجار المسجد الا فی المسجد و در ما نحن فیه گفته شود لا حکم ضرر و یا صفت مثل لا ضرر لا یتدارک و بجمله لا یتدارک صفت لا ضرر شود کما لا یخفی.

و نفی الحقیقه ادعاء بلحاظ الحکم او الصفه غیر نفی احدهما ابتداء مجازا فی التقدیر او فی الکلمه مما لا یخفی علی من له معرفه بالبلاغه.

و قد انقدح بذلک بعد اراده نفی الحکم الضرری او الضرر الغیر المتدارک او اراده النهی من النفی جدا.

قوله و نفی الحقیقه ادعاء بلحاظ الخ مصنف می فرماید نفی حقیقت که ظهور لاء نفی للجنس است نفی حقیقت ادعاء باشد کما آنکه ما بیان کردیم بلحاظ نفی حکم یا نفی صفت کما آنکه ذکر شد این معنی غیر نفی احدهما یعنی حکم یا صفت است ابتداء که احدهما مجازا می باشد اگر تقدیر بگیریم باین معنی که لا حکم ضرر و یا لا ضرر لا یتارک که هرکدام از این ها تقدیر گرفته شود حکم ضرر و یا صفت ضرر محذوف باشد و یا مجاز در کلمه باشد باین معنی که اراده بشود از لفظ لا ضرر حکم ضرر یا صفت ضرر مثل آنکه اراده بشود از لفظ اسد رجل شجاع البته تمام این ها با قرینه این معنی نفی حقیقت ادعائی از معانی است که مخفی نمی باشد بر کسانی که معرفت بلاغت را دارند.

و حاصل آنکه اگر در واقع تقدیر حکم یا صفت برای لا ضرر بگیریم یا مجاز در کلمه باشد که در اول مجاز در حذف است این معنی خارج است از بلاغت کلام کما لا یخفی.

قوله و قد انقدح بذلک بعد اراده الخ.

از بیان سابق ظاهر شد که بعید و دور است اراده نفی حکم ضرری یا ارادۀ نفی ضرر غیر متدارک همچنانی که بیان نمودیم یا اراده بشود از نفی نهی شرعی هرکدام از این معنی ثلاثه بعید است از بلاغت کلام.

مخفی نماند اراده نهی از نفی مثل آنکه آیه شریفه می فرماید لا رفث و لا فسوق و لا جدال ظاهر آیه نفی است ولی در معنی نهی است ای لا یرفث و لا یفسق و لا یجادل.

ضروره بشاعه استعمال الضرر وارده خصوص سبب من اسبابه او خصوص الغیر المتدارک منه.

و مثله لو ارید ذاک بنحو التقیید فانه و ان لم یکن ببعید الا انه بلا دلاله علیه غیر سدید و اراده النهی من النفی و ان کان لیس بعزیز الا انه لم یعهد من مثل هذا الترکیب.

قوله ضروره بشاعه استعمال الخ.

این معنائی که بیان نمودیم که نفی حقیقه ادعائی باشد اگر غیر از این معنی اراده شود که یکی از معانی ثلاثه مذکوره قبلی اراده شود زشت و بی مناسبت است که استعمال شود ضرر و اراده شود خصوص اسباب ضرر که ذکر نمودیم یا اراده شود خصوص ضرر غیر متدارک شرعی.

مخفی نماند ضررهائی که در شریعت وارد می شود بعض از آنها متدارک است و جبران می شود مثلا اگر بیع غبنی وارد شود جبران ضرر آن باختیار فسخ بیع است و امثال آنکه در احکام معاملات بیان شده است.

قوله و مثله لو ارید ذاک الخ.

و مثل بیان سابق است و بی مناسبت است اگر اراده شود از جمله لا ضرر یا وصف ضرر و یا حکم ضرر بنحو تقیید همچنانی که بیان نمودیم در مجاز در حذف و یا مجاز در کلمه هرکدام از این معانی اراده شود اگرچه بعید نیست و ممکن است اراده شود یا مجاز در حذف و یا مجاز در کلمه الا آنکه بدون دلالت و بدون قرینه بر یکی از آن معانی غیر سدید است و غیر صحیح است.

و اما اراده نهی از نفی یعنی اراده شود از لا ضرر که نفی است ارادۀ نهی شود همچنانی که بیان نمودیم این معنی اگرچه عزیز نیست و زیاد است در آیات و روایات الا آنکه این معنی معهود و معروف نیست از مثل ترکیب لا ضرر و لا ضرار نزد اهل

و عدم امکان اراده نفی الحقیقه حقیقه لا یکاد یکون قرینه علی اراده واحد منها بعد امکان حمله علی نفیها ادعاء بل کان هو الغالب فی موارد استعماله.

ثم الحکم الذی ارید نفیه بنفی الضرر هو الحکم الثابت للافعال بلاغت و آنچه معهود است و بلاغت کلام از بین نمی رود همان معنائی است که بیان شد که نفی حقیقت است ادعاء.

قوله و عدم امکان اراده نفی الخ.

ممکن است کسی اشکال کند در مثل لا ضرر و لا ضرار چون نفی حقیقت ممکن نیست حقیقتا این جهت قرینه باشد بر ارادۀ یکی از موارد ثلاثه که بیان شد مصنف جواب می دهد بعد از آنکه ممکن است حمل لا ضرر را بر نفی حقیقت بشود ادعاء بعد از این امکان آن موارد مذکوره محلی برای آنها نیست بلکه غالب در موارد(لا) نفی للجنس اگر حقیقت اراده نشود آن معنائی است که ما بیان کردیم یعنی نفی حقیقت ادعاء من جمله از آن موارد قوله تعالی فَلاٰ رَفَثَ وَ لاٰ فُسُوقَ وَ لاٰ جِدٰالَ فِی الْحَجِّ و قوله تعالی لاٰ مِسٰاسَ و قوله علیه السّلام لا خصاء فی الاسلام و لا بنیان کنیسه و قوله لا حمی فی الاسلام و قوله لا ضروره فی الاسلام و لا غش بین المسلمین و قوله لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق و نظائر آن در کتاب و سنت و استعمالات فصحاء نظما و نثرا زیاد است و تمام موارد نفی حکم است بلسان نفی موضوع مبالغه و ادعاء و از کلمات ما ظاهر شد که آنچه منسوب است بشیخ انصاری که ایشان قائل است لا ضرر ای لا نفی حکم ضرری این معنی صحیح نیست و سائر معانی دیگر که قبلا بیان شد.

قوله ثم الحکم الذی ارید نفیه الخ.

مخفی نماند حکمی که ثابت است برای موضوعات شرعیه بعنوان اولی دو قسم است.

بعناوینها او المتوهم بثبوته لها کذلک فی حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح انه العله للنفی و لا یکاد یکون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یثبته و یقتضیه.

ادله لا ضرر شامل احکام اولیه ضرریه مثل خمس و غیره نمی شود

قسم اول از آنها مثل آنکه وضو را بفرماید واجب است و کذب حرام است قسم دیگر که آن حکم برای موضوع ثابت می شود مثل آنکه بفرماید صومی که مضر است حرام است یا زکات واجب است و همچنین جهاد و احکام دیگری که نفس عمل به آنها موجب ضرر است یا ضرر مالی و یا نفسی ادله لا ضرر آن احکامی را برمی دارد که در حکم اولی موضوع آن ضرری نباشد مثل آنکه وضو واجب است و اگر وضوء ضرری شد حرام است و همچنین کذب حرام است اگر کذبی که موجب ضرر باشد حرمت آن برداشته می شود اما مثل امر به زکات و خمس و جهاد و امثال آنکه حکم اولی شارع روی موضوع ضرری رفته است و این موارد را ادله لا ضرر شامل نمی شود.

و از این جهت است که مصنف می فرماید آن حکم ضرری که برداشته می شود به واسطه نفی ضرر آن حکمی است که ثابت است برای افعال بعناوین اولیه اش مثل وضوء که حکم اولی آن واجب است برای نماز واجب و اگر ضرر دارد آن وجوب برداشته می شود در جائی که واقعا ضرر داشته باشد آن وجوب برداشته می شود.

و همچنین در جائی که مکلف توهم و خیال کند که در مورد ضرر است آنجا هم وجوب وضوء برداشته می شود و لو واقع ضرری نباشد نه آنکه ادله لا ضرر نفی حکمی که ثابت است بر موضوع ضرری آن حکم را بردارد بجهت آنکه واضح است ضرر علت نفی حکم می شود مثل وضوء ضرری که گذشت و در جائی که اصل حکم ضرری باشد ممکن نیست موضوع منع از حکم خودش و نفی آن حکم را بنماید بلکه موضوع مثبت حکم است پس مثل اوامر زکات و خمس و جهاد و امثال آنها اگر ضرر نفی حکم آنها بنماید لازمه آن آنست که اصلا امر به زکات و خمس و جهاد برداشته شود

و من هنا لا یلاحظ النسبه بین ادله نفیه و ادله الاحکام و تقدم ادلته علی ادلتها مع انها عموم من وجه حیث إنّه یوفق بینهما عرفا بان الثابت للعناوین الاولیه اقتضائی یمنع عنه فعلا ما عرض علیها من عنوان الضرر بادلته کما هو الحال فی التوفیق بین سائر الادله المثبته او النافیه لحکم الافعال بعناوینها الثانویه و الادله المتکفله لحکمها بعناوینها الاولیه.

و صحیح نباشد چون حکم آنها در موضوع ضرری است کما لا یخفی.

قوله و من هنا لا یلاحظ النسبه بین ادله الخ از بیان سابق ظاهر می شود که نسبت بین ادله لا ضرر و ادله احکام اولیه مقدم بودن لا ضرر است برآن ادله احکام اولیه و لو نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه می باشد بعض اقسام وضوء ضرری است که اجتماع ادله لا ضرر با ادله اولیه در این مورد می باشد و بعض اقسام دیگر وضوء ضرری نیست کما آنکه بعض موارد ضرر در وضو نیست مثل ضرر در صلاه و غیره و در این موارد نظر عرف آنست که توفیق و جمع بین ادله لا ضرر و ادله اولیه احکام می نماید باین قسم که حکمی که ثابت است برای عناوین و موضوعات اولیه اقتضائی است آن حکم که اگر مانع فعلی پیدا شد و عارض برآن احکام شد مثل عنوان ضرر این مانع مقدم است بر ادله اولیه اقتضائیه

کما آنکه همین قسم است در توفیق و جمع بین سائر ادله ای که مثبت حکم است یا نافی حکم است برای افعال بعناوین ثانوی با عناوین اولیه اما عناوین ثانویه که مثبت حکم می باشد بر عناوین اولیه مثل وجوب وفاء بشرط یا نذر یا عهد یا یمین و یا وجوب اطاعت والدین یا زوج و یا مولی و نحو آنها که عناوین ثانویه می باشد و واردند بر عناوین اولیه احکام مثل متعلق نذر که باید رجحان و مستحب شرعی باشد این عنوان اولی است و عنوان ثانوی حکم نذر است بآن و اما عناوین ثانویه ای که نفی حکم را بنمایند مثل ادله نفی حرج و ضرر یا دلیل رفع خطاء و نسیان و ما لا یعلمون و امثال آنها

نعم ربما یعکس الامر فیما احرز بوجه معتبر ان الحکم فی المورد لیس بنحو الاقتضاء بل بنحو العلیه التامه و بالجمله الحکم الثابت بعنوان اولی تاره یکون بنحو الفعلیه مطلقا او بالاضافه الی عارض دون عارض بدلاله لا یجوز الاغماض بسبب دلیل حکم العارض المخالف له فیقدم دلیل ذاک العنوان علی دلیله.

که نفی حکم عناوین اولیه می نمایند غایه الامر نفی حرج و ضرر حکومت واقعیه دارند بر عناوین اولیه و اما غیر از آنها مثل خطاء و نسیان که گذشت حکومت ظاهریه دارند بر عناوین اولیه بنا بر آنکه این ها حکومت ظاهری و یا واقعی دارند و اما بنا بر قول مصنف جمع عرفی دارند که حکمی که در عناوین اولیه است حکم اقتضائی است که به واسطه عناوین ثانوی که ذکر شد آن حکم اقتضائی برداشته می شود و مانع فعلی مقدم بر آنها است.

قوله نعم ربما یعکس الامر فیما احرز الخ بعضی از موارد امر عکس می شود باین معنی که مانع فعلی که ضرر باشد در این حال موجب رفع حکم اولی نمی باشد بلکه حکم عناوین اولیه بنحو علیت تامه می باشد مثل آنکه در مورد اگر نبیی یا مؤمنی غرق شده است و نجات آن توقف دارد بر ضرر مالی غیر در این مورد بلا اشکال نجات مؤمن یا نبیی واجب است و اهم است و به واسطه ضرر مالی غیر برداشته نمی شود و این حکم ثابت است در هرکجائی که اهم و مهم با یکدیگر تزاحم داشته باشند و بالجمله حکمی که ثابت است بعنوان اولی برای موضوعات احکام تاره و بعض موارد بنحو فعلیت ثابت است مطلقا کما آنکه ذکر شد مثل نجات مؤمن و یا فعلیت آن به اضافه بعارض و مانع خاصی است بدون مانع دیگر به دلالتی ثابت است که جایز نیست اغماض و رفع ید بسبب دلیل حکم عارضی که مخالف او می باشد شرب آب نجس حرام است ولی اگر حفظ نفس در آن باشد واجب

و اخری یکون علی نحو لو کانت هناک دلاله للزم الاغماض عنها بسببه عرفا حیث کان اجتماعهما قرینه علی انه بمجرد المقتضی و ان العارض مانع فعلی هذا و لو لم نقل بحکومه دلیله علی دلیله لعدم ثبوت نظره الی مدلوله کما قیل.

است شرب آن و اغماض و رفع ید از دلیل وجوب حفظ نفس ممکن نیست بشود پس مقدم می شود دلیل حفظ نفس بر ادله لا ضرر.

قوله و اخری یکون علی نحو لو کانت الخ.

یعنی بعض موارد اگر حکم بر موضوع اولی باشد لازم است اغماض و رفع ید از آن بسبب دلیل عارض که ادله لا ضرر باشد در جائی که جمع شود حکم اولی با ضرر و اجتماع آنها قرینه می شود حکم اولی اقتضائی است که بمجرد عارض و مانع فعلی که ضرر باشد برداشته می شود و ادله لا ضرر مقدم است کما آنکه گذشت بیان آن این بیان در جائی است که قائل نشویم به حکومت ادله لا ضرر بر احکام اولیه چون ثابت نشده است و بیان نظر ادله لا ضرر بر ادله احکام اولیه کما آنکه گفته شده است که ادله لا ضرر حکومت دارد بر ادله اولیه و قائل مرحوم شیخ انصاری می باشد.

مخفی نماند حق با مرحوم شیخ انصاری است اولا حکم اقتضائی در احکام اولیه که مصنف قائل است اگر مراد جعل حکم شرعی باشد که شامل بعث و زجر نشود این معنی صحیح نیست چون کرارا گذشته است جعل احکام شرعیه بنحو قضیه حقیقیه می باشد و با تحقق موضوعات آنها خارجا محال است آن احکام فعلی نباشد علاوه بر آن اگر احکام اولیه در موارد ضرر اقتضائی باشد در غیر موارد ضرر امتثال آنها لازم نیست چون فعلی نیست و اگر در موارد غیر ضرر فعلی باشد یک دلیل واحد چگونه ممکن است اثبات کند احکام اولیه در جائی که با ضرر جمع می شود اقتضائی است و در غیر ضرر فعلی است و اگر مراد بحکم اقتضائی آن باشد که فعل دارای

مصلحت است که در ظاهر و لو امر دارد ولی در واقع اثبات مصلحت فعل را می نماید این معنی هم صحیح نیست چون امتثال مواردی که دارای مصلحت است وجوب ندارد بجهت آنکه ممکن است مقترن بمانع باشد و مانع فعلی جلو مصلحت را بگیرد

و اما بیان آنکه ادله لا ضرر حکومت دارد بر احکام اولیه آنست که حکومت یا در عقد الوضع است و یا عقد الحمل یعنی دلیل حاکم توسعه یا ضیق موضوع را بیان می کند توسعه مثل آنکه قوله علیه السّلام الطواف فی البیت صلاه که این معنی می رساند شرائطی که در صلاه لازم است در طواف ایضا لازم است.

و اما ضیق موضوع و تقیید آن مثلا قوله علیه السّلام لا سهو للامام اذا حفظ علیه من خلفه که در اینجا امام جماعت اگر حافظ داشته باشد احکام سهو برای او نیست و مقید است بغیر امام این موارد در جائی بود که توسعه و ضیق موضوع احکام اولیه را دلیل حاکم بیان می نمود و یا دلیل حاکم تصرف در عقد حمل می نماید مثل در ما نحن فیه که دلیل حرج و دلیل ضرر احکام اولیه که عموم دارد تمام موارد عسر و حرج و ضرر را شامل می شود باطلاق یا عموم آنها بعد از اینکه حکم حرجی یا ضرری غیر مجعول است در شریعت مقدسه و اصلا جعل ندارد نظیر ادله لا حرج و لا ضرر در عقد الحمل احکام است یعنی در واقع تقیید احکام اولیه می نماید.

پس از اینجا معلوم شد که ادله ضرر نظر دارد به احکام اولیه بخلاف قول مصنف که بیان نمود که ادله لا ضرر نظر باحکام اولیه ندارد البته نظر ادله لا ضرر در موضوع نیست بلکه در حکم و عقد الحمل می باشد و ایضا اشکال دیگر بر مصنف آنکه بنا بر قول ایشان روایت لا ضرر نفی موضوع می نماید البته ادعائا نه حقیقتا و این معنی عین حکومت دلیل لا ضرر است بر موضوعات احکام اولیه که موضوع ضرری را از احکام شرعیه خارج می نماید تعبدا و احکام اولیه مضیق می شود قهرا.

مخفی نماند جمع دیگری شد بین ادله لا ضرر و احکام اولیه به آنکه ادله لا ضرر

ثم انقدح بذلک حال توارد دلیلی العارضین کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر مثلا فیعامل معهما معامله المتعارضین لو لم یکن من باب تزاحم المقتضیین و الا فیقدم ما کان مقتضیه اقوی و ان کان دلیل الآخر ارجح و اولی و لا یبعد ان الغالب فی توارد العارضین ان یکون من ذاک الباب بثبوت المقتضی فیهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته الا فی احدهما کما لا یخفی.

نسبت به آنها خاص است و تعارض خاص با عام در تمام احکام خاص مقدم است وجود دیگری در جمع گفته شده است رجوع بمطولات شود.

تعارض لا ضرر و لا حرج با یکدیگر و حق در آن

قوله ثم انقدح بذلک حال توارد دلیلی العارضین الخ مصنف می فرماید از بیان سابق ظاهر شد در جائی که دو دلیل عارض مثل نفی عسر و حرج و دلیل نفی ضرر با همدیگر تعارض داشته باشند که این دو دلیل از عناوین ثانویه می باشند مثل آنکه مالک اگر حفر بالوعه کند در خانه خودش و آن چاه را بکند ضرر است کندن آن چاه برای همسایه و قانون لا ضرر و لا ضرار نفی آن می نماید و اگر چاه را در خانه نکند واقع می شود در عسر و حرج شدید و البته آیه می فرماید (وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) در این مورد معامله می شود با این دو قانون معامله متعارضین و قانون تعارض قبلا گذشته است که ملاک در یکی از آنها می باشد در این حال رجوع می شود بقانون تعارض دلیلین که راجع گرفته بشود و یا تخییر و یا رجوع باصول عملیه که در محل خودش گفته شده است معامله متعارضین در جائی است که من باب تزاحم مقتضیین نباشد یعنی هرکدام از دو دلیل عارض مقتضی برای آن ثابت است و در این حال مقدم می شود از دلیلی که مقتضی آن اقوی است از دیگری اگرچه دلیل آخر ارجح و اولی باشد و بعید نیست در غالب توارد عارضین مثل دلیل نفی عسر و نفی ضرر در

هذا حال تعارض الضرر مع عنوان اولی او ثانوی آخر و اما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فیه ان الدوران ان کان بین ضرر شخص واحد او اثنین فلا مسرح الا الاختیار اقلهما لو کان و الا فهو مختار و اما لو کان بین ضرر نفسه و ضرر غیره فالاظهر عدم لزوم تحمله الضرر و لو کان ضرر الآخر اکثر فان نفیه یکون للمنه علی الامه و لا منه علی تحمل الضرر لدفعه عن الآخر و ان کان اکثر.

هر دو دلیل عارض همچنان که مثل بیان نمودیم نه من باب تعارض باشد که مقتضی در یکی از آنها است کما لا یخفی.

قوله هذا حال تعارض الضرر مع عنوان اولی الخ تا حال کلام در آن بود که قانون لا ضرر اگر تعارض پیدا کرد با عناوین اولیه یا عناوین ثانویه مثل تعارض آن با نفی عسر کما آنکه بیان نمودیم

و اما اگر قانون لا ضرر تعارض پیدا کرد با ضرر دیگری که دو ضرر با همدیگر تعارض دارند مجمل قول در آن آنست که چون مورد تزاحم است نه تعارض اگر دو ضرر وارد بر شخص واحد می شود یا وارد بر دو نفر می شود در این دو مورد راهی نیست مگر اختیار شود از آن دو ضرر اقل ضررین را و آن ضرری که کمتر است گرفته شود اگر مساوی نباشند و اگر دو ضرر هر دو مساویند در این حال مکلف مخیر است هرکدام از ضررین را اخذ کند.

و اما اگر آن ضرر بین خود مکلف است و ضرر غیر مکلف مثل آنکه سیل می آید بطرف خانه آن آیا در این مورد که لا محال خرابی دارد سیل یا به خانه مکلف یا به خانه غیر در این مورد مصنف می فرماید اظهر آنست که لازم نیست تحمل کند مکلف ضرر را بر خودش و لو آنکه ضرر غیر مکلف بیشتر باشد مثل آنکه خرابی از سیل زیادتر است از مکلف.

نعم لو کان الضرر متوجها الیه لیس له دفعه عن نفسه بایراده علی الآخر اللهم الا ان یقال ان نفی الضرر و ان کان للمنه الا انه بلحاظ نوع الامه و اختیار الاقل بلحاظ النوع منه فتأمل.

مراد از ضرر ضرر شخصی است نه ضرر نوعی بخلاف مصنف

قوله نعم لو کان الضرر الخ.

کلام سابق در جائی بود که ضرر ابتدائا وارد می آید یا بر مکلف یا بر غیر مکلف و اما اگر ابتدائا ضرر وارد شود بر مکلف مثل آنکه سیل اولا وارد خانه او می شود آیا جایز است دفع آن کند و راه سیل را بطرف خانه غیر خود کند مصنف می فرماید جایز نیست مگر آنکه گفته شود نفی ضرر اگرچه منت است برای مکلف منت شخصی دارد برای آن و ضرر برای غیر است ولی منتی که در قانون لا ضرر می باشد منت نوعی است و مثل آنکه تمام امت یک شخص واحد می باشند و برگشت آن باین می شود که اگر دو ضرر برای شخص واحد وارد شد اقل ضررین را اختیار کند مکلف فتأمل

مخفی نماند هرکجائی که جایز نشد ضرر بغیر بزند و یا ضرر را از خودش دفع بنماید حکم وضعی ضرر ضمان است و به واسطه جایز بودن ضرر رفع نمی شود و لازم است برای مکلف ضمان آن ضرری که بغیر زده است و لو آن ضرر شرعا جایز بوده است.

مخفی نماند ضرری که از موضوعات قاعده ضرر می باشد مثل سائر عناوین کلیه که حکم برای آن عنوان و برای آن موضوع در وقتی ثابت است که مصداق آن موضوع در خارج واقع شود و در این حال اگر ما فرض کردیم وضو در زمانی ضرری است بر نوع مکلفین که باید تیمم کنند ولی برای بعضی افراد ضرری نیست در این مورد بر این افرادی که وضو ضرری نمی باشد واجب است حتما وضوء بگیرند و صحیح نیست تیمم آنها بنا بر بیانی که ذکر شد.

جواب مصنف داده شد که هر موردی ضرر شخصی ملاحظه می شود نه ضرر نوعی و اگر بیان ایشان صحیح باشد لازمه آن آنست که رفع خطاء و نسیان و ما لا یطاق و غیر آنها ارادۀ نوعیت آنها بشود نه شخصیت آنها و این معنی را هیچ فقیهی تا حال نگفته است کما لا یخفی سزاوار است تنبیه بر اموری شود

اول آنکه ذکر نموده است مرحوم شیخ انصاری کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند به اینکه کثرت تخصیصاتی که وارد شده است بر قاعده لا ضرر این کثرت موهن است و ضعف می آورد تمسک بآن قاعده در غیر مواردی که نص برآن وارد شده است به واسطه اخبار.

و حاصل آنکه تخصیص اکثر لازم می آید در قاعده لا ضرر اگر عمل بعموم آن شود بیان آن آنست که احکامی که جعل شده است در ابواب حدود و دیات و قصاص و تعزیرات و ضمانات تمام این ابواب حکم در آنها ضرری است کما آنکه ابواب خمس و زکات و حج و جهاد همچنین است حکم در آنها ضرری است و از همین قبیل حکم ضرری است در جائی که مایعی مثل روغن و شربتها که اگر نجس شود در خیلی موارد آنها سقوط مالیت است و حکم به نجاست آنها ضرری است.

و حاصل آنکه قاعده لا ضرر و لو سند آن قبلا گذشت مسلم و محل وثوق است ولی در دلالت آن عمل مشهور می خواهد.

جواب از این اشکال مرحوم شیخ داده است به اینکه اگر تخصیص بعناوین مختلفه ای باشد این معنی تخصیص اکثری است که صحیح نیست و اگر بعنوان واحدی باشد مثل آنکه شارع مقدس فرموده باشد هر حکم ضرری که جعل آن در مورد ضرر است از قاعده لا ضرر تخصیص خورده و خارج است این معنی مانعی ندارد و لو- افرادی که خارج شده اند از عموم زیادتر از افرادی که باقیمانده تحت عام باشد تحقیقی آنست که عمومی که وارد شده است اگر نظر بخارج دارد و از قبیل قضایای خارجیه است

فرقی ندارد بین آنکه بعنوان واحد خارج بشود یا بعناوین متعدده مثلا اگر امر آمد از طرف مولی«لا تکرم علماء البلد الا الهاشمی منهم»و فرض آنست که هاشمی از آنها یک فرد بیشتر نمی ماند این معنی تخصیص اکثر است و لو بعنوان واحد خارج شده است کما آنکه اگر بگوید اکرم کل عالم فی البلد الا زید او عمرا و بکرا و تمام را خارج کند غیر هاشمی که این معنی ایضا کثرت تخصیص است و جائز نیست بله اگر عموم بنحو قضیه حقیقیه باشد کثرت تخصیص در آن مستهجن و قبیح نیست چون قضیه حقیقیه بر نحو فرض و تقدیر است.

رد تخصیص اکثر در قاعده و آنکه تخصص است حدود و غیره

کلام در آنست که در این موارد مذکوره آیا من باب تخصیص است یا من باب تخصص و حق آنست که خروج موارد مذکوره از حدود و دیات و غیره از قبیل تخصص است چون حکم شارع در این موارد اگرچه ضرری است و قاعده لا ضرر نفی آن می نماید ولی چون قاعده لا ضرر ورود آن امتنانی است بر امت اصلا وارد نمی شود مثلا اگر شخصی مال غیر را تلف کند حکم بضمان آن و لو ضرری است ولی نفی ضمان و آنکه ضامن چیزی بطرف ندهد این معنی موجب ضرر مالک می شود و همچنین باقی موارد که اصلا دلیل لا ضرر شامل نمی شود تا آنکه خارج شود و همچنین خمس و زکات این ها من باب قلت نفع است نه آنکه مالک از اول مالک بشود حتی سهم خمس و زکات را و بعدا خارج بشود بلکه از اول صاحبان خمس و زکات شریک با مالک می باشند پس از این جهت خروج آنها تخصص است و من باب قلت نفع است.

و شاهد بر این مطلب این احکامی که بیان شد در زمانی که حکم نبی اکرم صلی اللّه علیه و آله در قضیه سمره در جائی بود که این احکام مسلم بود و هیچ کس از صحابه اعتراض ننمود که این ها ضرر است.

و اما حکم به نجاست مایعی که متنجس شده است و از مالیت افتاده است در جائی که ممکن نباشد تطهیر آن این موارد توقف دارد که نقص در مالیت ضرر باشد کما

آنکه همچنین است الا آنکه به واسطه این موارد تخصص اکثر لازم نمی آید کما لا یخفی.

تنبیه دوم:آنکه لفظ ضرری که وارد است در ادله نفی ضرر و موضوع است برای حکم ضرر مراد از آن ضرر واقعی است کما آنکه الفاظ دیگری که وضع شده اند برای معانی واقعیه بنابراین بیان،هرکجا ضرر واقعی است حکم برداشته می شود چه مکلف عالم باشد بآن ضرر یا نباشد روی این اصل مواردی اشکال می شود من جمله از آن موارد مسلم بودن ظاهرا بین فقهاء در صحت طهارت مائیه با جهل مکلف بآن ضرر.

و حاصل آنکه اگر مکلف جاهل بضرر بود و وضو گرفت بااین حال فقها قائلند به صحت وضوء مکلف با آنکه در واقع ضرر داشته است وضو و لازم بوده است تیمّم و علم و جهل مکلف تغییر واقع را نمی دهد.

جواب از این اشکال آنکه دلیل لا ضرر قبلا گذشت که ادله لا ضرر امتنان است بر امت و امتنان آن قرینه قطعیه می شود که مثل مورد را شامل نمی شود بجهت آنکه اگر شامل شود در حال جهل لازمه آن فساد وضوء است و امر به تیمّم باید داشته باشد بلکه بعض موارد اعادۀ صلاه است و این معانی مخالف امتنان است بر مکلف پس قانون لا ضرر مثل این موارد را شامل نمی شود.مثل آنکه اگر مکلف اضطرار ببیع پیدا کرد ممکن نیست گفته شود دلیل اضطرار نفی صحت بیع می نماید بجهت آنکه نفی صحت بیع خلاف امتنان است.

مخفی نماند در مورد مذکور که حکم به صحت وضو ضرری در حال جهل شده است مشروط به آنست که ضرر بنفس جائز باشد و اگر حرام باشد قهرا عملی که متولد می شود مثل وضوء حرام است و باطل و ضرر بنفس در جائی جائز است که به هلاکت نفس و قطع اعضاء نشود بلکه مجرد صحت بدن و عدم آن محل کلام است و این مسئله اختلاف است بین انظار فقهاء.

منقول از شیخ انصاری در رساله قاعده لا ضرر آنست که ضرر بنفس مثل ضرر بغیر حرام است به ادله عقلیه و سمعیه لکن تحقیق آنست که کلیت آن ثابت نشده است بجهت آنکه عقل محذوری نمی بیند ضرر انسان بنفس خودش در جائی که اموالش را صرف و خرج کند در هرکجائی که باشد مادامی که بحد اسراف و تبذیر نرسد و همچنین ضرر بنفس می زند در جائی که غرض عقلائی باشد کما آنکه متداول است بین عقلاء در سفر تجارات و زیارات و امثال آن.

و حاصل آنکه در این مواردی که ذکر شد عقل حکم به حرمت ضرر بنفس یا مال ندارد و اما روایاتی که استدلال شده است بر اینکه ضرر بنفس حرام است من جمله ادله لا ضرر است بنا بر اینکه ارادۀ نهی بشود از ادله لا ضرر.

جواب از این روایات قبلا گذشت که این روایات نفی احکام ضرریه می نماید و اجنبی است از حرمت ضرر بنفس و ثانیا آنچه که استفاده می شود ضرر بغیر حرام است کما آنکه قوله صلّی اللّه علیه و آله لسمره بن جندب انک رجل مضارّ و اما حرمت ضرر دلالت ندارد علاوه بر آنکه ضرر بنفس غالبا واقع نمی شود مگر بداعی عقلائی کما آنکه در تجارات و زیارات گذشت و حرام بودن این موارد منافات با امتنان است بلکه ممکن است ضرری که مترتب می شود برآن منفعت عقلائی کما آنکه ذکر نمودیم اصلا ضرر نیست چون مقابل آن ضرر نفع زیادی بمکلف می رسد کما آنکه در تمام صنایع عقلاء بهمین قسم است که بعض موارد ضرر دارد و منافعی که بعد بدست می آورد جبران آن ضرر می کند و اصلا آن ضرر را عقلا ضرر نمی بینند.

مخفی نماند اخبار دیگری ذکر شده است در بابت حرمت ضرر بنفس کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند و چون آن اخبار دلالت بر حرمت ندارد ما ترک آنها را نمودیم هرکه مایل است رجوع بمطولات کند.

تنبیه سوم:آنکه اگر مکلف علم بضرر دارد در وضو گرفتن و یا غسل

درحالی که عالم است عمدا وضو ضرری یا غسل ضرری را امتثال کرد آیا حکم به صحت وضو و غسل صحیح است یا نه البته در جائی که قائل به حرمت ضرر بنفس نباشیم صحت وضوء و غسل در این موارد مبنی بر آنست که قاعده لا ضرر آیا نفی الزام می کند یعنی بیان می کند که وضوء ضرری یا غسل ضرری واجب نیست و یا آنکه نفی اصل تشریع و آنکه هر حکمی که در مورد بوده است و لو حکم استحبابی باشد نفی آن حکم می نماید بنا بر نفی الزام مانعی ندارد حکم به صحت غسل و وضو ضرری چون الزام آن برداشته شده است ولی استحباب نفسی غسل و وضو ایضا کما آنکه در محل خودش ثابت شده است آن استحباب بحال خود باقی است و چون قانون لا ضرر در مورد امتنان و ارفاق بمکلفین است در موارد استحباب رفع آن کلفت و ضرری برای مکلف نیست.

و حاصل آنکه ادله نفی ضرر و لا حرج در موارد ضرر فقط الزام را برمی دارند نه آنکه استحباب هم اصلا برداشته شود اشکالی از بعض اعلام شده است در این موارد بنا بر بیان سابق مکلف مخیر است بین وضوء و غسل و تیمم از آنها و این معنی جمع بین نقیضین است چون تیمم مشروط بعدم وجدان ماء می باشد کما آنکه به قرینه مقابله آیه شریفه وضو مشروط بوجدان ماء می باشد و این معنی نیست مگر جمع بین متناقضین

جواب آنکه بعد از آنکه الزام و وجوب وضو و غسل برداشته شد حکم استحبابی اگر برداشته شود خلاف منت است و قانون لا ضرر نفی حکم استحبابی را نمی نماید و تکوینا و تشریعا واجد ماء است مکلف از این جهت وضوء صحیح است ارفاقا.

و حاصل آنکه وجوب تیمّم وجوب تعینی نیست در آیه شریفه بلکه ممکن است نظیر استحباب تیمّم باشد در وقت خواب برای کسی که قبل از خواب متذکر شود که وضو ندارد و لو ممکن است وضو بگیرد و از این جهت وضو و غسل صحیح است.

تنبیه چهارم:اگر اعتقاد پیدا کند مکلف آب برای وضوء و غسل ندارد یا آنکه آب برای او ضرر دارد و تیمم کند و نماز را بخواند بعد از صلاه کشف خلاف شود که آب داشته و یا آنکه ضرر نبوده است آیا صلاه آن صحیح است و بر تقدیر صحت آیا واجب است اعادۀ صلاه اگر کشف خلاف در وقت باشد نسبت صحت صلاه را داده اند بمشهور و تقریب مدرک آن آنست که موضوع تیمم برای کسی است که متمکن از استعمال آب نباشد و کسی که اعتقاد دارد که آب ندارد بلا اشکال متمکن از استعمال آب نمی باشد عقلا یا شرعا موضوع تیمم احراز شده است وجدانا از این جهت تیمم صحیح است و همچنین کسی که اعتقاد ضرر آب را دارد آنهم غیر متمکن است.

و حاصل آنکه تمکن مکلف از وضوء و غسل دائر مدار واقع نمی باشد بلکه موضوع آن اعتقاد مکلف است و چه بسا ممکن است انسان از عطش بمیرد و حال آنکه آب نزد آن بوده است و اعتقاد عدم آن را داشته است و ممکن است بگوئیم جواز تیمم و صحت آن بمجرد خوف ضرر و احتمال آن کافی است البته احتمال ضرر عقلائی و لو در واقع ضرری نباشد پس در جائی که احتمال خوف ضرر سبب صحت جواز تیمم می شود با اعتقاد بضرر قطعا صحیح است.

مخفی نماند انکشاف خلاف در وقت و آنکه مکلف می تواند صلاه را با وضوء یا غسل بیاورد این مسئله محل خلاف است و در باب اجزاء در مباحث الفاظ گذشت که ادله اضطراریه عموم و اطلاق ندارد حتی انکشاف خلاف در وقت را هم بگیرد فراجع

و اما اگر مقداری آب دارد برای وضو یا غسل و در این حال واجب است بر مکلف صرف آن آب را در غیر وضوء و غسل بنماید مثل حفظ نفس محترمه لکن مخالفت کرد و وضوء گرفت یا غسل کرد این عمل باطل است و صحیح نیست چون ترتب در مثل مقام که مشروط بقدرت شرعی است صحیح نیست و بحث آن در باب ترتب گذشت الحمد للّه اولا و آخرا.

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم فصل فى الاستصحاب و فى حجيته اثباتا و نفيا اقوال للاصحاب و لا يخفى ان عباراتهم فى تعريفه و ان كانت شتى الا انها تشير الى مفهوم واحد و معنى فارد و هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذى حكم شک فى بقائه اما من جهه بناء العقلاء على ذلک فى احكامهم العرفيه مطلقا او فى الجمله تعبدا او للظن به الناشى عن ملاحظه ثبوته سابقا و اما من جهه دلاله النص او دعوى الاجماع عليه كذلک حسبما يأتى الاشاره الى ذلک مفصلا بسم اللّه الرحمن الرحيم

فصل در استصحاب و حجيت آن اثباتا و نفيا

اشاره

قوله:فصل-فى الاستصحاب و فى حجيته الخ كلام در استصحاب است استصحاب مصدر باب استفعال است يقال استصحب الشىء اى لازمه و جعله فى صحبته و در حجيت آن اثباتا و نفيا گفته شده است پنجاه و قدرى قول است كما آنكه منقول از مرحوم شيخ يازده قول است.

مصنف مى فرمايد مخفى نماند عبارات علماء در تعريف استصحاب مختلف است مثل آنكه گفته شده است استصحاب ابقاء ما كان او اثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمان الاول او انه اثبات حكم فى زمان لوجوده فى

و لا یخفی ان هذا المعنی هو القابل لان یقع فیه النزاع و الخلاف فی نفیه و اثباته مطلقا او فی الجمله و فی وجه ثبوته علی اقوال ضروره انه لو کان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء علی البقاء او الظن به الناشی من العلم بثبوته لما تقابل فیه الاقوال و لما کان النفی و الاثبات واردین علی مورد واحد بل موردین.

زمان سابق علیه او انه التمسک بثبوت ما ثبت فی وقت او حال علی بقائه بعد ذلک الوقت او غیر تلک الحال او انه کون حکم او وصف یقینیّ الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق و غیر این هائی که ذکر شده است در تعریف استصحاب.

مصنف می فرماید اگرچه عبارات مختلف است در تعریف استصحاب همچنانی که بعض آنها را ما ذکر نمودیم الا آنکه تمام آن تعاریف به یک مفهوم واحد و معنای فارد اشاره می شود و آن معنای واحد حکم است ببقاء حکم و یا موضوعی که دارای حکم باشد و شک در بقاء آن شود مثل استصحاب بقاء زید برای وجوب نفقه عیال او و مدرک استصحاب یا بنای عقلاء است در احکام عرفیه عقلاء مطلقا مثل خریدوفروش و تمام اعمال آنها یا فی الجمله نه در تمام اعمالشان این حکم عقلائی یا تعبد است بین آنها یا از جهت ظنی که پیدا می شود از ملاحظه نمودن آن شیئی که متیقن بوده است سابقا و یا از جهت دلالت نص و اخبار برآن استصحاب و یا اجماع بنا بر آن چیزی که می آید تفصیل آن در مدرک و حجیت استصحاب که یکی از چهار قسمی است که بیان نمودیم و حق آنست که دلالت اخبار است بر حجیت استصحاب نه ادله دیگر کما آنکه ذکر خواهد شد ان شاءالله تعالی.

قوله:و لا یخفی ان هذا المعنی هو القابل الخ یعنی حکم متیقن سابقی که مشکوک است فعلا یا موضوع حکم این معنی قابلیت برای نزاع و خلاف در نفی و اثبات آن مطلقا و یا فی الجمله می باشد.

و تعریفه بما ینطبق علی بعضها و ان کان ربما یوهم ان لا یکون هو الحکم بالبقاء بل ذاک الوجه الا انه حیث لم یکن بحد و لا برسم بل من قبیل شرح الاسم کما هو الحال فی التعریفات غالبا لم یکن له دلاله علی انه نفس الوجه بل للاشاره الیه من هذا الوجه.

تعریف استصحاب و بحث آن اصولی است نه فقهی

مخفی نماند موضوع هر بحثی در فقه یا اصول و غیر آن از علوم باید مشخص و معلوم و متحد باشد و اگر مختلف باشد بحث در یک جهت نیست از این جهت مصنف می فرماید آن حکم یا موضوعی که سابقا متیقن بوده است و فعلا شک در بقاء آن می باشد آن موضوع استصحاب است و محل بحث بین علماء است که مدرک آن مختلف است که یکی از آن چهار مدرکی که بیان نمودیم می باشد چون ضروری است که اگر موضوع استصحاب نفس بناء عقلاء بر بقاء باشد یا ظنی که ناشی از آن می باشد اگر موضوع هریکی این ها باشد در این حال قابل نزاع و اختلاف نیست چون در هر بحثی همچنانی که بیان شد نفی و اثبات باید وارد بر یکی از شیء واحد باشد و اگر موضوع متعدد شد ممکن است نفی بر یک موضوع باشد و اثبات بر موضوع دیگر و این معنی از محل بحث خارج است.

قوله:و تعریفه بما ینطبق علی بعضها الخ اشکال نشود که تعریفی که برای استصحاب نموده اند بعض تعریفها مطابق است با یکی از موردین که بناء عقلاء باشد یا ظنی که از بناء پیدا می شود اگرچه بعض تعاریف موهن و بشک می اندازد که حکم ببقاء در موضوع استصحاب غیر آنچه را که ما بیان نمودیم باشد الا آنکه آن تعریف چون حد تام و رسم تام نیست بلکه من قبیل شرح اسم است نظیر سعدان نبت کما آنکه حال در اکثر تعریفات همین است و از این جهت آن تعریف دلالت ندارد که محل بحث همان معرف است بلکه این تعاریف اشاره است به آنچه را که ما بیان نمودیم که موضوع استصحاب حکم یا موضوع ذی حکم است

و لذا لا وقع للاشکال علی ما ذکر فی تعریفه بعدم الطرد او العکس فانه لم یکن به اذا لم یکن بالحد او الرسم بأس فانقدح ان ذکر تعریفات القوم له و ما ذکر فیها من الاشکال بلا حاصل و طول بلا طائل.

ثم لا یخفی ان البحث فی حجیته مسئله اصولیه حیث یبحث فیها لتمهید قاعده تقع فی طریق استنباط الاحکام الفرعیه و لیس مفادها حکم العمل بلا واسطه و ان کان ینتهی الیه کیف و ربما لا یکون مجری الاستصحاب مخفی نماند اختلاف تعاریف موجب آنست که موضوع استصحاب حکم متحد نباشد همچنانی که مصنف قائل است مثلا بعضی قائلند که استصحاب اماره است و درحالی که استصحاب اماره باشد یا بناء عقلاء و موضوعات دیگری که ذکر شد آیا ممکن است تعریف آنها به یک وجه باشد چون بعد از اینکه موضوع مختلف شد قهرا تعریف هم مختلف باید باشد.

قوله:و لذا لا وقع بالإشکال الخ مصنف می فرماید بعد از اینکه بیان نمودیم تعاریف علماء در استصحاب به یک معنی است و این تعاریف حد و رسم نیست بلکه از قبیل شرح الاسم است از این جهت آنچه که اشکال شده است در این تعاریف که مطرد نیست یعنی مانع اغیار نمی باشد یا منعکس نیست یعنی جامع افراد نمی باشد چون در هر تعریفی لازم است جامع افراد و مانع اغیار باشد و چون تعریف حقیقی نیست این تعاریفی که ذکر شده است مانعی ندارد جامع و مانع نباشد،و از این بیان ما ظاهر شد تعاریفی که برای استصحاب شده است و اشکالاتی که برآن تعاریف وارد است تطویل بلا طائل است و بلا فائده است کما لا یخفی

قوله:ثم لا یخفی ان البحث فی حجیته الخ مخفی نماند آیا استصحاب مسئله اصولی است یا از مسائل فقهیه است مثل

الا حکما اصولیا کالحجیه مثلا هذا لو کان الاستصحاب عباره عما ذکرنا و اما لو کان عباره عن بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوته او الظن به الناشی من ملاحظه ثبوته فلا اشکال فی کونه مسئله اصولیه:

قاعدهٔ فراغ و تجاوز و قاعدهٔ حریت و ید و صحت و امثال آنکه این ها قاعدهٔ فقهی می باشند مصنف می فرماید حجیت استصحاب از مسائل اصولیه می باشد و مسئله اصولی آن بود که قاعده ای اثبات شود در اصول که آن قاعده در طریق استنباط احکام فرعیه واقع شود و بحث استصحاب همچنین است و مفاد حجیت استصحاب حکم عمل بلا واسطه را ندارد که اگر عمل بلا واسطه باشد آن بحث،بحث فقهی است چون آنچه که مشهور است تعریف حکم فرعی بآن نموده اند بانه ما یتعلق بالعمل بلا واسطه کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند.

و حاصل آنکه حجیت استصحاب چون در طریق استنباط احکام حکمیه فرعیه واقع می شود از این جهت مسئله اصولی است و لو منتهی بشود بعمل و چگونه ممکن است گفته شود که بحث استصحاب بحث فقهی است که بعض موارد مورد آن حکم کلی اصولی است نظیر آنکه شک در حجیت شود مثل ظهور عام بعد از متیقن آنکه بحث حجیت ظواهر بحث اصولی است مثل حجیت خبر واحد و غیره این معنی در جائی است که بگوئیم استصحاب نفس بقاء حکم سابق باشد کما آنکه ذکر نمودیم و اما اگر استصحاب بناء عقلاء باشد برآن شیئی که سابقا متیقن بوده و شک در آن باشد و یا آنکه استصحاب ظنی باشد که آن ظن پیدا شود از ملاحظه ثبوت حکمی که قبلا مسلم بوده است در این موارد بلا اشکال بحث استصحاب مورد آن در مسئلهٔ اصولی می باشد چون حجیت بناء عقلاء و ظنی که بحکم سابق پیدا شود حجیت آنها منوط است بمجتهد و ربطی به مقلد ندارد.

مخفی نماند اگر ما قائل شدیم که استصحاب مورد آن در شبهات موضوعیه

است و استصحاب در احکام کلیه الهیه مثل عدم نسخ و غیره جاری نیست از این جهت بحث استصحاب بحث مسئله فقهیه می باشد مثل قواعد طهارت و قاعده تجاوز و غیره و در این موارد شک و یقین سابق از مقلد باید باشد نه مجتهد مثلا اگر مقلد متیقن است به طهارت از حدث و شک در رفع دارد و رجوع کرد بمجتهد فتوای مجتهد به آنست که طهارت باقی است باستصحاب و لو مجتهد یقین دارد برفع طهارت مقلد و شک و یقین مجتهد حجیت آن باعتبار خود مجتهد است نه نسبت بمقلد همچنانی که تمام قواعد فقهیه از این قرار است کما آنکه اگر مقلد بعد از فراغ از صلاه شک در رکنی از ارکان نماز نمود و سؤال از مجتهد نمود فتوای مجتهد حکم به صحت صلاه است و لو مجتهد یقین دارد که صلاه آن رکنی از ارکان را ندارد و قول او در این موارد من باب شهادت است اگر عدل واحد صحیح باشد علی قول.

و اما بنا بر قول به حجیت استصحاب در احکام کلیه در این موارد یقین و شک مجتهد معتبر است چون مسئله اصولیه است که منشأ شک یا نرسیدن بیان است از طرف شارع و یا امور خارجیه و بنابراین بیان دلیل استصحاب شامل هم احکام را می شود و هم موضوعات را نظیر شامل شدن حدیث رفع در شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه هر دو را و از این جهت مانعی ندارد مسئله بحث استصحاب بحث اصولی باشد و در این موارد شک و یقین مجتهد معتبر است نه شک و یقین مقلد.

پس بعد از یقین سابق و شک لا حق از مجتهد حکم به نجاست آبی می کند که نجس بوده است و متمم کر باشد یعنی اگر آبی کمتر از کر باشد و متمم آن را آب متنجس بریزند و کر تمام شود استصحاب نجاست آن آب موجب نجاست همه آب کر می باشد و این شبهۀ حکمیه است و همچنین فتوی می دهد مجتهد بحرام بودن وطی حائض بعد از قطع خون قبل از اغتسال و در این موارد رجوع مقلد بمجتهد من باب رجوع جاهل بعالم است کما لا یخفی.

و کیف کان فقد ظهر مما ذکرنا فی تعریفه اعتبار امرین فی مورده القطع بثبوت شیء و الشک فی بقائه و لا یکاد یکون الشک فی البقاء إلا مع اتحاد القضیه المشکوکه و المتیقنه بحسب الموضوع و المحمول هذا مما لا غبار علیه فی الموضوعات الخارجیه فی الجمله.

لازم است در استصحاب اتحاد موضوع و محمول هر دو

قوله:و کیف کان فقد ظهر مما ذکرنا الخ علی ای حال از تعریفی که ما بیان نمودیم برای استصحاب که آن تعریف نفس حکم است ببقاء آنچه را که قبلا ثابت بوده است چه حکم باشد و چه موضوع از این تعریف دو امر استفاده می شود.اول-قطع بثبوت شیء در سابق.و دوم-شک در بقاء آن شیء و در این موارد شک در بقاء لازم است متحد بودن قضیه مشکوکه و متیقنه در موضوع و محمول یعنی شیئی که سابق متیقن بوده است و فعلا شک در آن می باشد باید متحد و یکی باشد موضوع و محمول آن.

مخفی نماند آنچه که استفاده می شود از ادله استصحاب آنست که واجب است مضی و گذشتن بر عمل سابق که متیقن بوده است و جایز نیست نقض آن متیقن را بشک فعلی از این جهت لازم است متحد باشد قضیه متیقنه و مشکوک موضوعا و محمولا مثلا اگر یقین به عدالت زید قبلا بود و شک فعلی در عدالت عمرو می باشد.

در این مورد چون موضوع مختلف است واجب نیست عمل به متیقن سابق و همچنین اگر اختلاف قضیتین باشد در محمول مثل آنکه یقین به عدالت زید بوده است و شک در علم زید فعلا می باشد در این مورد هم نقض یقین نیست چون محمول مختلف است.

و در جائی که استصحاب موضوعی باشد بعضی موارد قضیه متیقنه و مشکوکه از قبیل مفاد کان تامه یا لیس تامه می باشد که تعبیر به آنها می شود بمحمولات اولیه بجهت آنکه هر شیئی که متصور می شود یا حمل وجود برآن می شود یا حمل عدم،یعنی آن

و اما الاحکام الشرعیه سواء کان مدرکها العقل ام النقل فیشکل حصوله شیء یا موجود است و یا معدوم بجهت آنکه محال است ارتفاع نقیضین مثل اجتماع آنها در این موارد محمول یا وجود است یا عدم که اگر یقین بوجود زید پیدا شد و شک در بقاء آن می باشد استصحاب وجود می شود کما آنکه اگر یقین بعدم زید می باشد و شک در وجود آن فعلا استصحاب عدم آن می شود در این موارد بقاء موضوع در خارج معنی ندارد بلکه موضوع نفس ماهیت است چه محمول وجود باشد یا عدم و اگر علم ببقاء زید پیدا شد فعلا جائی برای استصحاب نیست و در این موارد کان تامه و لیس تامه لازم نیست بقاء موضوع خارجی بلکه موضوع نفس ماهیت است که وجود یا عدم برآن حمل می شود.

از این جهت اصطلاحا این محمولات را محمولات اولیه می نامند و اگر کان ناقصه و لیس ناقصه مفاد قضیه باشند در این موارد لازم است وجود موضوع و اصطلاحا این محمولات را محمولات ثانویه یا ثالثیه و یا رابعیه الخ می نامند.

مثلا قیام زید در وقتی حمل بر زید می شود که زید وجود داشته باشد که حمل قیام بر او از محمولات ثانویه است و همچنین سرعت حرکت زید توقف دارد اولا بر وجود زید.و ثانیا بر حرکت زید در این موارد بلا اشکال موضوع لازم است از این جهت مصنف می فرماید:هذا مما لا غبار علیه یعنی اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در جائی که موضوع خارجی باشد همچنانی که مثل زدیم در کان ناقصه و لیس ناقصه غبار و اشکالی در آن نیست البته فی الجمله نه در تمام موارد کما آنکه بعدا ذکر می شود.

قوله:و اما الاحکام الشرعیه الخ:

مثل وجوب و حرمت یا احکام وضعیه مثل طهارت و نجاست و شک در آنها برگشت شک در موضوع می باشد و آیا موضوع آنها از موضوع عقلی گرفته می شود

فیها لانه لا یکاد یشک فی بقاء الحکم الامن جهه الشک فی بقاء موضوعه بسبب تغیر بعض ما هو علیه مما احتمل دخله فیه حدوثا او بقاء و الا لا یتخلف الحکم عن موضوعه الا بنحو البدا بالمعنی المستحیل فی حقه تعالی و لذا کان النسخ بحسب الحقیقه دفعا لا رفعا.

یا از دلیل لفظی یا از عرف گرفته می شود یعنی هرچه را که عرف موضوع نامیدند موضوع استصحاب آن می باشد مثلا اگر در دلیل وارد شد الماء المتغیر نجس در این مورد اگر موضوع عقلی باشد بلا اشکال موضوع مرکب است از ماء و تغیر که بدون آن نجاست ثابت نمی شود همچنین اگر موضوع از دلیل گرفته شود چون ظاهر دلیل متغیر است-و اما اگر از عرف گرفته شود موضوع نجاست را عرف آب می داند و تغیر آب را قید موضوع نمی بیند بلکه از حالات موضوع و حق آنست که موضوع استصحاب موضوع عرفی است نه عقلی و نه آنکه از دلیل گرفته شود.

قوله:و اما الاحکام الشرعیه الخ و اما موضوعات احکام شرعیه سوای آنکه مدرک آن احکام عقل باشد مثل وجوب مقدمه واجب و نهی از ضد و امثال آنکه مدرک آن عقل است و یا مدرک حکم شرعی نقل باشد مثل آن احکام که از آیات و روایات در شریعت ثابت شود در این موارد مصنف می فرماید اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در این احکام اشکالی در آنها است بجهت آنکه ممکن نیست شک در بقاء حکم شود حکمی که سابقا متیقن بوده است درحالی که موضوع متیقن و مشکوک متحد باشد و قهرا شک در حکم موجب تغییر و تبدیل موضوع می شود بموضوع دیگر که آن تغییر از جهت قید موضوع یا شرط موضوع می باشد.

مثلا اگر استصحاب وجوب صلاه جمعه را در زمان ائمه اطهار صلوات اللّه علیهم اجمعین نمودیم احتمال حضور امام علیه السلام که قید وجوب باشد دارد که

و یندفع هذا الاشکال بان الاتحاد فی القضیتین بحسبهما و ان کان مما لا محیص عنه فی جریانه الا انه لما کان الاتحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحققه و فی صدق الحکم ببقاء ما شک فی بقائه و کان بعض ما علیه الموضوع من الخصوصیات التی یقطع معها بثبوت الحکم له مما یعد بالنظر العرفی من حالاته و ان کان واقعا من قیوده و مقوماته کان جریان الاستصحاب فی الاحکام الشرعیه الثابته لموضوعاتها عند الشک فیها لاجل طرو انتفاء بعض ما احتمل دخله فیها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمکان من الامکان.

این قید مغیر موضوع است در این موارد اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه نمی باشد چون بعض اشیاء دخالت آن در حکم حدوثا کافی است مثل اعلمیت در مرجع تقلید اگر آن را لازم بدانیم و لو بعدا اعلم از مرجع تقلید پیدا شود و بعض موارد آن قید حدوثا و بقائا قید موضوع است مثل عاقل بودن مرجع تقلید که اگر عقل از آن زائل شود وجوب تقلید از او برداشته می شود و علی کل حکم شرعی از موضوع خودش تخلف پیدا نمی کند مگر به قیدی که بیان نمودیم و یا بنحو بداء آن بدائی که محال است در حق خدای تعالی و از این جهت نسخ در احکام شرعیه به معنای دفع است نه رفع مثلا نسخ قبلهٔ مسلمین از اول خدای تعالی می دانست که بعدا برداشته می شود نه آنکه آینده را نمی دانست و به واسطه جهتی رفع حکم نمود تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا.

بقاء موضوع در استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل

قوله و یندفع هذا الاشکال بان الاتحاد الخ اشکالی که شده است و بیان نمودیم که قضیه متیقنه و مشکوکه بحسب موضوع و محمول باید متحد باشند اگرچه این معنی چاره ای از آن نیست در جریان استصحاب که اگر متحد نباشند یا موضوعا و یا محمولا استصحاب جاری نیست الا آنکه این اتحاد بنظر عرف باید باشد و آنچه را که عرف آن را متحد می داند کافی است در تحقق استصحاب

ضروره صحه امکان دعوی بناء العقلاء علی البقاء تعبدا او لکونه مظنونا و لو نوعا او دعوی دلاله النص او قیام الاجماع علیه قطعا بلا تفاوت فی ذلک بین کون دلیل الحکم نقلا او عقلا.

و جریان آن در جائی که صادق باشد حکم ببقاء آنچه را که شک در بقاء آن می باشد و لو بعض جهات از خصوصیات موضوع یا محمول آنها شرط موضوع یا جزء موضوع می باشد ولی بعد از آنکه بنظر عرف از حالات موضوع می باشد در این موارد استصحاب آن مانعی ندارد مثلا اگر مولی فرمود الماء المتغیر نجس اگرچه تغیر بنظر دلیل قید موضوع است ولی عرف تغیر را از حالات موضوع می داند و از این جهت حکم بر آب مطلق می نماید مثل آنکه اگر زید ایستاده بود و امر آمد از طرف مولی اکرم زید القائم قیام در اینجا را عرف از حالات موضوع می داند و آنکه وجوب روی ذات زاید است و لو حالات آن مختلف باشد.

مصنف می فرماید قید مثل تغیر در ماء که بیان نمودیم اگرچه واقعا از قیود موضوع و مقومات آن می باشد عقلا ولی چون عرف آنها را از مقومات نمی داند استصحاب در احکام شرعیه را که ثابت است احکام برآن موضوعات و شک در آن احکام می باشد مانعی نمی بیند و قضیه متیقنه و مشکوکه را متحد می داند عرف و لو عارض بشود بر این موضوع بعض آنچه را که احتمال دخیل در موضوع باشد.

و حاصل آنکه بعد از اینکه عرف موضوع متیقن را متحد می داند و بعض خصوصیّات آنچه را که دخیل در موضوع بوده است و فعلا منتفی است از حالات موضوع می داند نه از مقومات موضوع در این موارد جریان استصحاب بمکانی من الامکان است.

قوله:ضروره صحه امکان دعوی الخ بعد از اینکه موضوع استصحاب از عرف گرفته می شود کما آنکه بیان نمودیم

اما الاول فواضح و اما الثانی فلان الحکم الشرعی المستکشف به عند طرو انتفاء ما احتمل دخله فی موضوعه مما لا یری مقوما له کان مشکوک البقاء عرفا لاحتمال عدم دخله فیه واقعا و ان کان لا حکم للعقل بدونه قطعا.

پس مدرک آن استصحاب صحیح است که گفته می شود بناء عقلاء بر بقاء شیئی که قبلا متیقن بوده است آن بناء عقلاء تعبدا باشد و یا مدرک استصحاب از جهت آنکه آن شیئی که متیقن بوده است فعلا مظنون است و لو ظن نوعی برآن باشد و یا مدرک استصحاب ادعای دلالت نص و اخبار برآن باشد و یا اجماع برآن استصحاب و تفاوتی نمی باشد بین آنکه دلیل حکم استصحاب نقل و اخبار باشد یا دلیل آن عقل باشد.

مخفی نماند اگر بناء عقلاء و اجماع که ادعا شده است بر دلیل و مدرک استصحاب این ها باشند متیقن بناء عقلاء و اجماع غیر این موارد است چون اطلاقی در بین نیست تا تمسک بآن شود.

استصحاب در احکام شرعیه ردا علی قول مرحوم شیخ

قوله:اما الاول فواضح و اما الثانی الخ استصحاب اگر مدرک آن نقل باشد بلا اشکال جاری و صحیح است و اما اگر مدرک استصحاب حکم عقل باشد اشکال شده است در آنکه حکم عقل شک در آن واقع نمی شود تا استصحاب حکم شرعی که مدرک آن عقلی است شود بجهت آنکه عقل ملاحظه موضوع بجمیع اجزاء و شرائط آن نظر دارد و تمام اجزاء موضوع و شرائط آن اگر حاصل است حکم عقل همچنین حاصل است و اگر شرطی یا قیدی از موضوع منتفی شد بلا اشکال حکم عقل هم منتفی می شود.پس چگونه استصحاب حکم شرعی می شود این اشکال نسبت داده شده بمرحوم شیخ انصاری که استصحاب در مثل این موارد جاری نیست.

مصنف جواب می دهد در جائی که مدرک حکم شرعی مستصحب نقل باشد آن واضح است و اشکالی در آن نیست و اما اگر مدرک حکم شرعی عقل باشد مثل آنکه

ان قلت کیف هذا مع الملازمه بین الحکمین.

قلت ذلک لان الملازمه انما تکون فی مقام الاثبات و الاستکشاف لا فی مقام الثبوت فعدم استقلال العقل الا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشرع فی تلک الحال و ذلک لاحتمال ان یکون ما هو ملاک حکم الشرع من المصلحه حکم عقل است بقبح کذب همچنانی که شرع هم حکم بآن دارد از این جهت مصنف جواب می دهد حکم شرعی که کشف می شود بحکم عقلی و مدرک آن حکم شرعی عقل است منتفی شدن بعض قیود و شرائط موضوع در جائی که آن بعض شروط و قیود از مقومات موضوع نباشند بلکه از حالات موضوع باشند در این مورد آن شیئی که متیقن بوده است سابقا و مشکوک البقاء است عرفا استصحاب آن مانعی ندارد بجهت آنکه ممکن است آن چیزی که دخیل در موضوع بوده است واقعا جزء موضوع یا شرط موضوع نبوده باشد و اگرچه در ظاهر آن جزء یا شرط اگر نبود حکم عقلی هم قطعا نبود و حاصل آنکه آنچه را که عقل گمان می کرد که آن شیء شرط موضوع می باشد آن در مقام اثبات و مقام دلالت است.

و اما در مقام ثبوت و واقع آن جزء و شرط باشد معلوم نیست از این جهت استصحاب آن حکم شرعی که متیقن بوده قبلا بدلیل حکم عقلی و مشکوک است بقاء آن شرعا مانعی ندارد.

بیان قاعده کلما حکم به العقل حکم به الشرع و رد آن

قوله:ان قلت کیف یکون هذا مع الملازمه بین الحکمین الخ اشکال شده است در این مطلب که شما بیان نمودید ممکن است حکم شرعی باشد بدون حکم عقل و قانون ملازمه اثبات می کند که هرکجا حکم عقل باشد حکم شرع هم باید باشد جواب آنکه ملازمه کلما حکم به العقل حکم به الشرع این ملازمه صحیح است اگرچه حکم مولوی شرعی مثل وجوب مقدمه واجب صحیح نیست کما آنکه در باب مقدمه واجب گذشت در باب الفاظ و علی کل ملازمه در قسم اول صحیح

او المفسده التی هی ملاک حکم العقل کان علی حاله فی کلتا الحالتین و ان لم یدرکه الا فی إحداهما لاحتمال عدم دخل تلک الحاله فیه او احتمال ان یکون معه ملاک آخر بلا دخل لها فیه اصلا و ان کان لها دخل فیما اطلع علیه من الملاک.

است و اما کلما لم یحکم العقل لم یحکم الشرع این طرف مسلم صحیح نیست چون عقل احاطه بتمام مصالح و مفاسد احکام شرعیه ندارد از این جهت صحیح نیست و مصنف می فرماید این ملازمه در مقام اثبات و دلالت و کشف است برای احکام شرعیه نه ملازمه ثابت باشد در مقام ثبوت و واقع یعنی عقل در مقام ظاهر قطع پیدا می کند بحکم شرعی اما در واقع و مقام ثبوت علت آن حکم فقط همین است که عقل درک کرده یا غیر از آن از این جهت معلوم نیست.

پس در جائی که عقل مستقلا حکم می کند در موردی ملازمه ندارد که اگر حکم عقل برداشته شد حکم شرعی هم برداشته شود در آن حال بجهت آنکه عقل ممکن است بعد از آنکه عقل ملاک را درک کرد از مصلحت یا مفسده و بعد از آنکه درک حکم شرعی نمود ملاک حکم شرعی بحال خود باقی باشد و لو حکم عقل در آن جهتی است که دیده است و خیال می کرده است که مدرک حکم شرعی همان است و بس چون بعد از آنکه شک در حکم شرعی شد احتمال داده می شود که حکم شرعی باقی باشد و لو ملاک آن را عقل درک نکرده باشد یا احتمال دیگری هست که با آن ملاکی که عقل درک کرده بود و حکم شرعی به واسطه آن ملاک متیقن بود ملاک دیگری باشد که آن را درک نکرده بوده است اگرچه در حکم عقل در آنجائی که مطلع است و حکم قطعی دارد لازم است ملاک حکم شرعی را درک نموده باشد.

و حاصل جواب مصنف از مرحوم شیخ آنست که احاطه حکم عقل بتمام ملاکات احکام نمی باشد واقعا همچنانی که بیان نمودیم.و در جائی که قیدی یا شرطی از موضوع

و بالجمله حکم الشرع انما یتبع ما هو ملاک حکم العقل واقعا لا ما هو مناط حکمه فعلا و موضوع حکمه کذلک مما لا یکاد یتطرق الیه الاهمال و الاجمال مع تطرقه الی ما هو موضوع حکمه شأنا و هو ما قام به ملاک حکمه واقعا فرب خصوصیه لها دخل فی استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لا استقلال له بشیء قطعا مع احتمال بقاء ملاکه واقعا و معه یحتمل بقاء حکم الشرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما فافهم و تأمل جیدا.

حکم عقلی منتفی شد البته حکم عقل هم منتفی است ولی حکم شرعی هم منتفی باشد معلوم نیست و مشکوک است از این جهت استصحاب حکم شرعی که دلیل آن حکم عقلی می باشد مانعی ندارد.مثلا عقل حکم می کند به حرمت شرب خمر چون در حال سکر موجب ضرر جانی و مالی بلکه ناموسی می شود همچنان که حرمت شرعی دارد ولی اگر سکر آن خمر برود بجهتی عقلا حکم به حرمت نمی باشد ولی حرمت شرعی باقی است و لو آن خمر مسکر نباشد.

قوله:و بالجمله حکم شرعی الخ حاصل آنکه حکم شرعی تابع ملاک حکم عقلی می باشد در واقع یعنی اگر عقل احاطه پیدا کرد بملاکات احکام در آن مورد حکم شرعی هم مسلم می باشد در واقع نه در جائی که حکم عقل در ظاهر است و احاطه بواقع ندارد در این موارد اثبات و لو موضوع حکم عقل از چیزهائی است که احتمال اهمال و اجمال در آن نمی باشد و حکم یقینی دارد ولی این در ظاهر است نه در آنجائی که حکم شأنی و واقعی باشد و آنکه ملاک واقع را درک نکند بعض موارد خصوصیتی است که آن خصوصیت دخیل در استقلال حکم عقلی می باشد با اینکه ممکن است واقعا دخیل در حکم شرعی نباشد و بدون این خصوصیت و لو حکم عقلی قطعی نمی باشد ولی واقعا ممکن است آن خصوصیت ملاک حکم شرعی

ثم إنّه لا یخفی اختلاف آراء الاصحاب فی حجیه الاستصحاب مطلقا و عدم حجیته کذلک و التفصیل بین الموضوعات و الاحکام او بین ما کان الشک فی الرافع و ما کان فی المقتضی الی غیر ذلک من التفاصیل الکثیره علی اقوال شتی لا یهمنا نقلها و نقل ما ذکر من الاستدلال علیها و انما المهم الاستدلال علی ما هو المختار منها و هو الحجیه مطلقا علی نحو یظهر بطلان سائرها فقد استدل علیه بوجوه.

الوجه الاول استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوی الشعور من کافه انواع الحیوان علی العمل علی طبق الحاله السابقه و حیث لم یردع عنه الشارع کان ماضیا.

نباشد و ملاک حکم شرعی شیء دیگری باشد که آن حکم شرعی دوران دارد با آن ملاک وجودا و عدما و لو آن را عقل درک نکرده باشد فافهم و تأمل جیدا.

بیان اداء فقهاء در حجیت استصحاب و حق در آن و رد ادله دیگر

قوله:ثم إنّه لا یخفی اختلاف آراء الاصحاب الخ مصنف می فرماید اختلاف زیادی در بین اصحاب در حجیت استصحاب مطلقا و مقابل این قول عدم حجیت استصحاب است مطلقا بعضی تفصیل قائل شده اند که در موضوعات حجت است استصحاب و در احکام حجت نیست دسته ای دیگر قائلند به حجیت استصحاب در جائی که شک در رافع باشد مثلا چراغی که روشن بوده است شک در خاموش شدن آن بجهت آمدن باد باشد و نفت آنکه مقتضی باشد مسلم بوده است و بالعکس اگر شک در مقتضی شود که چراغ آیا نفت آن خلاص شده است یا نه که در اینجا حجیت ندارد استصحاب و غیر این از تفاصیلی که ذکر شده است در اقوال زیادی از علماء که من جمله یازده قول از مرحوم شیخ در رسائل نقل شده نقل آن اقوال اهمیت برای ما ندارد و همچنین نقل ادله آنها و رد آنها و آنچه که مهم است برای ما استدلال است بر مختار ما و آنچه که اختیار نموده ایم حجیت استصحاب است مطلقا

ص:261

و فیه أوّلا منع استقرار بنائهم علی ذلک تعبدا بل اما رجاء و احتیاطا او اطمینانا بالبقاء او ظنا و لو نوعا او غفله کما هو الحال فی سایر الحیوانات دائما و فی الانسان احیانا.

و بعد از آنکه دلیل آن را ما بیان نمودیم ظاهر می شود باطل بودن سائر اقوال و استدلال شده است بر حجیت استصحاب به وجوهی اول از آن وجوه استقرار بناء عقلاء از انسان بلکه هر ذی شعوری از کافه انواع حیوانات عمل برطبق حالت سابقه می نمایند مثلا حیوانی که در محلی چریده و علف خورده است رجوع بآن موضع می نماید و همچنین گاو و گوسفند و غیره این ها اگر رها بشوند برمی گردند به خانه صاحب خود که سابقا در آنجا بوده اند و این عمل بحالت سابقه است و استصحاب است و چون این عمل عقلا ردع و منعی از شارع مقدس نرسیده است برآن این عمل حجت است شرعا کما لا یخفی.

مخفی نماند عمل بناء عرف و سیره و بناء عقلاء اگرچه لبّا برگشت بر عمل مردم می باشد ولی فرق بین آنها می باشد چون بناء عرف متبع است در فهم معانی الفاظ و خطابات و اما سیره باید برسد تا زمان معصوم علیه السّلام و ردع برآن نباشد و اما بناء عقلاء پس مجرد عمل عموم ناس است و لو در غیر دین باشد بر شیئی.

قوله:و فیه أوّلا الخ جواب آنکه اولا ما منع استقرار بناء عقلاء می نماییم که این بناء تعبدا از عقلاء باشد بلکه بنای آنها یا رجاء و احتیاطا می باشد مثل کسی که درهم و دیناری بفرستد در شهر دیگر برای مخارج فرزند خود و شک در حیوه آن بنماید فرستادن درهم و دینار رجاء و احتیاطا در آنست که اگر فرزند آن حیوه دارد در مضیقه و سختی واقع نشود و یا عمل عقلاء از جهت اطمینان است ببقاء مثل آنکه تاجری مالی را می فرستد در شهر دیگر برای طرف خود بجهت اطمینان به زنده بودن طرف خود دارد نه آنکه مجرد

و ثانیا سلمنا ذلک لکنه لم یعلم ان الشارع به راض و هو عنده ماض و یکفی فی الردع عن مثله ما دل من الکتاب و السنه علی النهی عن اتباع غیر العلم و ما دل علی البراءه او الاحتیاط فی الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فیما لا بد فی اتباعه من الدلاله علی امضائه فتأمل جیدا.

حالت سابقه سبب فرستادن اموال شود و لذا اگر اطمینان از بین برود مثل آنکه خبر داده شود که در آن شهر چند نفر از تجار از دنیا رفته اند اموال خود را نمی فرستد و یا آنکه بناء عقلاء از جهت ظن است ببقاء حالت سابقه و لو ظن آن نوعی باشد و یا عمل عقلاء از روی غفلت باشد مثل کسی که از خانه بیرون می آید و برمی گردد به خانه و التفات به آنکه خانه خراب شده است یا نه ندارد و از همین جهت است حالت حیوانات که بلا شعور و بلا التفات عمل می کنند که غفلت حالت سابقه در انسان احیانا می باشد و در حیوانات دائما.

و ممکن است گفته شود در این موارد غفلت از جهت آنست که در موارد حالت سابقه از جهت تکرار عمل است و آنکه انسان اگر عملی را مکرر انجام داد آن عمل عادت او می شود و همچنین حیوانات تا آنکه این عادت مبدل به عادت دیگری شود نه از جهت آنکه یقین سابق و شک در لا حق باشد که اگر این قسم شد عمل باستصحاب است.

قوله:و ثانیا سلمنا ذلک لکنه الخ مصنف می فرماید ثانیا جواب از بنای عقلاء بر استصحاب اگر نه جهت احتیاط است و نه اطمینان و نه غفلت باشد بلکه من باب حالت سابقه و شک در لا حق که استصحاب باشد این بناء عقلاء را شارع مقدس رضایت بآن ندارد تا حجیت شرعی باشد بلکه ردع و منع آن را نموده است از آیاتی که دال است بر حرمت اتباع غیر علم مثل و قوله تعالی إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لاٰ یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً .

و همچنین آیات دیگر که دال است بر حرمت عمل بظن و همچنین اخباری که دال است بر نهی اتباع غیر علم مثل قوله علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم و قوله علیه السّلام رجل قضی بالحق و هو لا یعلم و غیر این اخبار که قبلا در باب حرمت عمل بظن در حجیت خبر واحد ذکر شد و همچنین دلالت می کند بر حرمت عمل به ظنی که از بنای عقلاء ناشی می شود ادله برائت و ادله احتیاط است مثلا اگر در مورد حالت سابقه شیئی وجوب است ادله برائت رفع آن را می نماید نه آنکه واجب باشد عمل بآن شیء متیقن سابقی و مشکوک لا حق و همچنین بالعکس اگر حالت سابقه طهارت بوده و فعلا شک در حدث دارد استصحاب حالت سابقه جایز نیست و بلکه ادله احتیاط واجب می کند که لازم است برای مکلف متطهر شود ثانیا پس وجهی ندارد که لازم باشد تبعیت این بناء عقلاء در جائی که دلیل بر امضاء آن بناء شرعا نداریم فتأمل جیدا.

مخفی نماند حق آنست که بنای عقلاء بر استصحاب جاری نیست چون عمل آنها به چند وجه بیان شد مثل مورد احتیاط یا اطمینان ببقاء سابق یا غفلت آنها کما آنکه بیان نمودیم و مورد استصحاب جائی است که یقین سابق و شک در لا حق باشد به شیء و عمل بنای عقلاء بر این جهت نبوده است کما اینکه ذکر شد و اما برفرض که اگر عمل عقلاء بر استصحاب باشد بلا اشکال آن عمل حجت است چون بعد از آنکه بنای عقلاء ثابت است و شارع مقدس با آنکه قدرت بر ردع و منع آن دارد این جهت دال بر رضای شارع می باشد.

و اما آنچه را که مصنف بیان فرمود که برای ردع و منع بنای عقلاء آیات ناهیه از عمل بغیر علم کافی است این معنی منافات دارد با آن فرمایش ایشان در بحث حجیت خبر واحد که آن آیات ناهیه را حمل بر اصول دین نمود و جواب دیگرش آنجا بیان نمود که آیات ناهیه اگر دال بر حرمت عمل بخبر واحد باشد نیست مگر آنکه بر وجه دائر و آنکه مستلزم دور است.

الوجه الثانی ان الثبوت فی السابق موجب للظن به فی اللاحق و فیه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا و لا نوعا فانه لا وجه له اصلا الا کون الغالب فیما ثبت ان یدوم مع امکان ان لا یدوم و هو غیر معلوم و حاصل آنکه آن جوابهائی که در باب حجیت خبر واحد از آیات داده شد همان جوابها در محل بحث جاری است اضافه بر آنکه آیات ناهیه ارشاد بعدم عمل بظن است چون احتمال مخالفت واقع در عمل بظن می باشد و موجب عقاب خواهد شد مکلف کما آنکه حکم عقل بوجوب دفع ضرر محتمل همین قسم است و چون عمل بنای عقلاء حجیت آن قطعی است چون آن عمل را عقلاء بحکم قطع می دانند از این جهت احتمال عقاب در آن نمی باشد.

جواب دیگر از مصنف نقل نموده اند بعضی اعلام در حاشیه کفایه مصنف بیان نموده است اگر کسی قائل شود که تعارض آیات ناهیه با بنای عقلاء باشد و وجه تقدمی نداشته باشند هرکدام از آنها و تساقط شوند استصحاب حجیت خبر واحد می شود این معنی ایضا صحیح نیست چون فعلا کلام در حجیت استصحاب می باشد و حجیت آن اول کلام است کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند عمل بنای عقلاء برطبق حالت سابقه بالهام الهی می باشد برای حفظ نظام عالم-جواب آنکه کسانی که منکر حجیت استصحاب می باشند آنها اختلال نظام نمی بینند در عالم و اگر عمل بحالت سابقه موجب باشد که اگر آن عمل نباشد نظام عالم بهم می خورد باید این معنی را منکرین استصحاب قبول نمایند و حال آنکه اقوال در حجیت استصحاب اولا بیان شد که پنجاه قول و قدری زیاده نقل شده است همچنانی که از مرحوم شیخ انصاری یازده قول نقل شده.

قوله:الوجه الثانی ان الثبوت فی السابق الخ وجه ثانی که تمسک نموده اند بر حجیت استصحاب آنست که اگر شیئی در سابق

و لو سلم فلا دلیل علی اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجه علی عدم اعتباره بالعموم.

ثابت و محقق شود ثبوت سابق موجب ظن بآن شیء در لا حق می شود این صغری بحث و کبری آن کلما کان کذلک یجب العمل به-مصنف جواب می دهد از این دلیل اقتضای شیئی ثبوت شیء در سابق سبب ظن ببقاء نمی شود نه ظن شخصی و نه ظن نوعی اما صغری که هر شیئی که سابق ثابت شد موجب ظن شخصی باشد بلا اشکال صحیح نیست و در تمام موارد این طور نیست و اگر مراد از ظن نوعی باشد آنهم ایضا صحیح نیست چون تصور نمی شود جهت جامعی که بین تمام اشیاء باشد از حیث بقاء نوعی مثلا افراد انسان مدت بقاء آنها در دنیا غالبا شصت سال می باشد اما در حیوانات مختلف است بعضی از آنها از شصت سال کمتر است و بعضی زیادتر و از این جهت جامع نوعی بین آنها نمی باشد.

و از این جهت مصنف می فرماید وجهی برای شیئی که سابقا ثابت بوده است موجب ظن ببقاء نمی باشد اصلا مگر آنکه غالب در آن اشیائی که سابقا ثابت شده است ممکن است دوام داشته باشد بقاء آن و ممکن است دوام نداشته باشد و ظن ببقاء آن شیء معلوم نیست و فرض تسلیم شویم ما که شیئی که سابق محقق بوده است سبب ظن ببقاء می شود یا ظن شخصی و ظن نوعی ولی دلیل بر حجیت آن ظن بالخصوص نداریم مگر دلیل ظن انسدادی شامل آن شود و علی کل در باب حجیت خبر واحد گذشت که ادله اربعه دلالت بر حرمت عمل بظن می نماید مطلقا الا مواردی که دلیل بر حجیت آن بالخصوص داشته باشیم مثل ظن حجیت خبر واحد و ظواهر الفاظ و در ما نحن فیه دلیل بر حجیت آن نداریم و لذا عمل بآن از ظنون محرمه می باشد به ادله اربعه

الوجه الثالث دعوی الاجماع علیه کما عن المبادی حیث قال الاستصحاب حجه لاجماع الفقهاء علی انه متی حصل حکم ثم وقع الشک فی انه طرأ ما یزیله ام لا وجب الحکم ببقائه علی ما کان او لا و لو لا القول بان الاستصحاب حجه لکان ترجیحا لاحد طرفی الممکن من غیر مرجح انتهی و قد نقل عن غیره ایضا.

و فیه ان تحصیل الاجماع فی مثل هذه المسأله مما له مبان مختلفه فی غایه الاشکال و لو مع الاتفاق فضلا عما اذا لم یکن و کان مع الخلاف من المعظم حیث ذهبوا علی عدم حجیته مطلقا او فی الجمله و نقله موهون جدا لذلک و لو قیل بحجیته لو لا ذلک.

قوله.الوجه الثالث دعوی الاجماع علیه الخ وجه سوم برای حجیت استصحاب دعوی اجماع شده است بر حجیت آن کما آنکه نسبت داده اند به مبادی در جائی که گفته است استصحاب حجت است بجهت اجماع فقهاء بر حجیت آن باین بیان که زمانی که ثابت شد حکمی در سابق و بعد از آن شک در آن واقع شود به واسطه موانعی که آیا آن حکم باقی است یا نه واجب است حکم ببقاء حکم سابق شود فعلا و اگر قول به حجیت آن نباشد هرآینه ترجیح است به یک طرف ممکن بدون مرجح انتهی و این دلیل نقل شده است از غیر غایه المبادی منقول از شیخ انصاری شده که علامه و صاحب معالم و فاضل جواد قائل بآن می باشد.

جواب آنکه تحصیل اجماع محصل در این مسئله ای که مبانی و مدارک مختلفه دارد کما آنکه بیان نمودیم در غایه اشکال است و لو اتفاق باشد چون هرکدام از فقهاء مدرکی از برای استصحاب بیان می کنند که این مدرک فقط نزد صاحب آن صحیح است و سائر فقهاء قبول ندارند پس بعد از آنی که اگر اتفاق تمام فقهاء باشد اجماع مدرکی است نه تعبدی فضلا از آنکه اصلا اتفاقی از تمام فقهاء در حجیت

الوجه الرابع و هو العمده فی الباب الاخبار المستفیضه منها صحیحه زراره قال قلت له الرجل ینام و هو علی وضوء أ یوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء قال یا زراره قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم قال لا حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیء من ذلک امر بین و الا فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدا و لکنه ینقضه بیقین آخر.

استصحاب نمی باشد و حال آنکه زیادی از فقهاء قائل بعدم حجیت استصحاب می باشند یا مطلقا و یا فی الجمله کما آنکه قبلا ذکر شد اقوال در حجیت استصحاب و اگر مراد از اجماع،اجماع منقول باشد موهون و بی ارزش است جدا و لو گفته شود به حجیت اجماع منقول اگر مدرکی در آن نباشد.

وجه رابع اخبار مستفیضه در حجیت استصحاب منها صحیحه زراره

قوله:الوجه الرابع و هو العمده فی الباب الخ وجه چهارم و مدرک حجیت استصحاب اخبار مستفیضه است معنای استفاضه آنست که خبر واحد بحد تواتر نمی رسد و از خبر واحد بالاتر و زیادتر است مراد از عمده آنست که مدرک اصلی حجیت استصحاب اخبار است و وجوه دیگری که ذکر شد برای حجیت استصحاب آن اشکالاتی که در آنها بود موجب وهن آنها می باشد

بعضی از آن اخبار صحیحه زراره است گفت زراره عرض کردم برای آن امام علیه السّلام شخصی خواب می رود و درحالی که بر وضوء می باشد مراد از خواب خفقه و خفقتان است آیا این خفقه یعنی چرت و خفقتان سبب وضوء گرفتن بر او می شود یعنی هرکدام خفقه از این ها وضوء را باطل می کنند یا نه فرمودند امام(ع)یا زراره بعضی موارد چشم انسان خواب می رود و قلب و گوش انسان خواب نمی رود در جائی که چشم انسان و گوش و قلب آن خواب برود در این مورد واجب است وضوء،وضوء سابق باطل شده است.

و هذه الروایه و ان کانت مضمره الا ان اضمارها لا یضر باعتبارها حیث کان مضمرها مثل زراره و هو ممن لا یکاد یستفتی من غیر الامام(ع) لا سیما مع هذا الاهتمام.

زراره عرض می کند خدمت حضرت اگر حرکت کند چیزی در جنب آن و این شخص متوضی علم به حرکت ندارد حضرت فرمودند لا،یعنی لازم نیست تجدید وضوء کند تا آنکه یقین پیدا کند که خواب رفته است و تا آنکه بیاید شیئی که معلوم شود و بیان کند که صاحب وضوء خواب رفته است و الا یعنی اگر یقین به خواب رفتن ندارد و چیزی که مبین خواب شود نباشد در این موارد لازم نیست تجدید وضوء بجهت آنکه شخصی که با وضوء می باشد قبلا یقین بوضوء داشته است و آن یقین سابق را نقض بشک نبایست بنماید یعنی عمل بیقین سابق باید بنماید و به واسطه شک فعلی دست از آن یقین برندارد لکن آن یقین سابق را بیقین دیگری که بعد پیدا شده است نقض بنماید و دست از آن یقین بردارد.

اشکال در سند و دلالت روایت و بیان رد آنها

قوله:و هذه الروایه و ان کانت مضمره الخ روایتی که ذکر شد در دو جهت آن بحث می شود.

اول:سند روایت.دوم:دلالت آن.

اما سند ممکن است اشکال شود که روایت مضمر است و معلوم نیست نسبت آن به امام علیه السّلام باشد.

جواب آنکه جمله ای از اعلام ذکر نموده اند که روایت مضمره نیست بلکه سؤال از امام باقر علیه السّلام شده است که اصل روایت این طور است قلت للباقر علیه السّلام کما آنکه ذکر نموده است آن را سید طباطبائی رحمه اللّه علیه در فوائد و مرحوم فاضل نراقی بنا بر آنچه را که ذکر نموده است آن را مرحوم شیخ انصاری در تنبیهات استصحاب و غیر از آنها که ذکر نموده اند بعض اعلام آنها را.

و تقریب الاستدلال بها انه لا ریب فی ظهور قوله(ع)و الا فانه علی یقین الخ عرفا فی النهی عن نقض الیقین بشیء بالشک فیه و انه علیه السلام بصدد بیان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله علیه السلام لا فی جواب.

فان حرک فی جنبه الخ و هو اندراج الیقین و الشک فی مورد السؤال فی القضیه و ثانیا جواب آنکه زراره اجل شأنا می باشد از اینکه سؤال و استفتاء از غیر معصوم بنماید و بعدا نقل کند آن را بر غیر خودش بدون قرینه ای که دلالت کند که آن مسئول چه کسی بوده است چون اگر قرینه نیاورد که مسئول امام است یا غیر امام این معنی خیانت است در روایت و مثل زراره اجل شأنا می باشد که این عمل از او صادر شود پس یقینا سؤال از معصوم نموده است غایه الامر علم تفصیلی نمی باشد که آن معصوم امام باقر یا امام صادق علیهما السّلام است و از این جهت ضرر بسند روایت نمی خورد و جمیع رواتی که روایت را نقل نموده اند تمام آنها امامی ثقه می باشند خصوصا مصنف می فرماید با اهتمام این روایت یعنی سؤال و جوابی که زراره از امام علیه السّلام نموده است از شقوق مسئله پس از جهت سند اشکالی در آن نیست.

قوله:و تقریب الاستدلال بها الخ اما از جهت دلالت روایت شکی در آن نیست که قوله علیه السّلام فرموده و الا فانه علی یقین الخ این جمله عرفا نهی از نقض یقین است به شیئی که شک فعلی در آن می باشد و آنکه لازم است عمل بیقین سابق شود و به واسطه شک فعلی رفع ید از یقین سابق نشود و آنکه امام علیه السّلام در بیان علت جزاء می باشد که آن علت جزاء استفاده می شود از قوله علیه السّلام که فرمودند لا،یعنی لا یجب در جوابی که سؤال شد.

قوله:فان فی حرک جنبه الخ حاصل کلام آنکه قوله علیه السّلام و الا شرط در این مورد محذوف است-که آن

الکلیه الارتکازیه الغیر المختصه بباب دون باب و احتمال ان یکون الجزاء هو قوله فانه علی یقین الخ غیر سدید فانه لا یصح الا باراده لزوم العمل علی طبق یقینه و هو الی الغایه بعید.

شرط عبارت از این جمله می باشد و ان لا تیقن انه قد نام که دلالت بر حذف آن می نماید ما قبل آن و اما جزاء شرط آنهم محذوف است و علت جزاء جای جزاء شرط واقع شده است و آن علت قوله علیه السّلام است که می فرماید فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک و در مواردی که علت جزاء جای جزاء شرط واقع شده است زیاد است در آیات شریفه و اخبار من جمله قوله تعالی وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰالَمِینَ چون و من کفر شرط است و جزای آن محذوف است که در معنی این می شود و من کفر لن یضر اللّٰه و علت جزاء جای آن جزای محذوف واقع شده است که علت جزاء قوله تعالی می باشد فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰالَمِینَ و در ما نحن فیه قوله(ع) که می فرماید فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک و در مواردی که جزاء شرط محذوف می شود و علت جزاء جای جزاء واقع می شود زیاد نقل شده است.

در کتاب مغنی یک بابی است از این جهت و احتمالاتی که در روایت داده می شود در جائی که جزاء محذوف باشد سه احتمال است.

اول:آنکه مراد از لا تنقض الیقین بالشک مراد از یقین،یقین بوضوء و شک، شک در نوم بوضوء می باشد که اگر این معنی باشد فقط روایت در یقین بوضوء و شک بوضوء از جهت نوم است و سائر نواقض وضوء را نمی گیرد چون علت معلوم برگشت باین می شود که لا یجب الوضوء علی من تیقن بالوضوء و شک فی النوم منه لانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض یقینه بالوضوء بالشک فی النوم و این معنی بسیار رکیک و بی فایده است.

دوم:از احتمالات روایت آنکه مراد از یقین،یقین بوضوء است و مراد از شک،

شک در نواقض وضوء است اعم از آنکه آن ناقض خواب باشد یا حدث دیگری چون بلا اشکال ناقض وضوء خصوص خواب نیست و برگشت معنی این می شود لا ینقض یقینه بالوضوء بالشک فی الحدث اعم از آنکه حدث نوم باشد یا غیره این معنی موجب قاعده کلی می شود در باب وضوء و آنکه هر ناقضی برای وضوء و شک در آن می باشد لازم است عمل بیقین سابق و به واسطه شک فعلی رفع ید از یقین سابق نمی شود.

احتمال سوم مراد از یقین نه یقین بوضوء باشد بلکه مطلق یقین بهر شیئی باشد اعم از آنکه مصداق آن یقین وضوء باشد یا غیر از این جهت است که الف و لام الیقین را الف و لام جنس گرفته است مصنف نه الف و لام عهد ذکری که وضوء باشد که بعدا ذکر می شود و همچنین مراد از شک مطلق شک می باشد اعم از آنکه شک از وضوء باشد یا شک در غیر وضوء و لب معنی این می شود هرکجا یقین پیدا شد برای مکلف و شک در رفع آن یقین می نماید عمل بآن یقین سابق باید بشود و به واسطه شک در آن یقین رفع ید از آن یقین نشود.

این معنی سوم ظهور روایت است و اثبات می کند استصحاب مطلقا حجت است چه در وضوء باشد و چه در غیر وضوء و لذا مصنف می فرماید امام علیه السّلام یقین و شک در وضوء را درج و داخل در قضیه کلیه ارتکازیه عرفیه نموده که اختصاص ببابی دون بابی ندارد بلکه تمام موارد شک و یقین سابق را شامل می شود و لذا از این جهت روایت دال بر حجیت استصحاب است مطلقا چه در باب وضوء باشد و چه در غیر وضوء

اشکالاتی بر این مدعای ما،شده است کما آنکه منقول از مرحوم شیخ می باشد اول آنها قول مصنف است و احتمال ان یکون الجزاء هو قوله الخ اشکال تا حال در جائی بود که جزاء شرط محذوف باشد و اما اگر محذوف نباشد بلکه قول امام علیه السّلام که

و ابعد منه کون الجزاء قوله لا ینقض الخ و قد ذکر فانه علی یقین للتمهید و قد انقدح بما ذکرنا ضعف احتمال اختصاص قضیه لا تنقض الخ بالیقین و الشک فی باب الوضوء جدا فانه ینافیه ظهور التعلیل فی انه بامر ارتکازی لا تعبدی قطعا.

می فرماید فانه علی یقین باشد و اگر این معنی باشد فقط استصحاب حجیت آن در وضوء است نه غیر وضوء این معنی را مصنف می فرماید غیر سدید و غیر صحیح است بجهت آنکه فانه علی یقین جمله اسمیه است.

اولا فاء فانه مانع است از آنکه فانه علی یقین فاء در جواب شرط واقع نمی شود و مانع است از آنکه این جمله جزاء شرط واقع شود علاوه بر آنکه باید اراده بشود از جمله اسمیه جمله انشائیه و لازم باشد عمل برطبق یقین سابق و این معنی بعید است الی نهایه-بجهت آنکه ما جمله فعلیه که ارادۀ انشائیه بشود زیاد داریم نظیر آنکه امام علیه السّلام فرموده است اعاد صلاته او یعید او من زاد فی صلاته استقبل استقبالا و غیر از این ها که اراده انشاء شده است و واجب است اعادۀ صلاه.

و اما جمله اسمیه مثل زید قائم که اراده بشود به آن یجب علیه القیام برخورد بآن نشده است بله جمله اسمیه که محمول آن ارادۀ انشاء بشود نه تمام جمله داریم آن را در اخبار مثل آنکه انت طالق او انت حر در مقام انشاء طلاق و یا انشاء حریت و اما جمله اسمیه ای که دال بر وجوب مضی باشد نداریم.

قوله:و ابعد منه کون الجزاء قوله الخ اشکال دوم بر مدعی ما آنکه قوله علیه السّلام که می فرماید و لا ینقض الیقین این جمله جواب شرط باشد و جمله دیگر که فانه علی یقین باشد این جمله برای تمهید و مقدمه بعدی ذکر شده است این معنی هم ابعد است از اشکال اول و بسیار ضعیف و خلاف ظاهر است چون در اینجا یک جهتش آنکه بعید است واوی که ذکر شده است در

و یؤیده تعلیل الحکم بالمضی مع الشک فی غیر الوضوء فی غیر هذه الروایه بهذه القضیه او ما یرادفها فتأمل جیدا.

جمله و می فرماید و لا ینقض الیقین مانع است از آنکه این جمله جزاء شرط واقع بشود.

و از بیانات سابق ما ظاهر شد که اختصاص ندارد روایت بیقین و شک در باب وضوء جدا بلکه شک و یقین عام است و ظهور علت که امام می فرماید فانه علی یقین ظهور در عموم دارد بامر ارتکازی عقلائی نه آنکه این تعلیل تعبدی باشد که فقط یقین و شک در وضوء حجت باشد مثلا اگر مولی فرمود اکرم زیدا فانه عالم استفاده عموم حکم می شود که هرکه عالم است وجوب اکرام برآن می باشد نه خصوص زید عالم و معنای ارتکازی عقلائی همین است که مورد مخصص حکم نمی باشد بلکه حکم عام است.

بعضی اشکال نموده اند که مصنف اول اشکال ببناء عقلاء نمود که عمل آنها در استصحاب باشد و چگونه در اینجا می فرماید این معنی ارتکازی عقلائی می باشد.

جواب آنکه فانه علی یقین این علت ارتکازی عقلاء است که عموم می فهمند از آن علاوه برآن کرارا گذشته که عمل عقلاء تعبدی نیست بلکه یا از جهه اطمینان یا ظن و غیر این ها که گذشت در جواب تمسک بحجیه استصحاب ببناء عقلاء و تمسک باخبار بر حجیت استصحاب آنست که در جائی که عمل عقلاء می باشد حجیه آن ثابت است و در غیر آن تعبدا به واسطه اخبار عمل می شود.

قوله:و یؤیده تعلیل الحکم بالمعنی مع الشک الخ مخفی نماند قبلا گذشت که جواب شرط محذوف است و بناء بر حذف جزاء شرط بلا اشکال حجیت استصحاب عموم است نه در خصوص وضوء باشد.

و اما بنا بر اشکالی که شد که جواب شرط در خود کلام باشد و محذوف نباشد

قوله علیه السلام فانه علی یقین من وضوئه یا قول دیگر امام علیه السلام و لا ینقض الیقین بالشک که اگر هرکدام از این ها جزاء شرط واقع شوند در این موارد ایضا استصحاب حجیت آن عام است و خصوص در باب وضوء نمی باشد اگرچه در جائی که جزاء شرط محذوف باشد دلالت روایت اظهر است بر عموم.

و اما بنا بر اینکه یکی از جمله های مذکور جزاء شرط واقع شوند به واسطه قرینه دال بر عموم است ایضا اول قرینه خارجیه که مصنف بیان می فرماید در اخبار دیگر که ذکر می شود آنها دال بر عموم است مثل صحیحه زراره دیگر قوله علیه السلام لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا.

در صحیحه سوم قوله علیه السلام و لا ینقض الیقین بالشک که در این موارد مذکوره بلا اشکال دال بر عموم است علت و خصوصیت ندارد ببابی دون باب و این قرینه خارجیه دلالت بر عموم روایتی که ذکر شد می نماید و در خصوص وضوء نمی باشد و اما قرینه داخلیه چند جهت است.

اول آنکه شک و یقین از صفات ذات الإضافه می باشند مثل حب و بغض و غیر این ها یعنی تحقق آنها در خارج لازم است که متیقن بالکسر باشد و همچنین متیقن بالفتح یعنی متعلق آن در خارج لازم دارد وجود مکلف با شیئی که یقین بآن تعلق گرفته است و هرکدام از آنها اگر در خارج تحقق پیدا نکند یقین وجود خارجی ندارد.

از اینجا ظاهر می شود که قول امام علیه السلام که می فرماید فانه علی یقین من وضوئه این خصوصیت تعلق یقین بوضوء برای ناچار بودن است که اگر متعلق یقین نباشد در خارج یقین خارجی محقق نمی شود نه برای آنست که یقین بخصوص وضوء حجت است پس اطلاق قول امام(ع)و لا ینقض الیقین بالشک شامل تمام موارد استصحاب می شود نه خصوص باب وضوء و ذکر وضوء من باب ناچار و لا علاجی

هذا مع أنّه لا موجب لاحتماله الا احتمال كون اللام فی الیقین للعهد اشاره الی الیقین فی فانه علی یقین من وضوئه مع ان الظاهر انه للجنس کما هو الاصل فیه و سبق فانه علی یقین الخ لا یکون قرینه علیه مع کمال الملاءمه مع الجنس ایضا فافهم

است کما آنکه ذکر شد.

دوم از وجوهی که داخل در روایت است قوله علیه السّلام ابدا می باشد که می فرماید و لا ینقض الیقین بالشک ابدا و لفظ ابدا اشاره به قاعده کلیه است نه خصوص وضوء و نظیر لا ینبغی می باشد که در روایت دیگر بعدا ذکر خواهد شد ان شاءالله تعالی.

وجه سوم که دال بر عموم است آنکه یقین امر مبرم و مستحکم را می گویند و شک در جای تحیر و غیر مبرم می باشد و بلا اشکال جایز نیست امر مبرم و مستحکم را انسان عاقل دست بردارد به واسطه غیر مبرم و غیر مستحکم و این معنی خصوصیت در وضوء ندارد بلکه در تمام موارد شک و یقین لازم است عمل بآن و یقین مقدم است بر شک فتأمل جیدا.

قوله:هذا مع أنّه لا موجب لاحتماله الخ اشکال سوم که از مرحوم شیخ نقل شده است بر مدعای ما آنکه احتمال دارد الف و لام الیقین برای عهد ذکری باشد و اشاره باشد بقوله(ع)که می فرماید فانه علی یقین من وضوئه و آن یقین قبلی الف و لام اشاره است بآن-و بر این حال فقط استصحاب وضوء صحیح است و کلیت ندارد در تمام موارد مصنف می فرماید در جواب که ظاهر الف و لام برای عهد نیست بلکه برای جنس است کما آنکه اصل در الف و لام برای جنس می باشد و سابق بودن قول امام علیه السّلام فانه علی یقین این جمله ای که مقدم است قرینه نمی شود که الف و لام الیقین الف و لام عهد باشد بلکه با آن جمله ای که متقدم است الف و لام را جنس قرار بدهیم کمال ملائمه دارد با جنس فافهم.

مع أنّه غیر ظاهر فی الیقین بالوضوء لقوه احتمال ان یکون من وضوئه متعلقا بالظرف لا بیقین و کان المعنی فانه کان من طرف وضوئه علی یقین و علیه لا یکون الاصغر الا الیقین لا الیقین بالوضوء کما لا یخفی علی المتأمل و بالجمله لا یکاد یشک فی ظهور القضیه فی عموم الیقین و الشک خصوصا بعد ملاحظه تطبیقها فی الاخبار علی غیر الوضوء ایضا.

قوله:مع أنّه غیر ظاهر فی الیقین الخ جواب دیگر آنکه و لو الف و لام عهد گرفته شود ولی بنفس یقین اشاره است نه یقین بوضوء ولی از طرف دیگر احتمال قوی داده می شود که جار و مجرور من وضوئه متعلق بیقین باشد یعنی متعلق بمجرور نه بحرف جر و در معنی واقع این می شود فانه کان من طرف وضوئه علی یقین و بنابراین در شکل اول اصغر فقط یقین است نه یقین بوضوء چون لازم است در شکل اول بلکه در تمام اشکال صغری بتمام خصوصیات آورده شود در کبری و اگر صغری یقین با وضوء باشد نتیجه خاص است بخلاف آنکه صغری فقط یقین باشد کما آنکه مصنف ذکر نمود کما لا یخفی علی المتأمل.

و بالجمله شکی در آن نیست که ظهور دارد جمله و لا ینقض الیقین بالشک در عموم نه خصوص فقط در باب وضوء باشد خصوصا بعد از ملاحظه نمودن تطبیق یقین و شکرا در اخبار دیگر که ذکر می شود بر غیر وضوء تطبیق شده است کما آنکه ما بیان نمودیم و بیان می شود مفصل آنها پس مقتضای عموم روایت حجیت استصحاب است مطلقا سوای آنکه استصحاب در امور عدمیه باشد یا وجودیه چه احکام وضعیه باشد و چه احکام تکلیفیه و چه در موضوعات یا غیر موضوعات چه شک در مقتضی باشد و چه شک در مانع مطلقا استصحاب حجت است.

ثم لا یخفی حسن اسناد النقض و هو ضد الابرام الی الیقین و لو کان متعلقا بما لیس فیه اقتضاء البقاء و الاستمرار لما یتخیل فیه من الاستحکام بخلاف الظن فانه یظن انه لیس فیه ابرام و استحکام و ان کان متعلقا بما فیه اقتضاء ذلک و إلا لصح ان یسند الی نفس ما فیه المقتضی له مع رکاکه مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صح ان یقال انتقض الیقین باشتعال السراج فیما اذا شک فی بقائه للشک فی استعداده مع بداهه صحته و حسنه

وجه عموم استصحاب چه شک در مقتضی باشد و چه در مانع

قوله:ثم لا یخفی حسن اسناد النقض الخ قبلا بیان شد که استصحاب مطلقا حجت است ولی مرحوم شیخ و محقق خونساری کما نسب الیه فقط حجیت آن را در شک رافع می داند و شک در مقتضی را حجت نمی داند مثلا اگر چراغ روشن بود شک در خاموشی آن از دو راه می شود یکی آنکه باد آن را خاموش کرده با یقین به آنکه نفت آن باقی است در این مورد شک در مانع حجت است و استصحاب روشنی آن باقی است و اگر شک در اصل نفت آن شود که آیا باقی است یا نه در این مورد شک در مقتضی است و حجیت ندارد استصحاب در آن.

سه احتمال در مقتضی مراد شیخ در عدم حجیت استصحاب آن

مخفی نماند مراد از مقتضی که مرحوم شیخ می فرماید حجیت استصحاب در آن می باشد چند احتمال است.

اول آنکه آیا مقتضی تکوینی است که تعبیر می شود از آن بسبب و جزء علت تامه بجهت آنکه علت مرکب است در اصطلاح علماء از امور ثلاثه سبب و شرط و عدم مانع نار سبب برای احراق است و تماس نار که باید شیء متصل به آتش بشود آن شرط است چون دخیل است تماس شیء در فعلیت احراق که اگر متصل نشود شیء به آتش احراق حاصل نمی شود و رطوبت آن شیء مانع از احراق است اگر این معنی مراد شیخ باشد قطعا آن را اراده نکرده است چون مرحوم شیخ قائل

است بجریان استصحاب در عدمیات و عدم که مقتضی ندارد و همچنین قائل است بجریان استصحاب در احکام شرعیه و احکام شرعیه مقتضی تکوینی ندارد چون کرارا گذشته است که احکام شرعیه امور اعتباریه ای است که وضع و رفع آنها بدست شارع است.

احتمال دوم آنکه مراد شیخ از مقتضی موضوع باشد که در اصطلاح فقهاء تعبیر می شود از موضوع بمقتضی و هر قید وجودی که معتبر است در آن موضوع آن را شرط می نامند و هر قید عدمی که معتبر است در موضوع آن را مانع می نامند-مثلا در باب حج تعبیر می کنند که مکلف مستطیع است و استطاعت شرط وجوب است و همچنین قائلند که بیع و موت مورث سبب ملکیت است اگر این معنی باشد بلا اشکال این معنی در تمام استصحابات لازم است و اتحاد موضوع متیقن و مشکوک قبلا گذشت که حتما باید عرفا یکی باشد و اگر موضوع استصحاب اصلا نباشد یا مختلف باشد در متیقن و مشکوک بلا اشکال استصحاب جاری نیست و این معنی را شیخ قائل است که باید موضوع متیقن و مشکوک متحد باشد کما لا یخفی.

احتمال سوم ممکن است مراد شیخ از مقتضی ملاکات احکام باشد از مصالح و مفاسد یعنی در هر موردی که مصلحت یا مفسده ای می باشد استصحاب در آن جاری است و اگر مصلحت یا مفسده در آن نباشد یا شک در آن باشد استصحاب جاری نیست این معنی ایضا مراد شیخ نیست بجهت آنکه اگر این معنی اراده شود از مقتضی سد باب استصحاب می شود و اصلا در جائی استصحاب جاری نیست بجهت آنکه علم ببقاء ملاک برای غیر علام الغیوب تعالی حاصل نمی شود از مخلوقین مگر موارد خیلی نادره پس این معانی که ذکر شد مراد شیخ از مقتضی نیست کما آنکه توهم شده است بلکه مراد شیخ از مقتضی آنست که اشیائی که وجود پیدا می کند قابلیت بقاء را دارند اگر عارض و مانع نشود از وجود آنها شیء دیگری مثل ملکیت و زوجیت دائمه و طهارت

و نجاست و امثال آنها که اقتضای بقاء را دارند و استعداد بقاء در آنها می باشد و شک در آنها شک در رافع و مانع است استصحاب در آنها جاری است.

و اما اگر شک در اصل اقتضاء آنها و استعداد آنها باشد مثل زوجیت منقطعه و یا خاموش شدن چراغ از جهت تمام شدن نفت و امثال آنها در این موارد استصحاب جاری نیست چون مراد از یقین متیقن است باید اقتضاء و استعداد بقاء را داشته باشد و اگر غیر از این باشد نقض یقین بشک صحیح نیست مصنف جواب می دهد از مرحوم شیخ به اینکه اسناد و نسبت نقض را که معنای نقض ضد ابرام و مستحکم می باشد حقیقت نقض در لغت حل شیء مبرم و باز کردن آن شیء می باشد قولهم نقضت الحبل-یعنی ریسمان را باز کردم بعد از اینکه محکم بود.

از همین معنی است قوله تعالی کَالَّتِی نَقَضَتْ غَزْلَهٰا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ الآیه اسناده بنفس یقین داده شود آن اسناد صحیح است و مجاز هم نیست و لازم نیست که اراده یقین متیقن باشد مجازا همچنانی که مرحوم شیخ قائل است و در این حالی که اسناد نقض را بنفس یقین داده شود صحیح است و لو آنکه متعلق یقین اقتضاء بقاء و استمرار در آن نباشد بجهت توهم خیالی که در آن یقین شده است از استحکام ادراکات انسان از یقین و ظن و شک و وهم است و بلا اشکال یقین از تمام آنها مبرم و مستحکم است چون از ماده یقین ثبت است یعنی اگر یقین پیدا شد و لو مطابق واقع نباشد استحکام در یقین ثابت است و لو بخیال مکلف باشد بخلاف ظن به شیء که اگر شیء مظنون شد ظن ابرام و استحکام در آن می باشد نه یقین و لو در واقع متعلق ظن اقتضاء بقاء و دوام در آن باشد و اگر مراد از یقین متعلق یقین که متیقن می باشد اگر آن اراده شود باید صحیح باشد اسناد یقین را به چیزی که مقتضی بقاء و دوام در آن می باشد مثل نقضت الحجره من مکانه با آنکه این نسبت رکیک و صحیح نیست.

و ایضا باید صحیح نباشد که گفته شود انتقض الیقین باشتغال السراج در جائی که

و بالجمله لا یکاد یشک فی ان الیقین کالبیعه و العهد انما یکون حسن اسناد النقض الیه بملاحظته لا بملاحظه متعلقه فلا موجب لاراده ما هو اقرب الی الامر المبرم او اشبه بالمتین المستحکم مما فیه اقتضاء البقاء لقاعده اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بعد تعذر اراده مثل ذلک الامر مما یصح اسناد النقض الیه حقیقه

شک در بقاء روشنی سراج از جهت استعداد و بقاء نفت آن باشد با اینکه این نسبت صحیح و حسن است و لو در موردی که شک در بقاء اقتضاء و بقاء روشنی باشد و حاصل جواب مصنف از مرحوم شیخ آنکه نسبت نقض را بنفس یقین دادن بلا اشکال حقیقت است و مجاز نیست و لازم نیست اراده شود از یقین متیقن مجازا که امام علیه السّلام فرموده است لا تنقض الیقین بالشک ای لا تنقض المتیقن بالمشکوک در این حال اسناد نقض بیقین در دو حال صحیح و حقیقت است چه شک در مقتضی باشد و چه شک در رافع کما آنکه بیان شد.

رد دلیل مرحوم شیخ در عدم استصحاب در مقتضی

قوله:و بالجمله لا یکاد یشک الخ حاصل آنکه شکی نیست که یقین مثل بیعت و عهد و امثال آن می ماند که اسناد نقض بیعت و عهد نظیر نقض یقین می ماند که ملاحظه خود بیعت و عهد می شود نه متعلق آنها یقین هم همچنین است نقض به خود یقین می خورد نه آنکه نقض به متیقن و به امر خارجی باشد پس در این حال علت و موجبی نیست برای آنچه را که مرحوم شیخ قائل است که امر خارجی متعلق نقض است چون اقرب بامر و یا اشبه است به متین و محکم بودن از چیزهائی که اقتضاء بقاء و استعداد بقاء در آن باشد برای آن قاعده ای که مسلم است که اگر ارادۀ معنای حقیقی متعذر شد و ممکن نشد ارادۀ آن حقیقه پس در این موارد اقرب مجازات اولی است یعنی یقین حقیقه فعلا وجود خارجی

ندارد بلکه جای این شک است فعلا و نهی لا تنقض به آثار متیقن می خورد و متیقن در جائی که استعداد بقاء در آن باشد اقرب است مجازیت آن از مجازی که استعداد بقاء در آن نیست در جائی که اراده مثل این امر از چیزهائی است که صحیح نیست اسناد نقض بیقین داده شود حقیقه و چون اراده حقیقی ممکن نیست لازم است اسناد نقض به متعلق یقین مجازا داده می شود کما لا یخفی.

مخفی نماند جوابهائی که از شیخ داده شده است من جمله جواب حلی بود که مصنف و غیر مصنف از مدرک و دلیل شیخ داده شده است و موارد زیادی جواب نقضی بشیخ داده شده است.

چهار مورد نقض بر مرحوم شیخ در جریان استصحاب مقتضی

من جمله از آنها استصحاب عدم نسخ است در حکم شرعی که مرحوم شیخ قائل باین استصحاب است بلکه ادعای اجماع برآن شده است حتی از کسانی که منکر حجیت استصحاب می باشند بلکه از ضرورت دین شمرده شده است بنا بر آنچه را که منسوب است بمرحوم محدث استرآبادی با اینکه شک در نسخ حکم شرعی از قبیل شک در مقتضی می باشد چون برگشت بآن می شود که جعل حکم شرعی مستمرا جعل شده است الی الابد یا محدود است به غایتی پس نسخ در حکم شرعی فی الحقیقه برگشت بانتهاء امد حکم می شود کما آنکه در باب نسخ گذشت و غیر از این اگر معنی شود لازم می آید بداء که مستحیل است در حق خدای تعالی.

دوم از موارد نقض استصحاب در موضوعات خارجیه می باشد نظیر آنکه حیوان فلانی آیا تا پنجاه سال عمر می کند یا کمتر و همچنین استصحاب حیات زید و عدالت عمرو و امثال آنها که احراز و ثابت نشده است استعداد بقاء این افراد خارجیه برای ما و شک در حیات شک در استعداد و مقتضی می باشد نه شک در رافع با یقین بمقتضی و اگر استعداد و مقتضی را در جنس بعیده یا قریب یا انواع آنها و یا اصناف آنها گرفته

شود بلا اشکال آن افراد مختلفند باعتبار امزجه و امکنه و سایر جهات اختلاف با اینکه استصحاب در این موارد شک در مقتضی است کما لا یخفی.

سوم از موارد نقض استصحاب عدم غایت است و لو از جهت شبهه موضوعیه باشد مثلا شک در اول ماه شوال یا طلوع شمس شک در مقتضی است چون در حقیقت برگشت به آنست که ماه مبارک رمضان بیست و نه روز است یا زیادتر و در این مورد شک در مقتضی است از اول امر و همچنین شک در طلوع شمس برگشت به آنست که بین طلوعین یک ساعت و نیم می باشد یا زیادتر و در این موارد احراز و یقین بمقتضی نمی باشد با آنکه مرحوم شیخ قائل است باستصحاب این موارد بلکه استصحاب با شک در اول ماه شوال منصوص است در روایات مثل قوله علیه السّلام صم للرّؤیه و افطر للرّؤیه.

چهارم از موارد نقض آنکه احکام شرعیه یا تکلیفیه است و یا وضعیّه احکام وضعیّه شک در آنها شک در رافع است نظیر ملکیت و زوجیت و امثال آنها اشکال در استصحاب آنها نیست چون استعداد بقاء در آنها حاصل است و اما احکام تکلیفیّه مثل وجوب و حرمت و غیر آنها بنا بر مذهب عدلیه کما آنکه حق همین است در متعلق آنها باید مصلحت و مفسده ای باشد بلا اشکال که اگر مصلحت و مفسده در یکی از آنها نباشد وجوب یا حرمتی نیست و اگر شک در وجوب شد برگشت بشک در مصلحت است.

و همچنین اگر شک در حرمت شد شک در مفسده است و ملاکات و مصالح و مفاسد متعلقات احکام محرز و ثابت نیست نزد ما و شک در آنها شک در مقتضی است با آنکه استصحاب در این موارد را مرحوم شیخ قائل است و اگر بنا باشد شک در مقتضی استصحاب جاری نشود سد باب استصحاب می شود در احکام تکلیفیه الا موارد نادره و حصر اخبار کثیره ای که دال است بر استصحاب بالسنه مختلفه و تأکیدات بلیغه حصر آنها در موارد نادره می شود چون شک در رافع بسیار کم است همچنان که بیان شد

فان قلت نعم و لکنه حیث لا انتقاض للیقین فی باب الاستصحاب حقیقه فلو لم یکن هناک اقتضاء البقاء فی المتیقن لما صح اسناد الانتقاض الیه بوجه و لو مجازا بخلاف ما اذا کان هناک فانه و ان لم یکن معه ایضا انتقاض حقیقه الا انه صح اسناده الیه مجازا فان الیقین معه کانه تعلق بامر مستمر مستحکم قد انحل و انفصم بسبب الشک فیه من جهه الشک فی رافعه

خصوصا استقرار سیرۀ عرفیه و بناء عقلاء بر لزوم عمل علی طبق مقتضی و اعتناء نکردن آنها باحتمال وجود مزاحم اقوی نظیر آنکه عمل بعموم عام در بین عقلاء مسلم است تا آنکه مزاحم اقوائی برآن عام ثابت شود و از این جهت با احتمال وجود خاص یا معارض در بین اعتناء نمی کنند.

و حاصل آنکه در موارد مذکوره بلا اشکال یقین بمقتضی برای مکلف حاصل نمی شود تا استصحاب شک در رافع آن را جاری کند و بلا اشکال استصحاب در این موارد مذکوره مسلم است و خود مرحوم شیخ هم قائل است و لو شک در مقتضی باشد.

قوله:فان قلت نعم و لکنه حیث الخ اگر اشکال شود که نقض متعلق بیقین است نه بمتیقن و متعلق آن لکن انتقاض یقین در باب استصحاب حقیقه صحیح نیست بجهت آنکه فعلا یقینی نیست وجدانا بلکه شک جای آن می باشد فعلا.

پس اگر اسناد نقض بمتیقن و بامر خارجی داده نشود آن متیقنی که استعداد بقاء را دارد اگر غیر از این باشد صحیح نیست اسناد انتقاض بیقین به هیچ وجهی و لو مجازا باشد بخلاف مواردی که اراده بشود از یقین متیقن که در این حال و لو نقض یقین حقیقه در این مورد نمی باشد ایضا الا آنکه صحیح است اسناد نقض را بآن متیقن داده شود مجازا بجهت آنکه یقین با متیقن مثل آنست که تعلق گرفته است یقین به یک امر مستمری که مستحکم بوده قبلا و انحلال و منفصم شده بسبب شک فعلی در آن از جهت شک در رافع

قلت الظاهر ان وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقی الیقین و الشک ذاتا و عدم ملاحظه تعددهما زمانا و هو کاف عرفا فی صحه اسناد النقض علیه و استعارته له بلا تفاوت فی ذلک اصلا فی نظر اهل العرف بینما کان هناک اقتضاء البقاء و ما لم یکن و کونه مع المقتضی اقرب بالانتقاض و اشبه لا یقتضی تعیینه لاجل قاعده اذا تعذرت الحقیقه فان الاعتبار فی الاقربیه انما هو بنظر العرف لا الاعتبار و قد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر اهله.

و حاصل آنکه نقض یقین نه حقیقه صحیح است و مجازا ولی نقض متیقنی که استعداد مقتضی و بقاء را دارد آن مجازا مانعی ندارد و لذا اخبار حمل می شود در جائی که مقتضی در بقاء باشد و شک در رافع نه مطلقا استصحاب حجت باشد حتی شک در مقتضی.

قوله:قلت الظاهر ان الخ جواب از این اشکال آنکه اسناد نقض و نسبت آن را بیقین دادن باعتبار آنست که متعلق یقین و شک ذاتا یک شیئی می باشند چون بقاء شیئی همان شیء است و ملاحظه تعدد زمان آنها که یقین مقدم بوده است و شک متأخر است این تعدد را عرفا نظری در آن نمی شود و بعد از آنی که ملاحظه زمان در آنها عرفا نمی شود صحیح است نسبت نقض را به یقین دادن و استعاره آورده شود نقض برای یقین و تفاوتی در بین نمی باشد اصلا بنظر عرف که متیقن اقتضاء بقاء را دارد یا نه بلکه مطلقا نسبت نقض را بیقین دادن صحیح است و بودن یقین با مواردی که مقتضی در متیقن موجود است این جهت اقرب الی المجاز نمی شود.

و همچنین این جهت اشبه به حقیقت نمی شود تا حتما نقض در جائی باشد که متعلق یقین مقتضی بقاء در آن باشد این جهاتی را که مرحوم شیخ بیان نموده است که باید حتما متعلق نقض مقتضی در آن باشد بجهت آن قاعده ایست که اذا تعذرت الحقیقه

هذا کله فی الماده و اما الهیئه فلا محاله یکون المراد منها النهی عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقیقه لعدم کون الانتقاض بحسبها تحت الاختیار سواء کان متعلقا بالیقین کما هو ظاهر القضیه او بالمتیقن او بآثار الیقین بناء علی التصرف فیها بالتجوز او الاضمار بداهه انه کما لا یتعلق النقض الاختیاری القابل لورود النهی علیه بنفس الیقین کذلک لا یتعلق بما کان علی یقین منه او احکام الیقین.

فاقرب المجازات بالحقیقه اولی بجهت آنکه اعتبار در اقربیّت در حقیقت آن معنائی است که بنظر عرف می باشد نه باعتبار استحسانات دلیل عقلی و قبلا شناختی که نظر عرف نسبت نقض را بیقین دادن فرقی نمی گذارند بین جائی که شک در مقتضی باشد یا شک در رافع.

متعلق نقض در استصحاب چهار صورت دارد

قوله:هذا کله فی الماده الخ کلام تا حال در ماده نقض بود که بیان نمودیم متعلق نقض خود یقین است نه متعلق یقین و اما هیئت نقض که حرمت آن باشد لا محاله مراد از آن هیئت نهی از انتقاض بحسب بناء و عمل می باشد یعنی آن عملی که برای یقین بوده است نقض آن عمل و دست از آن عمل برندارند نه آنکه نقض یقین حرام باشد حقیقه چون نقض آن یقین حقیقه تحت اختیار مکلف نیست سوای آنکه نقض به نفس یقین باشد کما آنکه ظاهر قضیه و روایت همین است یا نقض بمتعلق یقین و متیقن باشد.

کما آنکه آن را مرحوم شیخ قائل است یا نقض به آثار یقین متعلق باشد بنا بر تصرف در روایت بتجوز یعنی اراده شود از یقین متیقن مثل رأیت اسدا اراده شود از اسد رجل شجاع و یا تجوز در اضمار و محذوف باشد و نقض بآثار یقین باشد یعنی لا تنقض آثار الیقین.

مخفی نماند متعلق نقض چهار قسم تصور می شود نقض نفس یقین و یا نقض

فلا یکاد یجدی التصرف بذلک فی بقاء الصیغه علی حقیقتها فلا مجوز له فضلا عن الملزم کما توهم.

لا یقال لا محیص عنه فان النهی عن النقض بحسب العمل لا یکاد یراد بالنسبه الی الیقین و آثاره لمنافاته مع المورد.

آثار یقین و یا نقض متیقن و یا آثار متیقن اشکالی در آن نیست هر امر و نهی باید متعلق آن اختیاری مکلف باشد و نفس یقین و آثار آن و همچنین متیقن از امور خارجیه است که اثبات و نفی آنها تحت قدرت مکلف نیست تا نهی شرعی برآن وارد شود بلکه از امور تکوینیه است که به واسطه امور تکوینیه ایجاد و منفی می شود و اما آثار متیقن که طهارت باشد آنهم باختیار مکلف نیست نقض آنها چون طهارت و عدم آن جعل آنها بید شارع است نه بدست مکلف.

از این جهت مصنف می فرماید که بدیهی است همچنانی که نقض اختیاری که قابل وارد شدن نهی برآن باشد نفس یقین نمی باشد چون امر تکوینی است یقین همچنین نقض متعلق آن متیقن و احکام یقین نمی باشند چون آنها از امور تکوینیه اند کما آنکه بیان نمودیم.

قوله:فلا یکاد یجدی التصرف الخ پس فائده ندارد قول مرحوم شیخ که اگر مراد از یقین متیقن و یا آثار یقین گرفته شود صیغه نهی لا تنقض بر حقیقه خود می باشد بجهت آنکه قبلا بیان شد که متیقن و یا آثار یقین تحت اختیار مکلف نیست و از امور تکوینیه می باشند از این جهت صیغه نهی بر حقیقت خودش باقی نمی باشد پس مجوزی برای آنچه را که مرحوم شیخ بیان نموده است نداریم فضلا از آنکه لازم باشد کما آنکه توهم نموده است آن را مرحوم شیخ.

قوله:لا یقال لا محیص عنه الخ اشکال نشود که این معنائی که شیخ بیان نموده است که نهی متعلق آن آثار یقین

فانه یقال انما یلزم لو کان الیقین ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالی لا ما اذا کان ملحوظ بنحو المرآتیه و بالنظر الآلی کما هو الظاهر فی مثل قضیه لا تنقض الیقین حیث تکون ظاهره عرفا فی انها کنایته عن لزوم البناء و العمل بالتزام حکم مماثل للمتیقن تعبدا اذا کان حکما و لحکمه اذا کان موضوعا لا عباره عن لزوم العمل بآثار نفس الیقین بالالتزام بحکم مماثل لحکمه شرعا.

است حتما باید گرفته شود بجهت آنکه نقض بحسب عمل و بناء کما آنکه مصنف بیان نموده ممکن نیست اراده شود از یقین و آثار یقین چون اگر یقین و آثار یقین اراده شود منافات دارد با مورد روایت چون مورد روایت طهارت است و یقین و آثار آن اثر شرعی ندارند در مورد تا اراده شود آن آثار شرعیه بلکه اثر شرعی متیقن دارد که طهارت است و اثر آن جواز صلاه بآن می باشد.

قوله:فانه یقال الخ این اشکال در جائی لازم می آید که اراده شود یقین اراده استقلالی و ملاحظه شود بنفسه و اما اگر بنظر آلی اراده شود و طریق بواقع باشد کما آنکه ظاهر در مثل قضیه لا تنقض الیقین می باشد در جائی که ظاهر است عرفا کنایه است لازم بودن بناء و عمل به متیقن به اینکه ملتزم شود مکلف که آن حکمی که شک در آن می باشد مثل آن حکم برای متیقن تعبدا جعل شدوه است اگر مشکوک حکم باشد و اگر مشکوک موضوع باشد جعل حکم مثل حکم آن موضوع جعل شده است نه آنکه عبارت باشد قضیه لا تنقض اذ التزام لزوم عمل بآثار نفس یقین به حکمی که مثل آن حکم ثابت بوده است برای یقین.

و ذلک لسرایه الالیه و المرآتیه من الیقین الخارجی الی مفهومه الکلی فیؤخذ فی موضوع الحکم فی مقام بیان حکمه مع عدم دخله فیه اصلا کما ربما یؤخذ فیما له دخل فیه او تمام الدخل فافهم.

ثم إنّه حیث کان کل من الحکم الشرعی و موضوعه مع الشک قابلا للتنزیل بلا تصرف و تأویل غایه الامر تنزیل الموضوع بجعل مماثل حکمه و تنزیل الحکم بجعل مثله کما اشیر الیه آنفا کان قضیه لا تنقض ظاهره فی اعتبار الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه و الموضوعیه و اختصاص المورد بالاخیره لا یوجب تخصیصها بها خصوصا بعد ملاحظه انها قضیه کلیه ارتکازیه قد اتی بها فی مورد لاجل الاستدلال بها علی حکم المورد فتأمل.

قوله:و ذلک لسرایه الالیه و المرآتیه الخ این بیانی که شد از جهت آنست که سرایت نموده است آلیه و مرآتیه از یقین خارجی بمفهوم کلی یقین و آنکه مثلا شخصی که یقین بخمر دارد تمام التفات آن بخمر و متیقن است و یقین آن آلیه و طریقیه برای امر خارجی است.

از این جهت مصنف می فرماید یقینی که گرفته شده است در حکم واقعا متیقن اراده شده است و آن یقین دخالتی در حکم اصلا ندارد کما آنکه بیان نمودیم.

بله بعض موارد نفس یقین دخیل در حکم است یا جزء موضوع یا تمام موضوع همچنانی که در باب تقسیم یقین قبلا گذشت فافهم.

قوله:ثم إنّه حیث کان کل الخ مصنف می فرماید بعد از آنی که هرکدام از حکم شرعی یا موضوع آن با شک در هرکدام از آنها قابل تنزیل است و جعل شرعی در آنها ممکن است بدون تصرف و تأویل در آنها غایت الامر تنزیل موضوع در مقام شک جعل حکم در طهارت آنست که

و منها صحیحه اخری لزراره قال قلت له اصاب ثوبی دم رعاف او غیره او شیء من المنی فعلمت اثره الی ان اصیب له الماء فحضرت الصلاه و نسیت ان بثوبی شیئا و صلیت ثم انی ذکرت بعد ذلک قال تعید الصلاه و تغسله قلت فان لم اکن رأیت موضعه و علمت انه قد اصابه فطلبته و لم اقدر علیه فلما صلیت وجدته قال(ع)تغسله و تعید.

فعلا صحیح است نماز با آن طهارت مشکوک همچنانی که یقینا طهارت محقق بود و همچنین تنزیل حکم بجعل حکم شرعی است مثل آن حکم مشکوک مثل آنکه شک در وجوب انفاق زید بر عیالاتش داشته باشد استصحاب وجوب انفاق در مقام شک جعل آن وجوب است تعبدا در مقام شک کما آنکه قبلا اشاره شد بآن پس در این حال قضیه لا تنقض ظهور دارد در حجیت استصحاب در شبهات حکمیه و در شبهات موضوعیه هر دو همچنانی که قبلا بیان شد همچنانی که حجیت خبر واحد شامل موضوع و حکم می شود مثل آنکه بفرماید اعمل بالخبر.

و اشکال به اینکه مورد روایت اختصاص دارد در شبهه موضوعیه مثل طهارت و وضوء و شامل شبهه حکمیه نمی شود این جهت موجب و سبب نمی شود تخصیص روایت بشبهات موضوعیه و مورد روایت که در باب وضوء وارد شده است مخصص حکم نمی شود همچنانی که بیان نمودیم خصوصا بعد از ملاحظه آنکه روایت عموم یقین و شک را بیان می کند آن عموم که ارتکازی عقلاء است و آن قاعده کلیه آورده شده است در غیر آن مورد و در غیر آن روایت همچنانی که بعدا روایات دیگر بیان می شود پس قانون استصحاب کلی است چه شک در حکم باشد یا موضوع یا غیر موضوع و مطلقا استصحاب حجت است فتأمل.

بیان روایت دوم زراره بر استصحاب و سؤال از چند جهت

قوله:و منها صحیحه اخری لزراره قال الخ روایت دوم که برای حجیت استصحاب ذکر شده است صحیحۀ دیگری است

قلت فان ظننته انه قد اصابه و لم اتيقن ذلک فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاه قلت لم ذلک قال لانک کنت علی يقين من طهارتک فشککت فليس ينبغی لک ان تنقض اليقين بالشک ابدا

قلت فانی قد علمت انه قد اصابه و لم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبک الناحيه التی تری انه قد اصابها حتی تکون علی يقين من طهارتک قلت فهل علی ان شککت فی انه اصابه شیء ان انظر فيه قال لا و لکنک انما تريد ان تذهب الشک الذی وقع فی نفسک.

قلت ان رأيته فی ثوبی و انا فی الصلاه قال تنقض الصلاه و تعيد اذا شککت فی موضع منه ثم رأيته و ان لم تشک ثم رأيته رطبا قطعت الصلاه و غسلته ثم بنيت علی الصلاه لانک لا تدری لعله شیء اوقع عليک فليس ينبغی لک ان تنقض اليقين بالشک.

برای زراره و اين صحيحه روايت شده در وافی در ابواب طهارت از خبث در باب تطهير منی-و ايضا روايت شده در وسائل الشيعه در احکام نجاسات متفرقه و علی کل روايت صحيح است.

زراره عرض می کند خدمت امام عليه السّلام رسيده است بلباس من خون دماغ يا غير خون دماغ يا شيئی از منی و دانستم اثر و جای آن را تا آنکه رسيدم به آب و وقت نماز شد و فراموش کردم که بلباس من چيزی رسيده است از خون و غيره و نماز را اداء نمودم و بعد از نماز متذکر آن نجاست شدم.

امام عليه السّلام فرمودند نماز را اعاده کن و آن لباس را تطهير کن.

عرض می کند زراره اگر نديدم من جای آن را ولی دانستم که نجاست بلباس من رسيده است و طلب و جستجو کردم برای جای آن-جای آن را پيدا نکردم و بعد از آنی که نماز را اداء کردم محل آن پيدا شد.

امام علیه السّلام فرمودند محل را بشوی و نماز را اعاده کن.

زراره عرض می کند اگر ظن و گمان پیدا کردم که بلباس من نجاست رسیده و یقین بآن ندارم و نظر و جستجو کردم و چیزی را ندیدم و نماز را بجای آوردم بعد از نماز محل آن معلوم شد.

امام علیه السّلام فرمودند محل نجس را تطهیر کن و اعاده نماز لازم نیست.

زراره عرض کرد برای چه جهت اعاده صلاه نشود-در صورت ظن به نجاست.

امام علیه السّلام فرمودند بجهت اینکه تو یقین به طهارت داشتی و شک در طهارت پیدا کردی و سزاوار نیست برای تو که نقض یقین را بشک بنمائی ابدا.

زراره عرض کرد من علم دارم که رسیده است بلباس من نجاستی و محل آن را نمی دانم تا تطهیر کنم.

امام می فرماید تطهیر کن آن ناحیه لباست را که یقین داری نجاست بآن ناحیه رسیده است تا آنکه یقین بطهاره برای تو حاصل شود.

زراره عرض می کند آیا در جائی که شک دارم من که نجاستی بلباس من رسیده است نظر و تفحص در آن بنمایم یا نه.

امام علیه السّلام می فرمایند لازم نیست تفحص و جستجوی از نجاست و لکن اگر اراده داری برداشته شود شکی که در بین برای تو حاصل شده است مانعی ندارد.

زراره عرض کرد اگر نجاست را در لباسم دیدم و حال آنکه من مشغول نماز می باشم.

امام فرمودند نماز را بشکن و اعاده کن در جائی که شک در محل آن پیدا کردی و بعدا آن موضع نجس معلوم شد و اگر شک نداری ولی یقین داری که لباس تو

نجس است قطع صلاه بنما و تطهیر کن آن محل نجس را در بین نماز و بعد از تطهیر نماز را تمام کن از هر محلی که بوده است بجهت آنکه تو یقین نداری به نجاست در وسط نماز و شاید شیء بوده است واقع شده بر تو در وسط نماز و سزاوار نیست برای تو که نقض یقین کنی بشک.

از شش جهت در صحیحه زراره سؤال شده و بیان آنها

اما فقه حدیث از چند جهت سؤال شده است که مختص آنها را کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند ما هم بیان می کنیم اول سؤال شده است از نماز با نجاست با نسیان آن نجاست که قبلا علم بآن داشته است.

امام علیه السّلام می فرماید واجب است اعاده صلاه و تطهیر آن محل و این حکم وارد شده در روایات دیگر و در بعض روایات علت آورده شده است به اینکه ناسیی نجاست تهاون و بی اعتنائی کرده است در تطهیر آن نجاست بدون جاهل به نجاست و علی کل اشکال در حکم آن نیست.

سؤال دوم از علم اجمالی است به نجاست لباس و نماز با آن نجاست همچنانی که در روایت ذکر شد امام علیه السّلام جواب دادند بوجوب اعاده نماز و آنکه فرق بین علم اجمالی به نجاست و علم تفصیلی نیست.

سؤال سوم از ظن است و صلاه با آن نجاست امام علیه السّلام جواب دادند واجب است تطهیر آن محل و اعادۀ نماز واجب نیست بجهت آنکه یقین به طهارت بوده است و شک در نجاست آن می باشد این معنی مبنی بر آنست که شک در استصحاب اعم باشد از شیئی که تساوی الطرفین باشد و یا ظن غیر معتبر همچنانی که بعدا ذکر می شود که ظن غیر معتبر حکم شک را دارد.

چهارم از سؤال از کیفیت تطهیر است که چگونه مکلف تطهیر کند محل نجاست را با علم اجمالی به نجاست امام علیه السّلام جواب دادند آن ناحیه و اطراف علم اجمالی لازم

و قد ظهر مما ذکرنا فی الصحیحه الاولی تقریب الاستدلال بقوله فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک فی کلا الموردین و لا نعید.

است تطهیر شود تا یقین به طهارت حاصل شود.

سؤال پنجم از وجوب فحص است در نجاست ثوب و عدم آن امام علیه السّلام جواب دادند که واجب نیست تفحص از نجاست مگر آنکه برای شک مکلف از بین برود مانعی ندارد در جائی که عسر و حرج و مشقت برآن واقع نشود.

سؤال ششم از رؤیت نجاست است در حال صلاه امام علیه السّلام جواب دادند این نجاستی که معلوم شده است اگر بعد از علم اجمالی است به نجاست و شک در محل آن نجاست است قبل از صلاه واجب است اعاده صلاه و اگر قبلا علم اجمالی نداشته است به نجاست و نجاست را دیده است و حال آنکه در نماز است نمی داند قبل از صلاه بوده است یا در اثناء صلاه پیدا شده است واجب نیست اعاده صلاه بلکه در وسط نماز تطهیر کند آن لباس را و بنا بگذارد در صلاه با تمام آن البته در جائی که آن تطهیر موجب پشت بقبله یا فعل کثیری که نماز را باطل می کند نباشد.

قوله:و قد ظهر مما ذکرنا فالصحیحه الاولی الخ وجه استدلال بصحیحه دوم قوله علیه السّلام است فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک در دو مورد روایت و بآن وجوهی که در روایت اول گفته شد در این روایت ایضا بآن وجوه استدلال شده است و اعاده آنها را برای عدم تکرار ترک نمودیم بلکه روایت دوم دلالتش از روایت اول بالاتر و اظهر است چون امام علیه السّلام فرموده است لانک کنت علی یقین من طهارتک و تصریح نموده است امام علیه السّلام به لام علت و آنکه این معنی امر ارتکازی عقلاء می باشد و سزاوار نیست که نقض یقین بشک شود.

نعم دلالته فی المورد الاول علی الاستصحاب مبنی علی ان یکون المراد من الیقین فی قوله(ع)لانک کنت علی یقین من طهارتک الیقین بالطهاره قبل ظن الاصابه کما هو الظاهر فانه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر و الفحص بعده الزائل بالرؤیه بعد الصلاه کان مفاده قاعده الیقین کما لا یخفی.

قوله:نعم دلالته فالمورد الاول الخ

اخبار استصحاب دلالت بر قاعده یقین ندارد و فرق بین آنها

مصنف بیان می فرماید در مورد اول روایت که امام فرمود لانک کنت علی یقین من طهارتک مراد از این یقین به طهارت قبل از ظن به رسیدن نجاست است بلباس کما آنکه ظاهر روایت همین معنی است چون ظاهر روایت آنست که قبل از صلاه احراز و یقین به طهارت می باشد و بعدا ظن به نجاست پیدا نمود و ظن بنجس بعدا موجب نقض یقین سابق نمی شود و اگر مراد از یقین یقینی که بنظر و فحص پیدا می شود بعد از ظن و نقض آن یقین می شود بعد از صلاه این معنی اگر باشد مفاد قاعده یقین می باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند قاعده یقین با استصحاب دو قاعده است چون قاعده یقین آنست که مثل آنکه روز شنبه شک می کند که در روز جمعه یقین به طهارت آیا آن یقین صحیح بوده یا یقین نبوده است بلکه ظن و شک بوده و شک فعلی برگشت بشک در اصل وجود یقین سابق می باشد این قاعده یقین است و اما قاعده استصحاب فعلا یقین دارد که سابقا هم یقین به طهارت بوده و شک در اصل یقین فعلا ندارد مکلف بلکه در بقاء یقین است و تحقیق فرق بین آنها مفصلا بعدا ذکر خواهد شد ان شاءالله کما لا یخفی.

ص:295

ثم إنّه اشکل علی الروایه بان الاعاده بعد انکشاف وقوع الصلاه لیست نقضا للیقین بالطهاره بالشک فیها بل بالیقین بارتفاعها فکیف یصح ان یعلل عدم الاعاده بانها نقض الیقین بالشک نعم انما یصح ان یعلل به جواز الدخول فی الصلاه کما لا یخفی.

و لا یکاد یمکن التفصی عن هذا الاشکال الا بان یقال ان الشرط فی الصلاه.

قوله:ثم إنّه اشکل علی الروایه الخ اشکال شده است بر روایت دوم در جمله اولی از روایت که دلالت بر حجیت استصحاب ندارد چون امام علیه السّلام که فرموده است بعد از نماز اعاده نماز را بنماید در این موارد نقض یقین بشک نمی باشد بلکه نقض یقین بیقین دیگری است چون قبل از نماز یقین داشته است به طهارت لباس و بعد از نماز یقین حاصل شد که طهارت قبلا لباس نداشته پس در این موارد نقض یقین سابق است بیقین دیگر بعد از صلاه نه آنکه نقض یقین سابق بشک باشد بله صحیح است علت آورده شود برای استصحاب که جایز است دخول در صلاه مادامی که کشف خلاف نشده است چون احراز طهارت شده قبل از صلاه.

طهارت بدن و لباس آیا شرط صلاه است یا مانع است

قوله:و لا یکاد یمکن التفصی عن هذا الاشکال الخ مخفی نماند اختلاف است بین فقها که آیا طهارت لباس و بدن شرط است در صلاه یا نجاست مانع است برای هریکی از آنها اقوالی است و یا آنکه طهارت شرط صلاه است و نجاست مانع است از صلاه قول اخیر ممکن نیست صحت آن بجهت آنکه در باب اجتماع امر و نهی گذشت که اگر شیئی شرط شد محال است ضد آن شیء مانع باشد خصوصا در ضدینی که ثالث بر آنها نمی باشد مثلا ممکن نیست طمأنینه شرط صلاه باشد و حرکت مانع آن و همچنین قیام شرط صلاه باشد

فعلا حین الالتفات الی الطهاره هو احرازها و لو باصل او قاعده لانفسها فیکون قضیه استصحاب الطهاره حال الصلاه عدم اعادتها و لو انکشف وقوعها فی النجاسه بعدها کما ان اعادتها بعد الکشف تکشف عن جواز النقض و عدم حجیه الاستصحاب حالها کما لا یخفی فتامل جیدا.

و قعود مانع از صلاه در جای خودش.

پس قول سوم بلا اشکال باطل است و اما آنکه طهارت شرط صلاه باشد طهارت واقعی لازم نیست در صلاه بلکه شرط در صلاه احراز طهارت است و ثبوت آن و لو به اصلی باشد مثل قاعده الطهاره باشد یا قاعده دیگر مثل قاعده ید یا بینه و امثال آن.

و حاصل آنکه اگر طهارت در صلاه احراز شد وجدانا یا به یکی از امارات شرعیه و اصول بلا اشکال صلاه صحیح است از این جهت است که مصنف می فرماید احراز طهارت شرط است در صلاه نه طهارت واقعیه.

قوله:فعلا حین الالتفات الی الطهاره الخ این جمله شخص غافل را به طهارت در صلاه خارج می کند یعنی در وقت التفات به نماز و طهارت احراز طهارت باید بشود و اما اگر غافل از طهارت شد بلا اشکال صلاه صحیح است کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند علی کلا القولین چه قول به آنکه طهارت شرط است در صلاه یا آنکه نجاست مانع است پس در جائی که مکلف غافل بود از نجاست بدن یا لباس و اداء صلاه نمود بعد از صلاه التفات به نجاست پیدا کرد لا اشکال در عدم وجوب اعاده صلاه بجهت اخباری که وارد شده در این مقام من جمله همین صحیحه زراره است.

پس باین بیانی که ذکر شد استصحاب طهارت در حال صلاه عدم اعاده صلاه است و لو بعد از صلاه کشف وقوع صلاه شود در نجاست و اینکه نماز در حال

لا یقال لا مجال ح لاستصحاب الطهاره فانه اذا لم یکن شرطا لم یکن موضوعا لحکم مع أنّه لیس بحکم و لا محیص فی الاستصحاب عن کون المستصحب حکما او موضوعا لحکم.

فانه یقال ان الطهاره و ان لم تکن شرطا فعلا الا انه غیر منعزل عن الشرطیه رأسا بل هو شرط واقعی اقتضائی کما هو قضیه التوفیق بین بعض الاطلاقات نجاست بوده کما آنکه اعاده صلاه بعد از کشف بیان می کند از جایز بودن نقض طهارت در حال صلاه و آنکه استصحاب طهارت حجیت نداشته باشد در حال صلاه.

و حاصل آنکه طهارت لباس یا بدن به یکی از امارات یا اصول شرعیه اگر ثابت شد برای مکلف صحیح است وارد در صلاه بشود نه آنکه حتما لازم است طهارت واقعی و معنای احراز که مصنف بیان نموده است همین جهت است که ما بیان نمودیم و کشف خلاف از طهارت و آنکه صلاه با طهارت نبوده است این معنی مشترک است در تمام اصول و امارات شرعیه که اگر کشف خلاف شد بعد از عمل تکلیف چیست کما لا یخفی فتأمل جیدا.

اشکالات وارده بر صحیحه دوم زراره و جواب آنها

قوله:لا یقال لا مجال(ح)لاستصحاب الخ اشکال نشود در حالتی که احراز طهارت شرط باشد نه نفس طهارت مجالی برای استصحاب نیست چون مستصحب که احراز باشد نه موضوع ذی حکم است که استصحاب آن بشود نه حکم است مثل وجوب و حرمت و غیر تا استصحاب آن حکم شود و در استصحاب حتما باید آن مستصحب یا موضوع باشد و یا حکم کما آنکه قبلا گذشت.

قوله:فانه یقال الخ جواب آنکه در این حال طهارت اگرچه شرط نیست بلکه احراز طهارت شرط

و مثل هذا الخطاب هذا مع کفایه کونها من قیود الشرط حیث إنّه کان احرازها بخصوصها لا غیرها شرطا.

لا یقال سلمنا ذلک لکن قضیه ان یکون عله عدم الاعاده ح بعد انکشاف وقوع الصلاه فی النجاسه هو احراز الطهاره حالها باستصحابها لا الطهاره المحرزه بالاستصحاب مع ان قضیه التعلیل أن تکون العله له هی نفسها لا احرازها ضروره ان نتیجه قوله لانک کنت علی یقین الخ انه علی الطهاره لا انه مستصحبها کما لا یخفی.

است الا آنکه نفس طهارت منعزل و کنار نرفته از شرطیت بالکلی بلکه طهارت شرط واقعی اقتضائی برای صلاه است و این معنائی که برای طهارت بیان شد توفیق و جمع بین اطلاقات روایات وارده در باب طهارت می باشد من جمله همین خطابی که در این صحیحه می باشد.

جواب دوم آنکه مستصحب لازم نیست حتما تمام موضوع باشد بلکه از قیود و شرایط موضوع ایضا استصحاب صحیح است.

پس در این حال موضوع مستصحب احراز طهارت است و طهارت قید احراز است و در همین حال استصحاب صحیح است چون احراز طهارت شرط در صلاه است نه شیء دیگر.

قوله:لا یقال سلمنا ذلک الخ گفته نشود صحیح است شرط صلاه احراز طهارت است نه نفس طهارت لکن علتی که امام علیه السّلام آورده است بر اینکه اعاده صلاه لازم نیست بعد از آنی که صلاه آورده شده در حال نجاست در این حال احراز طهارت را امام علیه السّلام باید بیان کند نه نفس طهارتی که احراز شده است باستصحاب با آنکه در روایت عدم اعاده را امام علیه السّلام برای نفس طهارت قرار داده است نه احراز طهارت بجهت آنکه ضروری

فانه یقال نعم و لکن التعلیل انما هو بلحاظ حال قبل انکشاف الحال لنکته التنبیه علی حجیه الاستصحاب و انه کان هناک استصحاب مع وضوح استلزام ذلک لان یکون المجدی بعد الانکشاف هو ذاک الاستصحاب لا الطهاره و الا لما کانت الاعاده نقضا کما عرفت فی الاشکال.

ثم إنّه لا یکاد یصح التعلیل لو قیل باقتضاء الامر الظاهری للاجزاء کما قیل ضروره ان العله علیه انما هو اقتضاء ذاک الخطاب الظاهری حال الصلاه للاجزاء و عدم اعادتها لا لزوم النقض من الاعاده کما لا یخفی.

است که نتیجه قول امام علیه السّلام که می فرماید لانک کنت علی یقین الخ روایت آنست که شرط در صلاه طهارت محرزه است باستصحاب نه احراز طهارت کما لا یخفی.

قوله:فانه یقال الخ جواب آنکه علتی که امام علیه السّلام آورده است بلحاظ حال طهارت است قبل از انکشاف نجاست و قبل از صلاه است و آنکه تنبیه نموده امام علیه السّلام بر حجیت استصحاب در حال صلاه و آنکه در این موارد لازم بوده که امام علیه السّلام تنبیه بر استصحاب کند تا آنکه فائده داشته باشد بعد از کشف خلاف و اگر غیر از این باشد اعاده صلاه نقض یقین بالشک نیست بلکه نقض یقین بیقین است کما آنکه شناختی در اصل اشکال به اینکه اگر استصحاب حال صلاه صحیح نباشد اصلا روایت خارج از محل بحث می باشد چون نقض یقین سابق بیقین دیگری است.

قوله:ثم إنّه لا یکاد یصح الخ مصنف می فرماید اگر گفته شود امر ظاهری طهارت لباس یا بدن در حال نماز دلالت دارد بر اجزاء کما قبل نسبت بمرحوم شریف العلماء داده شده که روایت دال بر اجزاء امر ظاهری می باشد.

ص:300

اللهم الا ان یقال ان التعلیل به انما هو بملاحظه ضمیمه اقتضاء الامر الظاهری للاجزاء بتقریب ان الاعاده لو قیل بوجوبها کانت موجبه لنقض الیقین بالشک فی الطهاره قبل الانکشاف و عدم حرمته شرعا و الا للزم عدم اقتضاء ذاک الامر له کما لا یخفی مع اقتضائه شرعا او عقلا فتامل و لعل ذلک مراد من قال بدلاله الروایه علی اجزاء الامر الظاهری.

جواب آنکه اگر این معنی باشد روایت لازم است علت آورده شود به آنکه امر ظاهری موجب اجزاء است نه آنکه امام علیه السّلام بفرماید لانک کنت علی یقین الخ و بیان این علت می رساند حجیت استصحاب را نه آنکه دلالت کند امر ظاهری دال بر اجزاء است.

و حاصل آنکه عدم اعاده صلاه امام علیه السّلام بیان نموده چون یقین سابق بوده لازم نیست نه آنکه چون امر ظاهری دال بر اجزاء است کما لا یخفی.

قوله:اللهم الا ان یقال الخ الا آنکه گفته شود علت لا تنقض الیقین بالشک آورده شده در روایت به ملاحظه ضمیمه اقتضاء الامر ظاهری للاجزاء یعنی روایت دو جهت را بیان می کند قاعده استصحاب و امر ظاهری موجب اجزاء باشد باین تقریب که اعاده صلاه اگر لازم باشد لازمه آن آنست که نقض یقین بالشک در طهارت جایز باشد در حال صلاه قبل کشف خلاف طهارت و آنکه حرام نباشد نقض یقین بالشک و این معنی خلاف اقتضاء استصحاب است چون دلیل استصحاب اعاده صلاه را لازم نمی داند باقتضاء نهی لا تنقض و ایضا اعاده صلاه لازمه آن است که امر ظاهری مجزی نباشد کما لا یخفی با آنکه امر ظاهری موجب اجزاء است شرعا یا عقلا اما شرعا اگر مصلحت امر ظاهری که قدری از آن فوت شده در جائی که ممکن باشد تدارک ولی شارع مقدس امر بتدارک نفرموده قهرا مصلحت امر ظاهری مطابق امر واقعی می باشد و اما عقلا در جائی که

هذا غایه ما یمکن ان یقال فی توجیه التعلیل مع أنّه لا یکاد یوجب الاشکال فیه و العجز عن التفصی عنه اشکالا فی دلاله الروایه علی الاستصحاب فانه لازم علی کل حال کان مفاده قاعدته او قاعده الیقین مع بداهه عدم خروجه منهما فتامل جیدا.

و منها صحیحه ثالثه لزراره و اذا لم یدر فی ثلاث هو او اربع و قد مصلحت فوت شده ممکن نباشد تدارک آن و یا مستحب باشد در این موارد امر ظاهری موجب اجزاء است شرعا و عقلا و مفصل اجزاء در باب الفاظ گذشت فراجع جلد دوم شرح فارسی کفایه صفحه 66 فتامل و شاید مراد کسی که قائل است به دلالت روایت بر اجزاء امر ظاهری همین معنائی که ما بیان نمودیم مراد او باشد.

قوله:هذا غایه ما یمکن الخ مصنف می فرماید این معنائی که برای علت بیان نمودیم در روایت قول امام علیه السّلام لانک کنت علی یقین الخ که ظهور علت در حجیت استصحاب است نه قانون دیگر که قاعده یقین و یا اجزاء امر ظاهری باشد با آنکه اگر دفع اشکال ممکن نشده و عاجز از آن شدیم منافات ندارد که روایت دال بر حجیت استصحاب باشد چون اشکالی که ذکر شده وارد بر قانون قاعده یقین و حجیت استصحاب هر دو می باشد و بدیهی است که آن اشکال خارج از آن دو قاعده نمی باشد فتأمل جیدا.

و حاصل قول مصنف آنکه روایت دال بر حجیت مطلق استصحاب است و تطبیق روایت بر موردی که راوی سؤال نموده است اگر ممکن شد فبها و اگر ممکن نشد ضرری به عموماتی که در روایت ذکر شده است نمی زند بلکه عموم روایت حجت است در مطلق استصحاب کما آنکه بیان نمودیم.

دلالت صحیحه سوم زراره بر استصحاب و اشکالات و رد آنها

قوله:و منها صحیحه ثالثه لزراره الخ صحیحه سوم که از زراره ذکر شده است روایت نموده آن را در وافی در باب

احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى و لا شیء علیه و لا ینقض الیقین بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر و لکنه ینقض الشک بالیقین و یتم علی الیقین فیبنی علیه و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات.

و الاستدلال بها علی الاستصحاب مبنی علی اراده الیقین بعدم الاتیان بالرکعه الرابعه سابقا و الشک فی اتیانها و قد اشکل بعدم امکان اراده ذلک علی مذهب الخاصه ضروره ان قضیته اضافه رکعه اخری موصوله و المذهب قد استقر علی اضافه رکعه بعد التسلیم مفصوله و علی هذا یکون المراد شک در جائی که زیادتر از رکعتین باشد و روایت نموده آن را در وسائل مقطعه در باب شک در رکعات بین دو و چهار یا سه و چهار.

و تمام آن روایت بنا بر قول بعض از اعلام آنست که زراره سؤال می کند از امام باقر یا امام صادق علیهما السّلام می فرماید عرض کردم خدمت امام کسی که نمی داند آیا در رکعت چهارم است یا در رکعت دوم و احراز نموده دو رکعت را.

امام علیه السّلام می فرماید دو رکعت نماز بجا بیاورد و چهار سجده آن دو رکعت فاتحه الکتاب در آن ایستاده باشد یعنی دو رکعت ایستاده نه نشسته و تشهد بجا بیاورد و بعد از آن چیزی برآن نیست محل شاهد ما بعد از جملات مذکوره است که زراره عرض می کند نمی داند مکلف آیا رکعت سوم است یا چهارم و احراز نموده است رکعت سوم را امام علیه السّلام می فرمایند بایستد و اضافه کند رکعت دیگری بآن رکعات و شیء برآن نیست و نقض نکند یقین بشک و داخل نکند شک را در یقین و مخلوط نکند یکی آنها را به دیگری و لکن نقض نکند شک را بیقین و تمام کند بر یقین و بنا بگذارد بر یقین و اعتناء نکند بشک در حالی از حالات.

قوله:و الاستدلال بها علی الاستصحاب الخ تمسک به این روایت مبنی بر آنست که ارادۀ یقین بشود بعدم اتیان رکعت

باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الامام(ع)من الاحتياط بالبناء على الاكثر و الاتيان بالمشكوک بعد التسليم مفصوله.

رابعه و شک در آن باشد سابقا باين معنى كه سه ركعت نماز خوانده است يقينا و شک در آن دارد كه آيا چهارمى است يا نه در اين حال امام عليه السّلام مى فرمايند بايستد اضافه كند بآن صلاه ركعت ديگرى را و بعد از آن چيزى برآن نيست و اگر اين معنى باشد اشكال شده است بر تمسک روايت در حجت استصحاب كما آنكه از مرحوم شيخ نقل شده است اين معنى موافق با مذهب خاصه و مذهب شيعه نمى باشد بلكه مطابق مذهب عامه است كه نماز احتياط را متصلا مى آورد نه منفصلا چون ضرورى است كه ركعت ديگرى را كه بايد بياورد ظاهر روايت متصل بآن ركعات است و آنچه كه مذهب شيعه برآن مستقر است ركعت ديگرى است بعد از تشهد و تسليم درحالى كه آن ركعت جدا باشد نه آنكه متصل بركعات قبلى باشد بنابراين معنى مراد از يقين سابق يقين بفراغ نماز است يعنى اشتغال يقينى مكلف فراغ آن لازمه دارد كه يک ركعت ديگر اضافه كند بعد از آنى كه حمل ركعات را بر اكثر نموده باشد اگر واقعا سه ركعت آورده ركعت منفصل متمم چهارم مى باشد و مانع ندارد زياده تكبير و تشهد و سلام و اگر واقعا چهار ركعت بوده ركعت منفصل نافله مى باشد بخلاف آنكه بناء بر سه ركعت گزارد و يک ركعت ديگر بياورد متصلا كه احتمال پنج ركعت داده مى شود و اگر حمل بر اكثر نمايد احتمال ناقص داده مى شود و اين معنى را امام عليه السّلام در مقام فراغ ذمه نموده است مثل آنكه فرموده است در روايت ديگر الا اعلمک شيئا اذا صنعته ثم ذكرت انک نقضت او اتممت لم يكن عليک شىء قال الراوى قلت بلى فقال عليه السّلام اذا سهوت فابن على الاكثر و اذا فرغت و سلمت فقم و صل ما ظننت الخ روايت.

و یمکن الذب عنه بان الاحتیاط کذلک لا یابی عن اراده الیقین بعدم الرکعه المشکوکه بل کان اصل الاتیان بها باقتضائه غایه الامر اتیانها مفصوله ینافی اطلاق النقض و قد قام الدلیل علی التقیید فی الشک فی الرابعه و غیره و ان المشکوکه لا بد ان یؤتی بها مفصوله فافهم.

و ربما اشکل ایضا بانه لو سلم دلالتها علی الاستصحاب کانت من الاخبار الخاصه الداله علیه فی خصوص المورد لا العامه لغیر مورد ضروره ظهور الفقرات فی کونها مبنیه للفاعل و مرجع الضمیر فیها هو المصلی الشاک و الغاء خصوصیه المورد لیس بذاک الوضوح و ان کان یؤیده تطبیق قضیه لا تنقض الیقین و ما یقاربها علی غیر مورد بل دعوی ان الظاهر من نفس القضیه قوله:و یمکن الذب عنه بان الاحتیاط الخ مصنف می فرماید ممکن است از اشکال مذکور جواب داده شود که روایت در بابت استصحاب است و آنکه یقین ندارد آوردن رکعت چهارم را و شک در آن دارد و از این جهت یک رکعت دیگر می آورد تا یقین به آوردن رکعت چهارم بنماید.

پس اصل روایت آوردن یک رکعت دیگر مسلم است غایه الامر آن رکعت دیگر را مفصوله و جداگانه بیاورد منافات با اطلاق نقض دارد و ظهور روایت اطلاق آوردن رکعت چهارم است متصله نه منفصله و دلیل در خارج آمده است که شک در رکعت رابعه و غیر آن لازم است که آن مشکوک را جداگانه و منفصلا بیاورد پس اشکال مرحوم شیخ بر روایت مدفوع است.

قوله:و ربما اشکل ایضا بانه الخ اشکال دیگری شده است بر روایت مذکوره که اگر ما تسلیم کنیم دلالت روایت را بر استصحاب نه آنکه در مقام فراغ از تکلیف باشد حجیت استصحاب را

هو ان مناط حرمه النقض انما یکون لاجل ما فی الیقین و الشک لا لما فی المورد من الخصوصیه و ان مثل الیقین لا ینقض بمثل الشک غیر بعیده.

می رساند در موارد خاصه که فقط در رکعات نماز می باشد بلکه فقط در شک سه و چهار است چون ضمیر قام فاضاف راجع بآن می باشد نه مطلق رکعات نماز و عموم استصحاب را نمی رساند در تمام موارد مسائل فقهیه بجهت آنکه ضروری است که ظهور دارد فقرات سبع یا ست مثل قوله(ع)ینقض و یدخل و یخلط و یتمم الخ جملات ظهور آنها مبنی للفاعل است چون اول کلام امام علیه السّلام می فرماید قام فاضاف الیها و مرجع ضمیر در تمام این جملات به شخص مصلی است که شک در رکعت چهارم دارد پس اگر روایت حجیت استصحاب را اثبات کند فقط در رکعات نماز است نه آنکه حجیت استصحاب در تمام موارد فقهیه باشد و اگر کسی ادعا کند که الغاء خصوصیت مورد شود و آنکه و لو روایت در رکعات نماز رسیده است ولی آن رکعات خصوصیت ندارد و مختص حکم نیست بلکه عموم است مثل اکثر موارد فقهیه که مورد روایت خصوصیت ندارد این معنی را مصنف می فرماید واضح نیست و ممکن نیست استظهار عموم استصحاب اگرچه تأیید عموم را می نماید و آنکه خصوصیت مورد مقید نیست تطبیق روایت لا تنقض الیقین است و آنچه که نظائر آنها است بر غیر رکعات ایضا کما آنکه قبلا گذشت در طهارت صلاه و غیره بلکه مصنف می فرماید جواب از این اشکال آنست که ظاهر از نفس قضیه لا تنقض الیقین بالشک مناط و حرمت نقض بجهت آن چیزی است که در یقین و شک می باشد و قبلا گذشت که بنای عقلاء فی الجمله در تعارض یقین و شک آنست که عقلاء یقین را مقدم می نماید و به واسطه شک دست از یقین سابق برنمی دارند و آنکه تطبیق قضیه لا تنقض در مورد مخصص حکم نمی شود پس ظهور نفس قضیه بعید نیست که عموم حکم را برساند و لو بعض موارد تطبیق برکعات شده مثل همین روایت یا تطبیق در طهارت شده باشد مثل روایات سابقه

و منها قوله من کان علی یقین فاصابه شک فلیمض علی یقینه فان الشک لا ینقض الیقین او بان الیقین لا یدفع بالشک و هو و ان کان یحتمل قاعده الیقین لظهوره فی اختلاف زمان الوصفین و انما یکون ذلک فی القاعده دون الاستصحاب ضروره امکان اتحاد زمانهما الا ان المتداول فی التعبیر عن مورده هو مثل هذه العباره.

و ممکن است تمسک شود بعموم روایت ایضا قوله علیه السّلام که می فرماید و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات که این جمله قرینه است شک از چیزهائی است که جایز نیست نقض یقین بشود بآن شک در هیچ حالی از حالات و این جهت عموم روایت را می رساند.

روایت چهارم و پنجم بر حجیت استصحاب بدون قاعده یقین

قوله:و منها قوله من کان علی یقین فاصابه شک الخ از روایاتی که نقل شده است بر حجیت استصحاب دو روایت است که نقل از رسائل شده است عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال- قال امیر المؤمنین صلوات اللّه علیه من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه بان الشک لا ینقض الیقین و فی روایه اخری عنه علیه السّلام من کان علی یقین فاصابه شک فلیمض علی یقینه فان الیقین لا یدفع بالشک این دو روایت اگرچه احتمال قاعده یقین را دارد چون ظهور دارد در اختلاف زمان وصفین یعنی اختلاف شک و یقین که اول یقین باشد بعد شک پیدا شود و این معنی در قاعده یقین است بدون استصحاب چون ضروری است که ممکن است اتحاد زمان یقین و شک در باب استصحاب که در آن واحد یقین و شکی پیدا شود و شک در بقاء آن شود الا آنچه که در آن متداول است تعبیرا مثل این عبارت است در استصحاب و در جاهای دیگر بلا اشکال وارد شده است روایت در باب استصحاب.

مخفی نماند فرق بین استصحاب و قاعده یقینی گذشت.

و لعله بملاحظه اختلاف زمان الموصوفین و سرایته الی الوصفین لما بین الیقین و المتیقن من نحو من الاتحاد فافهم.

هذا مع وضوح ان قوله فان الشک لا ینقض الخ هی القضیه المرتکزه الوارده مورد الاستصحاب فی غیر واحد من الاخبار الباب.

قوله:و لعله بملاحظه اختلاف الخ شاید تعبیر امام علیه السّلام که فرموده است من کان علی یقین فاصابه شک فاء فاصاب دال است بر اینکه اول یقین باید باشد بعد شک در آن یقین که اگر این معنی باشد روایت بلا اشکال قاعده یقین را بیان می کند و قاعده استصحاب لازم نیست که یقین سابق باشد و شک در آن لا حق بلکه در آن واحد هم هر دو موجود شوند مانعی ندارد کما آنکه گذشت پس اختلاف زمان موصوفین که متیقن و مشکوک باشد به واسطه آنست که سرایت کرده است وصف یقین به متیقن و شک به مشکوک که این ها یک نوعی از اتحاد را دارند فافهم یعنی یقین طریق بمتیقن است و متعارف تعبیر می شود یقین سابق که مراد-متیقن سابق است و در غالب استصحاب یقین مقدم بر شک است-پس روایت دال بر استصحاب است نه قاعده یقین.

قوله:هذا مع وضوح ان قوله الخ علاوه بر این هائی که بیان نمودیم قول امام علیه السّلام که می فرماید فان الشک لا ینقض الیقین این جمله قضیه ای است که مرتکز در ذهن عقلاء می باشد مخصوصا کسانی که وارد باین استعمالات باشند که این طور جمله وارد شده است در بابت حجیت استصحاب نه حجیت قاعده یقین کما آنکه این معنائی که بیان شد در غیر این خبر از اخبار دیگر وارد است.

مخفی نماند روایت خصال که ذکر شد سند آن ضعیف است بنا بر قول بعض

و منها خبر الصفار عن على بن محمد القاسانى قال كتبت اليه و انا بالمدينه عن اليوم الذى يشک فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشک صم للرؤيه و افطر للرؤيه حيث دل على ان اليقين بالشعبان لا يكون مدخولا بالشک فى بقائه و زواله بدخول شهر رمضان و يتفرع عليه عدم وجوب الصوم الا بدخول شهر رمضان.

و ربما يقال ان مراجعه الاخبار الوارده فى يوم الشک بشرف القطع بان المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان و انه لا بد فى وجوب الصوم اعلام چون قاسم بن يحيى در آن می باشد و توثيق اهل رجال برآن نشده بلكه علامه رحمه اللّه عليه آن را ضعيف شمرده است.

قوله:و منها خبر الصفار عن على بن محمد الخ از اخبارى كه تمسک شده است بر حجيت استصحاب خبر صفار است گفت نوشتم به امام عليه السّلام كه من در مدينه ام آن روزى كه شک در آن می شود از ماه رمضان يا آخر شعبان است يا اول ماه رمضان آيا آن روز روزه واجب است يا واجب نيست امام عليه السّلام جواب آن دادند كه يقين داخل در آن نمی شود شک،روزه بگير هروقتى كه ماه ديده شد و افطار كن از روزه هروقتى كه ماه ديده شد اين روايت دلالت دارد بر اينكه يقين به شعبان شک در آن داخل نمی شود و باقى است و زائل نمی شود ماه شعبان بشک بدخول شهر رمضان و متفرع بر اين مطلب می شود كه واجب نيست روزه الا يقين بدخول شهر رمضان و آنكه به واسطه شک دخول ماه رمضان استصحاب يقين به شعبان می شود.

قوله:و ربما يقال ان مراجعه الاخبار الخ ممكن است اشكال شود بر اين روايت كه اين روايت استصحاب را نمی رساند

و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه و اين هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد فى الوسائل لذلک من الباب تجده شاهدا عليه.

کما آنکه اگر مراجعه شود به اخبارى که وارد شده است در اين باب مى رساند اين اخبار که مراد از يقين دخول شهر رمضان است نه يقين بشعبان و استصحاب و آنکه لازم است در وجوب صوم و وجوب افطار که يقين پيدا کند مکلف بدخول شهر رمضان و ايضا يقين بخروج شهر رمضان شود و يقين به ماه شوال و اين معنى استصحاب را نمى رساند.

پس مراجعه کن آنچه را که در وسائل است که آن باب را بيان نموده است يافت مى کنى که شاهد بر مطلب ما مى باشد اخبارى که وارد شده است در وسائل در باب آنکه علامت شهر رمضان و غير شهر رمضان رؤيت هلال است من جمله از آنها نقل شده مسندا عن ابراهيم بن عثمان الخزاز عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال ان شهر رمضان فريضه من فرائض اللّه فلا تؤده بالتظنى.

روايت ديگر در آن باب مسندا ذکر شده است از سماعه قال صيام شهر رمضان بالرؤيه و ليس بالظن الحديث و روايت ديگر در آن باب مسندا عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام قال اذا رأيتم الهلال فصوموا و اذا رأيتموه فافطروا و ليس بالرأى و التظنى و لکن بالرؤيه الحديث.

روايت ديگر در آن باب مسندا عن اسحاق بن عمار عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال فى کتاب على عليه السّلام صم للرؤيه و افطر للرؤيه و اياک و الشک و الظن الحديث اين روايات که ذکر شد دال است بر اينکه روزه رمضان که واجب است گرفتن آن لازم است به رؤيت هلال باشد و همچنين افطار از آن و آنکه اول ماه شوال باشد لازم است رؤيت هلال و اصلا ربط باستصحاب ندارد.

مخفى نماند بين قول مصنف در اين اخبار و قول مرحوم شيخ انصارى تفاوت

و منها قوله(ع)کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و قوله الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس و قوله کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام.

زیادی است کما آنکه نقل شده ظاهر قول مصنف آنست که اخبار صوم دال بر استصحاب نیست کما آنکه تأیید او نشد بخلاف قول مرحوم شیخ انصاری که ایشان کما آنکه نقل شده این اخبار صوم دلالتش بر استصحاب از اخبار دیگر قوی تر است و حق با مرحوم شیخ انصاری است و منافات ندارد روایتی دال بر استصحاب باشد و روایات دیگر در آن موضوع نباشد و تقریب استدلال آنست که امام علیه السّلام که جواب داده اند الیقین لا یدخله الشک و این معنی همان معنی و مفاهیم گذشته است که کرارا گذشته یقین به شیء و جنس یقین در هرکجا پیدا شود نقض بشک نمی شود و آن را از بین نمی برد و این معنی مرتکز عقلاء است و در ما نحن فیه در آخر شعبان که مشکوک است واجب نیست صوم باستصحاب شعبان و همچنین در آخر رمضان واجب است صوم باستصحاب شهر رمضان و قوله علیه السّلام ذیل روایت صم للرؤیه و افطر للرؤیه کنایه از یقین دیگری است البته یقین خاص که یقین سابق نقض به رؤیت هلال می شود کما لا یخفی.

تمسک بر حجیت استصحاب بقوله علیه السّلام کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر

قوله:و منها قوله علیه السلام الخ اخبار دیگری که تمسک شده است بر حجیت استصحاب قول امام صادق علیه السّلام است در موثقه عمار کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک فقوله علیه السّلام فی خبر حماد الماء کله طاهر حتی یعلم انه قذر و قوله علیه السّلام فی خبر مسعده کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه اصل روایات باین قسم نقل شده است و ظاهر قول مصنف که ذکر فرموده ظاهرا نقل بمعنی می باشد.

و تقریب دلاله مثل هذه الاخبار علی الاستصحاب ان یقال ان الغایه فیها انما هو لبیان استمرار ما حکم علی الموضوع واقعا من الطهاره و الحلیه ظاهرا ما لم یعلم بطرو ضده او نقیضه.

قوله:فتقریب دلاله مثل هذه الاخبار الخ بیان دلاله این اخبار بر حجیت استصحاب آنست که غایتی که در این اخبار بیان شده است برای استمرار آن حکمی است که بر موضوع ثابت است آن حکم واقعی از طهارت باشد یا حلیت ظاهرا و مراد از غایت قوله علیه السّلام است که می فرماید حتی تعلم و حتی تعرف یعنی قوله(ع)کل شیء طاهر و این جمله کلام تام است که دلالت می کند اشیاء مثل حجر و شجر و غیره حکم واقعی آنها طهارت است و قوله(ع)حتی تعلم انه قذر استمرار آن حکم واقعی است تا حصول قذاره و جمله اخیر غایت است و دلالت می کند بر استصحاب آن حکم تا علم بضد طهارت و یا نقیض آن بنا بر قول بعض که نجاست عدم طهارت است حاصل شود.

هفت احتمال در روایت کل شیء طاهر داده شده

مخفی نماند احتمالات متصوره ای که در این اخبار داده شده است هفت احتمال است.

اول آنکه مراد از طهارت طهارت واقعیه اشیاء باشد بعنوان اولی و معنی آن می شود کل شیء بعنوانه الاولی طاهر حتی تعرضه النجاسه.

دوم آنکه مراد از طهارت طهارت ظاهریه بر شیء مشکوک است و در این حال علم و غایت قید موضوع می شود نه محمول و معنی آن می شود کل شیء لم تعلم نجاسته طاهر و این معنی را نسبت بمشهور داده اند.

سوم اراده بشود از طهارت قاعده استصحاب و معنی آن می شود کل شیء ثبت طهارته الواقعیه او الظاهریه فطهارته مستمره الی زمان العلم بالنجاسه.

چهارم اراده بشود به طهارت اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه و معنی آن می شود

کل شیء معلوم العنوان او مشکوکه طاهر بالطهاره الواقعیه فی الاول و بالطهاره الظاهریه فی الثانی الی زمان العلم بالنجاسه.

پنجم اراده بشود بالطاهره طهاره ظاهریه و استصحاب کما آنکه نسبت آن را بمرحوم صاحب فصول داده شده است و معنی آن می شود کل شیء مشکوک العنوان طاهر ظاهرا و طهارته مستمره الی زمان العلم بالنجاسه.

ششم مراد از طهارت طهارت ظاهریه است و استصحاب کما آنکه این معنی را مصنف بیان نمود و معنی آن می شود کل شیء بعنوانه الاولی طاهر و قول امام علیه السّلام که می فرماید حتی تعلم-این غایت اشاره است باستمرار حکم الی زمان العلم بالنجاسه- و این معنی استصحاب است که بیان شد.

هفتم مراد از طهارت طهارت واقعیه و ظاهریه و استصحاب کما اینکه معنا را ایضا در هامش رسائل نسبت به مصنف داده شده است و احتمالات سبعه در مثل کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام جاری است.

اما احتمال ششم که مراد از طهارت طهارت واقعیه و استصحاب باشد کما آنکه مصنف بیان نمود این معنی صحیح نیست بجهت آنکه قول امام علیه السّلام که فرموده حتی تعلم این غایت یا قید موضوع است و یا قید محمول و یا قید نسبت و استفاده طهارت واقعیه و استصحاب هر دو ممکن نیست بجهت آنکه حتی تعلم اگر قید موضوع باشد مثل قوله تعالی فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرٰافِقِ غایت در آیه قید موضوع و آنکه محل غسل معلوم شود بجهت آنکه ید اطلاق شده است بر جمیع عضو انسان تا منکب و اطلاق شده است تا مرفق و همچنین اطلاق شده است تا زند مچ دست کما آنکه در آیه تیمم شده است و اطلاق شده است بر خصوص اصابع کما آنکه در آیه سرقت.

لا لتحديد الموضوع کی یکون الحکم بهما قاعده مضروبه لما شک فی طهارته او حلیته و ذلک لظهور المغیا فیها فی بیان الحکم للاشیاء بعناوینها لا بما هی مشکوکه الحکم کما لا یخفی.

و غایت در آیه شریفه فاغسلوا برای تعیین مراد از ید و مراد از موضوع غسل می باشد پس غایت در آیه تحدید موضوع است نه برای غایت غسل و مراد از قوله علیه السّلام کل شیء نظیف حتی تعلم انه نجس آن می شود کل شیء لم تعلم نجاسته فهو طاهر و این معنی قاعده طهارت ظاهریه است برای اشیائی که شک در طهارت آن می باشد چون شیئی که نجاست آن معلوم نیست عباره اخری از شیء مشکوک می باشد و این همان معنائی است که نسبت به مشهور داده اند.

و دوم از معانی هفت گانه است و همچنین اگر غایت حتی تعلم قید محمول باشد و مراد آن می شود الاشیاء طاهره ما لم تعلم نجاستها ای ما دام مشکوکا فیها و ما لم تعلم قید و صفت طاهره می باشد که محمول کل شیء می باشد حاصل آنکه حتی تعلم یا صفت و نعت موضوع است و یا صفت محمول و علی ای تقدیر دال بر استصحاب نمی باشد و همچنین اگر قید نسبت باشد چون قید نسبت لبّا یا قید موضوع و یا محمول است.

بله اگر در کلام تقدیر باشد و حتی تعلم متعلق بآن باشد ممکن است قول مصنف صحیح باشد ولی اصل عدم تقدیر است و بنا بر تقدیر این می شود کل شیء طاهر و طهارته مثمره حتی تعلم انه نجس و دلیل بر حذف نداریم و لذا روایت اصلا ربطی باستصحاب ندارد و از این بیان بطلان سایر اقوال ششگانه دیگر معلوم شد و التفصیل موکول علی المطولات فراجع.

قوله:لا لتحدید الموضوع الخ غایت در کلام مثل حتی تعلم که در کلام امام می باشد برای تحدید موضوع

فهو و ان لم یکن له بنفسه مساس بذیل القاعده و لا الاستصحاب الا انه بغایته دل علی الاستصحاب حیث انها ظاهره فی استمرار ذاک الحکم الواقعی ظاهرا ما لم یعلم بطر و ضده او نقیضه کما انه لو صار مغیا لغایه مثل الملاقاه بالنجاسه او ما یوجب الحرمه لدل علی استمرار ذاک الحکم واقعا و لم یکن له ح بنفسه و لا بغایته دلاله علی الاستصحاب.

نمی باشد که اگر تحدید موضوع باشد بیان است برای قاعده طهارت و قاعده حلیت و مفاد و معنی آن می شود کل شیء مشکوک طهارته طاهر و کل شیء مشکوک حلیته حلال و این معنائی که بیان نمودیم بجهت آنست که طهور مغیّا در بیان حکم برای اشیاء بعناوین اولیه آن می باشد نه بما هی مشکوکه الحکم.

و حاصل آنکه کل شیء طاهر این ظهور در حکم اولیه اشیاء می باشد نه حکم مشکوک آنها که دلالت بر قاعده طهارت یا حلیت بنماید کما لا یخفی جواب مصنف داده شد فراجع.

قوله:فهو و ان لم یکن له بنفسه مساس الخ مغیّا در روایت که کل شیء طاهر یا کل شیء حلال باشد نفس این مغیّا نه دلالت بر قاعده طهارت و حلیت دارد و نه دلالت بر استصحاب بلکه دلالت بر احکام واقعیه اشیاء می کند مثل الخمر حرام و الماء طاهر و غیره الا آنکه غایت که حتی تعلم باشد دال بر استصحاب است در جائی که ظهور دارد آن غایت در استمرار حکم واقعی ظاهرا مادامی که علم بضد حکم واقعی یا نقیض حکم واقعی حاصل نشده باشد همچنانی که حتی تعلم یعنی حکم واقعی استمرار و بقاء دارد تا آنکه نقیض طهارت یا نقیض حلیت حاصل شود کما آنکه اگر جمله مغیّا که کل شیء طاهر حتی یلاقی النجس و یا کل شیء حلال حتی یوجب ما یحرمه در این حال بلا اشکال بر استمرار حکم واقعی طهارت یا حلیت می باشد پس همچنانی که در این موارد بلا اشکال غایت

و لا یخفی انه لا یلزم علی ذلک استعمال اللفظ فی معنیین اصلا و انما یلزم لو جعلت الغایه مع کونها من حدود الموضوع و قیوده غایه لاستمرار حکمه لیدل علی القاعده و الاستصحاب من غیر تعرض لبیان الحکم الواقعی للاشیاء اصلا مع وضوح ظهور مثل کل شیء حلال او طاهر فی انه لبیان حکم الاشیاء بعناوینها الاولیه و هکذا الماء کله طاهر و ظهور الغایه فی کونها حدا للحکم لا لموضوعه کما لا یخفی فتأمل جیدا.

دلالت بر استمرار حکم واقعی دارد همچنان در ما نحن فیه که امام فرموده است کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و لو جمله مغیا که نفس کل شیء طاهر باشد نه بنفسه دلالت بر استصحاب دارد و نه بغایته تنها.

قوله:و لا یخفی انه لا یلزم علی ذلک الخ از بیان سابق ما ظاهر شد که اصل مغیا که کل شیء طاهر باشد دال است بر حکم واقعی و ذیل آنکه غایت باشد یعنی حتی تعلم دال بر استصحاب می باشد و این معنائی که بیان نمودیم لازم نمی آید استعمال لفظ فی معنیین اصلا کلام مصنف رد است بر قول مرحوم شیخ منقول از ایشان آنست که اراده قاعده طهارت و استصحاب از جمله غایت و مغیا موجب استعمال لفظ است در معنیین و قرار داده است غایت را از حدود موضوع و قیود آن و استمرار آن را قرار داده است دال بر استصحاب مغیا و مغیا آن می شود کل شیء مشکوک الطهاره طاهر-و هذه الطهاره مستمره الی زمان العلم بخلافه.

و همچنین حلیت این معنائی که مرحوم شیخ بیان فرموده است متعرض حکم واقعی بر اشیاء نشده است بلکه بیان حکم واقعی مشکوک که قاعده طهارت است می باشد با اینکه واضح است ظهور مثل کل شیء حلال یا کل شیء طاهر ظهور در بیان حکم اشیاء بعناوین اولیه آنها می باشد.

جواب آنکه این معنی صحیح است اگر غایت نباشد و ذکر غایت قرینه است که کل شیء طهارت واقعی نیست بلکه ظاهری است و همچنین جمله الماء کله طاهر تمام این جملات مذکوره ظهور دارد که غایت در آنها حد است برای حکم و محمول نه حد و قیود موضوع باشد تا دلالت بر قاعده بنماید کما لا یخفی فتأمل جیدا.

مخفی نماند جواب مصنف قبلا داده شد فراجع.

اشکالات بر تمسک مصنف به روایت کل شیء طاهر

و ایضا اشکال استعمال لفظ در جائی وارد است که معنای انشاء ایجاد معنی باشد بلفظ کما آنکه مشهور قائلند چون در این حال ممکن نیست ایجاد نمودن دو شیئی که یکی از آنها در طول دیگری است و آن دو را بجعل واحد انشاء نمایند چون حکم ظاهری در طول حکم واقعی می باشد و اما بنا بر مسلک ما که انشاء ایجاد معنی بلفظ نیست بجهت آنکه لفظ وجودی دارد بنفسه و موجد شیء نمی باشد و معنی اعتبار نفسی است و لذا از ماده عنی یعنی است و عنی ای قصد پس معنی اعتبار نفسانی است که مظهر آن معنی لفظ است و از این جهت قبلا گذشت در مباحث الفاظ در کلام نفسی.

پس همچنانی که خبر مبرز و مظهر امر نفسانی متکلم می باشد همچنین انشاء مظهر آن معنائی است که متکلم اراده کرده است و فرق بین خبر و انشاء از این جهت نیست و آنچه که فرق بین خبر و انشاء است آنست که انشاء مجرد امر نفسانی است و شیء دیگری نیست که انشاء مطابق آن باشد یا مخالف تا آن کلام صادق باشد و یا کاذب بخلاف جمله خبریه که متکلم قصد حکایت شیء خارجی را می نماید که اگر کلام او مطابق خارج شد کلام صادق است و اگر مخالف شد کاذب است و تفصیل خبر و انشاء قبلا گذشت.

و اما ما نحن فیه مانعی ندارد اراده بنماید متکلم حکم واقعی را بر موضوع

و لا یذهب علیک انه بضمیمه عدم القول بالفصل قطعا بین الحلیه و الطهاره و بین سائر الاحکام لعم الدلیل و تم.

خودش و بعد از فرض شک در حکم واقعی را بنماید که عبارت باشد از حکم ظاهری و بعد از آنی که این دو اعتبار نمود مبرز و مظهر آن دو معنی را بلفظ واحد می آورد و محذوری در آن نیست.

مخفی نماند اشکالات دیگری بر مصنف شده است رجوع بمطولات شود از روایاتی که نقل شده است از مرحوم شیخ بر حجیت استصحاب روایت عبد اللّه بن بکیر روایت کرده آن را در وسائل در ابواب نجاسات در باب طهارت ثوبی که عاریه گرفته آن را شخص ذمی از مسلمان.

عن عبد اللّه بن سنان قال سئل ابی ابا عبد اللّه علیه السّلام و انا حاضر انی اعیر الذمی ثوبی و انا اعلم انه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر و یرده علی فاغسله قبل ان اصلی فیه فقال ابو عبد اللّه علیه السّلام صل فیه و لا تغسله من اجل ذلک فانک اعرته ایاه و هو طاهر و لم یستیقن عنه نجسه فلا بأس أن تصلی فیه حتی تستیقن انه نجسه و دلالت روایت بر حجیت استصحاب بسیار واضح است الا آنکه فقط در باب طهارت و نجاست ثوب است کما آنکه روایات قبلی هرکدام در بعض موارد وارد شده بود.

روایت ثانیه نقل شده در وسائل اول باب نواقض وضوء مسندا عن عبد اللّه بن بکیر عن ابیه قال قال لی ابو عبد اللّه علیه السّلام اذا استیقنت انک قد احدثت فتوضأ و ایاک ان تحدث وضوء ابدا حتی تستیقن انک قد احدثت دلالت روایت بر استصحاب وضوء اشکالی در آن نیست.

قوله:و لا یذهب علیک انه بضمیمه الخ اخباری که ذکر شد بر حجیت استصحاب و لو هرکدام در مورد خاصی وارد شده بود و عموم حجیت استصحاب را در تمام موارد فقه نمی رساند ولی به ضمیمه

ثم لا یخفی ان ذیل موثقه عمار فاذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک یؤید ما استظهرنا منها من کون الحکم المغیی واقعیا ثابتا للشیء بعنوانه لا ظاهر یا ثابتا له بما هو مشتبه لظهوره فی انه متفرع علی الغایه وحدها و انه بیان لها وحدها منطوقها و مفهومها لا لها مع المغیی کما لا یخفی علی المتأمل.

عدم قول بالفصل اثبات عموم حجیه می شود و هرکه حجیت استصحاب حلیت و طهارت را قائل است فرق بین آنها و غیره نمی گذارد پس دلیل عام است در تمام موارد.

مخفی نماند قبلا اقوال در حجیت استصحاب گذشت که دوازده قول منقول از مرحوم شیخ شده با آنکه نقل شده اقوال در آن پنجاه قول است پس چگونه قائل بتفصیل در بین نمی باشد بلکه دلیل بر عموم حجیت استصحاب همانا اخبار عامه بود که گذشت با آنکه حجیت استصحاب فی الجمله نزد عقلاء مسلم بود فراجع فیما سبق.

قوله:ثم لا یخفی ان ذیل موثقه عمار الخ مصنف بیان می کند ذیل موثقه عمار قول امام علیه السّلام که می فرماید فاذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک این ذیلی که ذکر شد تأیید آنچه را که ما استظهار نمودیم از موثقه عمار می کند از اینکه حکم مغیا حکم واقعی است که ثابت است برای اشیاء بعنوان اولی و مغیا عبارت از کل شیء طاهر و امثال آن می باشد و این حکم برای مغیا حکم واقعی است نه حکم ظاهری باشد برای آن موضوعی که مشتبه باشد طهارت و نجاست آن بجهت آنکه ظهور دارد ذیل روایتی که ذکر شد که آن ذیل متفرع بر غایت تنها می باشد و آن ذیل بیان بر غایت است منطوقا و مفهوما منطوقا مادامی که علم حاصل نشده است به نجاست استصحاب حکم طهارت برآن شیء می شود و مفهوما اگر علم به نجاست حاصل شد طهارت از بین می رود و حکم به نجاست آن می شود نه

ثم انک اذا حققت ما تلونا علیک مما هو مفاد الاخبار فلا حاجه فی اطاله الکلام فی بیان سائر الاقوال و النقض و الابرام فیما ذکر لها من الاستدلال.

و لا باس بصرفه الی تحقیق حال الوضع و انه حکم مستقل بالجعل کالتکلیف او منتزع عنه و تابع له فی الجعل او فیه تفصیل حتی یظهر حال ما ذکر هاهنا بین التکلیف و الوضع من التفصیل.

آنکه ذیل روایت بیان برای غایت و معنی هر دو باشد کما لا یخفی علی المتأمل.

مخفی نماند در هرکجائی که ذیل کلام آورده شود به غایت بلا اشکال غایت و مغیا هر دو مفهوم و معنای آن گرفته می شود کما آنکه اشکال بر مصنف شد قبلا نه آنکه غایت یک معنی و مفهومی داشته باشد خلاف معنی و مفهوم مغیا و بنا بر قول بعضی اعلام فما ذکره المصنف رحمه اللّه علیه سبک اشکال فی اشکال و اللّه سبحانه العالم بحقیقه الحال.

کلام در جعل احکام وضعیه است که جعل دارند یا نه

قوله:ثم انک اذا حققت ما تلونا علیک الخ مصنف می فرماید آنچه را که تحقیق آن را بیان نمودیم بر تو از اخباری که ذکر شد که آن اخبار بعمومها و یا اطلاقها که دال بر حجیت استصحاب بود مطلقا در این حال احتیاج در طول دادن کلام در بیان سائر اقوال دیگر نمی باشم و آنکه نقض و ابرام در آنچه را که ذکر شده است در استدلال آن اقوال بیان شود.

قوله:و لا بأس بصرفه الی تحقیق حال الوضع الخ مصنف بیان می کند بمناسبت استصحاب در احکام تکلیفیه و وضعیه مانعی ندارد مختصری در تحقیق احکام وضعیه شود مثل طهارت و ملکیت و زوجیت و غیره که آنها غیر احکام تکلیفیه می باشند احکام تکلیفیه عبارتند از وجوب و مستحب و حرام

فنقول و باللّه الاستعانه لا خلاف کما لا اشکال فی اختلاف التکلیف و الوضع مفهوما و اختلافهما فی الجمله موردا لبداهه ما بین مفهوم السببیه او الشرطیه و مفهوم مثل الایجاب او الاستحباب من المخالفه و المباینه کما لا ینبغی النزاع فی صحه تقسیم الحکم الشرعی الی التکلیفی و الوضعی بداهه ان الحکم و ان لم یصح تقسیمه الیهما ببعض معانیه و لم یکد یصح اطلاقه علی الوضع الا ان صحه تقسیمه بالبعض الآخر الیهما و صحه اطلاقه علیه بهذا المعنی مما لا یکاد ینکر کما لا یخفی.

و یشهد به کثره اطلاق الحکم علیه فی کلماتهم و الالتزام بالتجوز فیه کما تری و کذا لا وقع للنزاع فی انه محصور فی امور مخصوصه کالشرطیه و مکروه و مباح.

مخفی نماند حکم شرعی فعل اختیاری است که صادر می شود از شارع نه آنکه حکم شرعی عبارت از اراده و کراهت یا رضا و غضب باشد بلکه این ها از مبادی احکام می باشند و وجوب بمعنی ثبوت است که شارع شیئی را بر ذمه عبد ثابت می نماید و لذا وارد شده دین اللّه احق ان یقضی و بعض موارد مولی محروم می نماید عبد را از شیء مثل آنکه می فرماید ان اللّه حرم الجنه علی کل فحّاش یعنی از جنت محرومند و یا آنکه رجحان فعل و یا ترک رجحان و یا مساوی که احکام خمسه معلوم می شود از آنها و آیا احکام وضعیه استقلالا جعل به آنها تعلق می گیرد و مستقلا جعل می شود مثل احکام تکلیفیه و یا آنکه احکام وضعیه منتزع از احکام تکلیفیه می باشند و تابع احکام تکلیفیه اند در جعل یا آنکه تفصیل در آنها است تا بیان شود حال آنچه را که ذکر شده است بین حکم تکلیفی و وضعی از تفاصیلی که ذکر شده است فنقول و باللّه الاستعانه لا خلاف کما آنکه لا اشکال در اختلاف احکام تکلیفیه و وضعیه مفهوما و معنا.

و السببیه و المانعیه کما هو المحکیّ عن العلامه او مع زیاده العلیه و العلامیه او مع زیاده الصحه و البطلان.

و العزیمه و الرخصه او زیاده غیر ذلک کما هو المحکیّ عن غیره او لیس بمحصور بل کلما لیس بتکلیف مما له دخل فیه او فی متعلقه و موضوعه او لم یکن له دخل مما اطلق علیه الحکم فی کلماتهم ضروره انه لا وجه للتخصیص بها بعد کثره اطلاق الحکم فی الکلمات علی غیرها مع أنّه لا تکاد تظهر ثمره مهمه علمیه او عملیه للنزاع فی ذلک و انما المهم فی النزاع هو ان الوضع کالتکلیف فی انه مجعول تشریعا بحیث یصح انتزاعه بمجرد انشائه او غیر مجعول کذلک بل انما هو منتزع عن التکلیف و مجعول بتبعه و بجعله.

و اختلاف احکام تکلیفیه که بیان شد و احکام وضعیه در مورد آنها اشکالی نیست چون بدیهی است معنای سببیت یا شرطیت و همچنین معنی و مفهوم ایجاب و استحباب بلا اشکال مخالف یکدیگر و مباین باهم می باشند مثلا سبب دیه قتل است و این معنی غیر وجوب است و بالعکس کما آنکه سزاوار نیست نزاع در تقسیم حکم شرعی شود باحکام تکلیفیه و وضعیه و صحیح است گفته شود آنچه که از شارع رسیده است یا احکام تکلیفیه است و یا احکام وضعیه و این معنی بدیهی است محتاج بدلیل نمی باشد و اگرچه صحیح نیست تقسیم حکم شرعی را ببعض معانی دیگر بحکم وضعی و تکلیفی مثل آنکه گفته شود خطاب اللّه المتعلق بافعال المکلفین اقتضاء و تخییرا این قسم حکم وضعی آن نمی باشد وضعی و تکلیفی همچنانی که بیان نمودیم اشکالی در آن نیست و اطلاق و استعمال حکم شرعی وضعی باین معنائی که بیان شد از چیزهائی است که ممکن نیست انکار آن کما لا یخفی و شهادت به صحت تقسیم حکم بحکم تکلیفی و وضعی می دهد کثرت اطلاق حکم بر احکام وضعیه در کلمات فقهاء رضوان اللّه تعالی

علیهم بلا اشکال استعمال می کند حکم وضعی و تکلیفی را در بیانات خودشان و اگر کسی قائل شود که استعمال آنها حکم شرعی را بر احکام وضعیه آن استعمال مجاز است کما تری.

و آنکه ممکن نیست حمل کلمات آنها بر مجاز شود و همچنین محل نزاعی نیست در اینکه گفته شود آیا حکم وضعی محصور در امور مخصوصه است مثل شرطیت و سببیت و مانعیت کما آنکه این معنی حکایت شده است از مرحوم علامه که احکام وضعیه در این هائی که بیان شد می باشند یا آنکه اضافه شود علیت مثل آنکه گفته شود قتل علت است از برای دیه یا شیء علامت باشد مثل انقضاء عده علامت برائت رحم زن می باشد که این معنی از مرحوم شهید حکایت شده است یا آنکه صحت و بطلان در صلاه و غیره و یا عزیمت و رخصت در مثل اقامه آنجائی که رخصت و جایز است و عزیمت مثل گفتن آن در نماز جماعت برای مأمون یا غیر این ها کما اینکه حکایت شده است از علماء دیگر.

و حاصل آنکه احکام وضعیه منحصر به آنچه را که ذکر شد نمی باشد بلکه هر حکمی که حکم تکلیفی نباشد آن حکم وضعی است سوای آنکه دخالت در حکم شرعی داشته باشد یا متعلق حکم و یا موضوع آن و یا آنکه اصلا دخیل در حکم شرعی نباشد از چیزهائی که اطلاق و استعمال می شود برآن حکم شرعی وضعی در کلمات فقهاء رضوان اللّه تعالی علیهم بجهت آنکه ضروری است وجهی ندارد تخصیص داده شود حکم وضعی برآن مواردی که ذکر شد بعد از آنکه کثرت اطلاق حکم در کلمات فقهاء در غیر آن مواردی که ذکر شده است می باشد با آنکه ثمره مهمه علمیه یا عملیه در این نزاع نیست و آنچه را که مهم است نزاع و اختلاف در آنست که آیا احکام وضعیه مثل احکام تکلیفیه خمسه می باشند که جعل آنها شرعی است به قسمی که صحیح

و التحقیق ان ما عد من الوضع علی انحاء منها ما لا یکاد یتطرق الیه الجعل تشریعا اصلا لا استقلالا و لا تبعا و ان کان مجعولا تکوینا عرضا بعین جعل موضوعه کذلک.

و منها لا یکاد یتطرق الیه الجعل التشریعی الا تبعا للتکلیف.

و منها ما یمکن فیه الجعل استقلالا بانشائه و تبعا للتکلیف بکونه منشأ لانتزاعه و ان کان الصحیح انتزاعه من انشائه و جعله و کون التکلیف من آثاره و احکامه علی ما یأتی الاشاره الیه.

اما النحو الاول فهو کالسببیه و الشرطیه و المانعیه و الرافعیه لما هو سبب التکلیف و شرطه او مانعه و رافعه حیث إنّه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین لها من التکلیف المتأخر عنها ذاتا حدوثا و ارتفاعا کما ان اتصافها بها لیس الا لاجل ما علیها من الخصوصیه المستدعیه لذلک تکوینا للزوم ان یکون فی العله باجزائها ربط خاص به کانت مؤثرا فی معلولها لا فی غیره و لا غیرها فیه و إلا لزم ان یکون کل شیء مؤثرا فی کل شیء.

باشد انتزاع احکام وضعیه بمجرد انشاء آنها شرعا مثل آنکه مولی بفرماید صل انتزاع وجوب صلاه از این جمله می شود و یا آنکه احکام وضعیه جعل استقلالی ندارند بلکه احکام وضعیه منتزع از تکلیفند و تابع جعل حکم تکلیفی می باشند و استقلالا آنها مجعول نمی باشند کما آنکه این معنی را نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده اند.

قوله:و التحقیق ان ما عد من الوضع علی انحاء الخ

احکام وضعیه سه قسم اند

اشاره

مصنف می فرماید احکام وضعیه سه قسمند:

اول آنها جعل آنها شرعا ممکن نیست باشد اصلا نه استقلالا جعل شرعی دارند و نه تابع احکام تکلیفیه می باشند بلکه جعل آنها جعل تکوینی خارجی است بعین جعل

ص:324

موضوع آنها کذلک یعنی تکوینا مثلا زوجیت اربعه مجعول شرعی نمی باشد نه جعل استقلالی دارد و نه جعل تبعی بلکه بوجود اربعه تکوینا و خارجا آن زوجیت محقق می شود.

قسم دوم از احکام وضعیه آن احکام است که جعل شرعی استقلالی ندارند بلکه جعل آنها به تبع جعل احکام تکلیفیه می باشد که بعدا بیان می شود تفصیل آنها.

قسم سوم از احکام وضعیه آن احکامی می باشند که جعل استقلالی دارند شرعا به انشاء شارع مقدس آنها را و هم جعل تبعی دارند برای احکام تکلیفیه که از هر دو جهت ممکن است آنها مجعول شوند شرعا و اگرچه صحیح آنست که انتزاع شوند آن احکام وضعیه استقلالا از انشاء شارع و احکام تکلیفیه از آثار و تبع آنها باشد بنا بر آنچه را که می آید اشاره به آنها مفصلا.

قسم اول احکام وضعیه جعل شرعی ندارند

اما قسم اول که جعل شرعی ندارند نه جعل استقلالی دارند و نه جعل تبعی مثل سببیت و شرطیت و مانعیت و رافعیت مثل حیض که رافع صوم زن است و همچنین که این ها سبب حکم تکلیفی و یا شرط و یا مانع و رافع حکم تکلیفند و این قسم از احکام وضعیه معقول نیست انتزاع این عناوین از تکلیفی که آن تکلیف متأخر است از آن احکام وضعیه ذاتا و حدوثا.

و حاصل آنکه سببیت و شرطیت از اجزاء علت می باشند و مقدم بودن علت بر معلول اشکالی در آن نیست و سببیت و شرطیت متأخر از حکم تکلیفی می باشند و در این حال لازم می آید که تکلیف علت از برای آنها باشد و این معنی محال است علاوه بر آنچه که ذکر شد اتصاف شیء بسببیت و یا شرطیت و مانعیت موجب و به واسطه خصوصیتی است که تکوینا در آن شیء می باشد نه جعل شرعی باشد مثلا حرارت آتش خصوصیتی است که در آتش می باشد و آن خصوصیت موجب حرارت آتش است

و تلک الخصوصیه لا تکاد توجد فیها بمجرد انشاء مفاهیم العناوین و مثل قول دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه انشاء لا اخبارا ضروره بقاء الدلوک علی ما هو علیه قبل انشاء السببیه له من کونه واجد الخصوصیه مقتضیه لوجوبها او فاقدا لها و ان الصلاه لا تکاد تکون واجبه عند الدلوک ما لم یکن هناک ما یدعو الی وجوبها و معه تکون واجبه لا محاله و ان لم ینشأ السببیه للدلوک اصلا و منه انقدح ایضا عدم صحه انتزاع السببیه له حقیقه من ایجاب الصلاه عنده لعدم اتصافه بها بذلک ضروره.

تکوینا و همچنین برودت آب خصوصیتی است در آب که موجب آن می شود و لذا حرارت از ماء پیدا نمی شود و همچنین برودت از آتش ایجاد نمی شود چون در هر علتی خصوصیت تکوینی با تمام اجزاء آن علت ربط خاصی در آن علت باید باشد که اثر کند آن علت در معلول خودش نه غیر آن علت اثر در معلول کند.

مثلا همچنانی که بیان شد ربط خاصی است بین آتش و حرارت و همچنین ربط خاصی است در بین ماء و برودت آن ربط خاصی موجب حصول حرارت است از آتش که از غیر آتش حرارت حاصل نمی شود و امثال آن و همچنین برودت حصول آن از ماء به واسطه ربط خاصی تکوینی بین ماء و برودت می باشد و اگر این معنی ای که بیان نمودیم برای علت و معلول این معنی نباشد لازم می آید هر شیء مؤثر باشد در هر شیء دیگر و هر چیزی علت باشد برای شیء دیگر و این معنی ممکن نیست.

و قوله:تلک الخصوصیه لا تکاد الخ این خصوصیتی که بیان نمودیم که باید بین علت و معلول تکوینا باشد این خصوصیت بمجرد انشاء معنای آن عناوین پیدا نمی شود مثلا قول به اینکه دلوک شمس سبب است برای وجوب صلاه لقوله تعالی أَقِمِ الصَّلاٰهَ لِدُلُوکِ این معنی

سببیت به واسطه انشاء شارع مقدس و یا انشاء غیر شارع ممکن نیست ایجاد بشود.

قوله لا اخبارا یعنی اخبار بآن مانعی ندارد چون خبر حکایت از واقع می نماید ولی انشاء آن سببیت به واسطه امر شارع محال است ضروری است که اگر دلوک شمس سببیت برای وجوب صلاه دارد قبل از انشاء سببیت و دارای آن خصوصیتی است که آن خصوصیت مقتضی برای وجوب صلاه است آن سببیت به واسطه انشاء شارع مقدس ایجاد نمی شود و همچنین اگر دلوک شمس فاقد آن سببیت است ایضا بانشاء شارع ایجاد نمی شود چون صلاه واجب نمی شود در وقت دلوک شمس مادامی که خصوصیت تکوینی برای دلوک شمس و صلاه نباشد و با آن خصوصیت تکوینی صلاه واجب است لا محاله و اگرچه انشاء سببیت از برای دلوک بشود اصلا و از بیان سابق ما ظاهر شد ایضا که صحیح نیست انتزاع سببیت از برای دلوک و آنکه گفته شود دلوک شمس حقیقه سبب است برای وجوب صلاه در وقت آن چون سببیت حقیقی دلوک شمس برای وجوب صلاه ندارد ضروره بآن بیانی که ذکر شد.

مخفی نماند بیان مصنف در امر اول که قائل است بعدم امکان جعل سببیت شرعی در مثل سبب و شرط و مانع و دافع و آنچه را که اجزاء علت نامیده می شود بیان مصنف برآن دو قاعده ای است که نزد مصنف و غیر مصنف ثابت است آن دو اول الواحد لا یصدر الا من الواحد و قاعده دیگر الواحد لا یصدر منه الا الواحد که این دو قانون در علم فلسفه عالیه ثابت است نزد آنها و جواب این دو قاعده چندین مرتبه در کتاب داده شده است یک مورد آن در مباحث الفاظ در تعریف علوم که لازم است هر علمی یک غرض داشته باشد نه غرض متعدد.

و همچنین در جائی دیگر جواب داده شد در باب صحیح و اعم که مصنف قائل بود الصلاه معراج المؤمن یک غرض است که لازم است از شیء واحد صادر

شود که آن جامع ذاتی موضوع له صحیحی می باشد در آن موارد بیان نمودیم که مراد از غرض غرض شخصی ممکن نیست باشد و غرض نوعی ذاتی ایضا ممکن نیست مثلا آنجا بیان نمودیم علم فقه بعض آنها از مقوله جوهر است مثل الماء طاهر و الدم نجس و بعض دیگر از مقوله وضع است مثل قیام و رکوع و سجود در صلاه و بعض دیگر از امور عدمیه است مثل چیزهائی که در باب صوم و حج باید آنها را ترک کند مکلف و در علم فلسفه عالیه ثابت است جامع ذاتی واحدی بین جواهر و اعراض ممکن نیست چه رسد بجامع بین وجود و عدم.

بله جامع انتزاعی غیر ذاتی ممکن است رجوع شود در صفحه دوازده جلد اول شرح فارسی کفایه که مفصل جواب آنجا بیان شد.

مخفی نماند در این قسم اولی که مصنف قائل است که احکام وضعیه مثل سببیت و شرطیت و مانعیت و امثال آن ممکن نیست جعل آنها شرعا،نه استقلالا و نه تبعا در این موارد خلط بین شرایط جعل و شرایط مجعول شده بجهت آنکه آنچه را که مصنف بیان نمود آنها اسباب جعل شرعی می باشند چون هر جاعلی در مقام جعل حکم نظر بمصالح و مفاسد و اراده و کراهت و میل و شوق به آنها را می نماید و بعدا جعل حکمی می شود و این ها از امور تکوینیه اند و مبادی جعل می باشند.

البته همچنانی که مصنف بیان نمود قابل جعل تشریعی نمی باشند چون مصالح و مفاسد از امور خارجیه تکوینیه می باشند و کلام ما در حکم شرعی است که آیا شرط حکم یا سبب آن و مانع آن به نسبت الی المجعول شرعی که آن تکلیف باشد آیا جعل شرعی دارند این ها یا نه بلا اشکال جعل شرعی دارند بجهت آنکه مولی تاره جعل می کند تکلیف را بلا قید و این تکلیف مطلق است و بعض موارد مقید می کند آن تکلیف را بوجود شیء در موضوع آنجا تکلیف مطلق نیست بلکه مشروط است مثل وجوب

نعم لا بأس باتصافه بها عنایه و اطلاق السبب علیه مجازا کما لا بأس بان یعبر عن انشاء وجوب الصلاه عند الدلوک مثلا بانه سبب لوجوبها فکنی به عن الوجوب عنده فظهر بذلک انه لا منشأ لانتزاع السببیه و سائر ما لاجزاء العله للتکلیف الا عما هی علیها من الخصوصیه الموجبه لدخل کل فیه علی نحو غیر دخل الآخر فتدبر جیدا.

حج که مشروط به استطاعت است و بعض موارد جعل حکم شرعی می نماید بعدم شیء که آن مانع است مثل اجزاء غیر مأکول اللحم در لباس مصلی و در این موارد اجزاء غیر مأکول مانع صلاه است پس در این مواردی که ذکر شد بلا اشکال شرائط و موانع حکم است که آن حکم شرعی که مجعول است از طرف شارع آیا شرط و سببی و یا مانعی دارد یا نه و این ها شرائط مجعولند نه شرائط جعل شرعی.

مخفی نماند فرق بین سبب و شرط مجرد اصطلاح است بین فقهاء چون هر دو یک معنی می باشند بعضی موارد تعبیر می کنند که بلوغ شرط وجوب صلاه است و استطاعت شرط برای وجوب حج است و در احکام وضعیه تعبیر می کنند ملاقات سبب نجاست می شود و همچنین حیازت سبب ملکیت می شود مثل قوله علیه السّلام من حاز ملک.

قوله:نعم لا بأس باتصافه بها عنایه الخ مصنف می فرماید حقیقه دلوک شمس و امثال آن سبب وجوب صلاه باشد ممکن نیست بله عنایه و مجازا اطلاق سبب برآن دلوک بشود مانعی ندارد کما آنکه مانعی ندارد تعبیر بشود از انشاء وجوب صلاه نزد دلوک شمس مثلا گفته شود دلوک شمس سبب است برای وجوب صلاه در وقت خودش و این تعبیر کنایه باشد از وجوب صلاه-پس ظاهر شد به بیان سابق که منشأ برای انتزاع سببیت و جعل آنها شرعا و همچنین سائر اجزاء علت برای تکلیف ممکن نیست حقیقه چون سببیت و علیت

و اما النحو الثانی فهو کالجزئیه و الشرطیه و المانعیه و القاطعیه لما هو جزء المکلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حیث ان اتصاف شیء بجزئیه المأمور به او شرطیته او غیرهما لا یکاد یکون الا بالامر بجمله امور مقیده بامر وجودی او عدمی و لا یکاد یتصف شیء بذلک ای کونه جزء او شرطا للمأمور به الا بتبع ملاحظه الامر بما یشتمل علیه مقیدا بامر آخر و ما لم یتعلق بها الامر کذلک لما کاد اتصف بالجزئیه او الشرطیه و ان انشأ الشارع له الجزئیه او الشرطیه و جعل الماهیه و اجزائها لیس الا تصویر ما فیه المصلحه المهمه الموجبه للامر بها فتصورها باجزائها و قیودها لا یوجب اتصاف شیء منها بجزئیه المأمور به او شرطه قبل الامر بها بالجزئیه للمأمور به او الشرطیه له انما ینتزع لجزئه او شرطه بملاحظه الامر به بلا حاجه الی جعلها له و بدون الامر به لا اتصاف بها اصلا و ان اتصف بالجزئیه او الشرطیه للمتصور او لذی المصلحه کما لا یخفی.

آنها برای تکلیف به واسطه آن خصوصیتی است که در بین علت و معلول تکوینا می باشد که دخالت دارد علت بر معلول خودش نه غیر علت در آن فتدبر جیدا.

مخفی نماند جواب مصنف بدو وجه داده شد فراجع ما تقدم.

قسم دوم احکام وضعیه جعل شرعی بالتبع دارند

قوله:و اما النحو الثانی فهو کالجزئیه الخ قسم دوم از احکام وضعیه مثل جزئیت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت از برای شیء مخفی نماند اگر امری از طرف شارع به یک دسته از اموری وارد شد که آن امور تدریجا پیدا می شود اگر مقید بوجود شیء شد آن شیء جزء و یا شرط است برای آن مجموع مثل طهارت و سوره برای صلاه و اگر عدم آن شیء شرط شد آن را مانع می نامند مثل اجزاء حیوان غیر ماکول اللحم در نماز که مانع صحت صلاه

است و اگر منافی اتصالی که معتبر است در آن مجموع باشد آن را قاطع می نمایند مثل ضحک در صلاه و تمام آن مجموع مامور به را کل می نامند و اجزاء آن را جزء.

همچنانی که بیان شد در جائی که مصنف بیان نموده است اتصاف شیء بجزء مأمور به یا شرط مامور به یا غیر آنها از مانع و قاطع این اتصاف صحیح نیست مگر بعد از امر شارع مقدس به یک دسته اموری که مقید باشد بامر وجودی یا امر عدمی مثل وجود صلاه که مرکب است از نیت و تکبیره الاحرام و حمد و سوره و رکوع و سجود و غیره که این ها امور وجودیه شیء می باشند و یا امور عدمیه مثل عدم ضحک و اجزاء ماکول که ذکر شد و اتصاف شیء که جزء است یا شرط مأمور به است این اتصاف و اطلاق صحیح نیست الا بتبع ملاحظه امر شارع یعنی جزئیت شیء و یا شرطیت و یا مانعیت در جائی صحیح است که اول امر شارع آمده باشد بآن شیء مرکب و بعد از امر شارع جزئیت و شرطیت و مانعیت انتزاع می شود و بتبع امر شارع آنها وجود پیدا می کنند.

و از اینجا معلوم شد که این قسم از احکام وضعیه بتبع امر شارع جعل دارند و مجعول شده اند نه آنکه استقلالا آنها جعل شرعی داشته باشند و مادامی که امر شرعی متعلق به آنها نشده است اتصاف هرکدام از آن اجزاء یا شرائط و موانع معنی ندارد و صحیح نیست و اگرچه انشاء شارع بشود بر آنها و جعل شرعی پیدا کند که فلان شیء جزء است یا شرط است و امثال آن از برای موضوع پس ماهیت و اجزاء آن صلاه نمی باشد آن جعل الا تصور آن ماهیت و آن موضوع مثل نفس صلاه تصور آن اجزاء و قیود آن اجزاء موضوع سبب نمی شود که گفته شود مثلا حمد جزء صلاه است و همچنین سوره و یا طهارت شرط صلاه است.

و حاصل آنکه جزئیت شیء و شرطیت آن این ها انتزاع می شوند بعد از امر

شارع بآن مرکب و قبل از امر صحیح نیست گفته شود رکوع یا سجود مثلا جزء صلات اند یا طهارت شرط صلاه است و انتزاع آنها و صحت اطلاق جزء یا شرط بر آنها به ملاحظه امر شارع می باشد که بعد از امر شار و صحیح است گفته شود حمد و سوره جزء صلاه است-و همچنین طهارت شرط صلاه است و قبل از امر شرعی بآن مرکب اصلا صحیح نیست گفته شود آنها جزئند یا شرط آن شیء که متصور است و دارای مصلحت است کما لا یخفی.

مخفی نماند در قسم اول که مصنف قائل بود مثل سببیت و شرطیت و مانعیت و امثال آنکه ممکن نبود جعل آنها شرعا آنها نسبت باصل تکلیف بود و سبب و شرط و مانع وجوب بودند مثل شرائط وجوب حج و اما قسم دوم که بیان شد آنها شرائط واجب و مکلف به می باشند مثل آنکه اصل صلاه آوردن آن لازم است روبه قبله باشد و با طهارت باشد و اجزاء غیر مأکول در آن نباشد و حاصل آنکه الصلاه واجبه قسم اول شرایط وجوب و محمول بود قسم دوم شرائط نفس موضوع و صلاه است کما لا یخفی.

مخفی نماند از کلمات مصنف استفاده می شود که جزئیت و شرطیت و مانعیت و امثال آن بعد از امر شارع این ها انتزاع می شوند و قبل از امر شارع نه جزئیتی و نه کلیتی صادق است و این مطلب صحیح نیست بجهت آنکه نظر بنفس آن عناوین مذکوره می باشد من حیث هی نه باعتبار اضافه آنها به مأمور به و اگر این باشد زمان و مکان و نحو این ها باعتبار امر شارع متأخر از امر می باشند.

و تحقیق در این مطلب آنست که مفهوم جزئیت و معنای آن مثل مفهوم کلیت می باشد انتزاع می شود از اشیائی که یک جهت وحدت عارض بر آنها شود که قبل از آن جهت وحدت نه کلیت صادق است و نه جزئیت بلکه آنها امور متکثره می باشند و جهت وحدت مختلف است بعضی وحدت لحاظ و وحدت تصوری است و بعض موارد دیگر

و اما النحو الثالث فهو کالحجیه و القضاوه و الولایه و النیابه و الحریه و الرقیه و الزوجیه و الملکیه الی غیر ذلک حیث انها و ان کانت من الممکن انتزاعها من الاحکام التکلیفیه التی تکون فی مواردها کما قیل و من جعلها بانشاء انفسها الا انه لا یکاد یشک فی صحه انتزاعها من مجرد جعله تعالی او من بیده الامر من قبله جل و علا لها بانشائها بحیث یترتب علیها آثارها کما تشهد به ضروره صحه انتزاع الملکیه و الزوجیه و الطلاق و العتاق بمجرد العقد او الایقاع ممن بیده الاختیار بلا ملاحظه التکالیف و الآثار و لو کانت وحدت غرض است مثل اتحاد موضوع هر علمی که دخیل در غرض واحد باشند و بعض موارد وحدت امر است مثل آنکه امر صل روی اجزاء و شرائط صلاه مثل رکوع و سجود و تشهد و طهارت می باشد و بعض موارد دیگر وحدت زمان است و یا وحدت مکان و یا غیر این هائی که ذکر شد پس نفس مفهوم جزئیت توقف ندارد بر امر شارع مقدس بلکه توقف آن بر جهت وحدتی است که من جمله از آنها بیان شد و همچنین شرط و سبب و مانع و قاطع کما لا یخفی.

قسم سوم احکام وضعیه جعل استقلالی دارند شرعا

قوله:و اما النحو الثالث و هو کالحجیه الخ قسم سوم از اقسام احکام وضعیه می باشد مثل حجیت که در علم اصول ثابت است بینه حجت است و همچنین خبر واحد و امثال آن و یا قضاوت یعنی کسی که حق فصل خصومات و نزاعات بین مردم را دارد مثل شخص قاضی و یا ولایت مثل شخصی که حق تصرف در شئون اجتماعیه مردم را دارد مثل حفظ اموال صغار و اشخاصی که غائب اند و اموال اموات و امثال آن و نیابت برای شخصی ثابت است که نایب از امام علیه السّلام باشد در امور حسبیه و جهاد و اجراء حدود باشد و حریت برای شخصی ثابت است که اختیار تام دارد در امور اموال خود و غیر اموال از مواردی که مباح بودن آن شرعا ثابت است و رقیت برای شخصی ثابت است مثل عبد که تصرف در اموال و غیر آن

منتزعه عنها لما کاد یصح اعتبارها الا بملاحظتها و للزم ان لا یقع ما قصد و و وقع ما لم یقصد.

کما لا ینبغی ان یشک فی عدم صحه انتزاعها عن مجرد التکلیف فی موردها فلا ینتزع الملکیه عن إباحه التصرفات و لا الزوجیه من جواز الوطی و هکذا سائر الاعتبارات فی ابواب العقود و الایقاعات فانقدح بذلک ان مثل هذه الاعتبارات انما تکون مجعوله بنفسها یصح انتزاعها بمجرد انشائها کالتکلیف لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه.

جائز نیست الا در موارد خاصه و زوجیت برای دو طرف ثابت است از زن و مرد نظر هرکدام به دیگری و امثال آن و وجوب نفقه بر زوج و اطاعت زوجه برای زوج را و ملکیت در مواردی ثابت است برای شخصی که جائز است تصرف در اموال خود الا مواردی که استثناء شده است و غیر از این هائی که ذکر شد اگرچه امثال آنچه را که ذکر شد ممکن است در مقام ثبوت انتزاع آنها از احکام تکلیفیه شود و بعد از حکم شرعی آنها انتزاع و جعل شوند تبعا.

کما آنکه گفته شده است منسوب بمرحوم شیخ انصاری است که ایشان قائل است جعل آنها جعل تبعی از احکام شرعیه دارند مثل آنکه زوجیت انتزاع شود از حکم شارع که جائز است نظر کردن زوج و زوجه به یکدیگر که در این مورد زوجیت انتزاع شده است از حکم تکلیفی و بعد از حکم تکلیفی پیدا شده و همچنین سائر موارد دیگر الا آنکه جعل احکام وضعیه فی نفسها ممکن است جعل شود و تابع احکام شرعیه نباشد چون شکی نیست که صحیح است انتزاع آن احکام وضعیه از مجرد جعل آنها را از طرف ذات اقدس الهی یا کسی که جعل آنها بیدار می باشد و مراد آن کس مطلق کسانی که سلطنت در جعل و انشاء آنها را دارند خواه نبی و یا امام علیهما السّلام باشد و یا مالک و یا ولی و یا وکیل و مطلق کسانی که مأذون هستند در جعل آنها.

مخفی نماند احکام وضعیه و همچنین احکام تکلیفیه آنها یک حقیقت خارجی دارند که در خارج وجود تکوینی پیدا می کنند و ایجاد می شوند مثلا هبه و عطیه خارجی ایجاد اعطاء خارجی است در هبه و همچنین اعطاء اجیر خارجی در اجاره است و هم چنین اعطاء عین مرهونه در رهن و همچنین صلح حقیقی که این ها احکام وضعیه خارجیه می باشند یعنی حقیقت آنها تکوینا در خارج ایجاد شده است و کذا حکم تکلیفی مثل وجوب ایجاد نفس فعل است در خارج و همچنین نهی در احکام تکلیفیه ترک فعل است در خارج و هکذا احکام تکلیفیه حقیقت احکام وضعیه و تکلیفیه همین ها بود که بیان شد.

و اما انشاء معانی آنها که بمجرد لفظ ایجاد می شوند و یا لفظ متکلم مظهر آن معنائی است که متکلم اراده نموده است.و ایجاد این مفاهیم حقیقت ادعائی است نه حقیقت تکوینی و منافات ندارد جعل حقیقیه ادعائی با امر اعتباری نظیر رایت اسدا یرمی کما آنکه بیان شد-پس بمجرد انشاء آنها از طرف ذات اقدس الهی و یا از طرف کسی که امر جعل بدست او هست انشاء می شود آن احکام وضعیه به قسمی که بعد از جعل آثار آنها مترتب می شود برآن احکام کما آنکه شهادت باین بیان ما می دهد ضروری بودن آنکه صحیح است انتزاع ملکیت از مثل بعت ملکیت برای مشتری و انتزاع زوجیت از مثل زوجت و قبلت.

و همچنین انتزاع طلاق که از ایقاعات است و عتق امور مذکوره ایجاد می شوند بمجرد عقد یا ایقاع از کسی که اختیار سلطنت ایجاد آنها را دارد کما آنکه ذکر شد بدون ملاحظه حکم تکلیفی در آنها و آثار آنها و اگر این احکام وضعیه مثل ملکیت و زوجیت و طلاق و عتاق منتزع از احکام تکلیفیه بودند هرآینه صحیح نبود اعتبار و انتزاع آنها الا به ملاحظه احکام تکلیفیه و بعد از وجود حکم تکلیفی مثلا اگر

ملکیت را تابع حکم شرعی گرفتیم قول بایع که می گوید بعت اول باید اثبات کنیم که جایز است شرعا برای مشتری تصرف در مبیع و بعد از جواز تصرف ملکیت انتزاع شود.

و حال آنکه ظهور معنای بعت ایجاد معنای ملکیت است برای مشتری و جواز تصرف و سائر تصرفات متفرع بر ملک می شود نه آنکه ملکیت متفرع بر جواز تصرف باشد مثلا قوله علیه السّلام که می فرماید الناس مسلطون علی اموالهم ظاهر روایت شریف جواز تصرف مسبوق است به ملکیت نه آنکه ملکیت منتزع باشد از جواز تصرف بجهت آنکه حکم بجواز تصرف استفاده می شود از الناس مسلطون علی اموالهم پس ظاهر حدیث شریف آنست که ملکیت مقدمه است بر جواز تصرف تقدم موضوع بر حکم خودش و همچنین عدم جواز تصرف استفاده می شود بر عدم ملک غیر از قوله علیه السّلام لا یحل مال امرئ الا بطیب نفسه عدم تصرف غیر در ملک مردم بجهت آنست که آن شخص متصرف مالک نیست.

و همچنین زوجیت و رقیت از احکام وضعیه دیگر که جواز نظر از دو طرف از آثار زوجیت می باشد و متفرع برآن می باشد نه آنکه زوجیت منتزع باشد از جواز نظر علاوه بر آنکه ذکر شد نسبت بین ملکیت و جواز تصرف نسبت بین عام و خاص من وجه است بجهت آنکه بعض موارد شخص مالک است ولی تصرف در مال خودش جائز نیست مثل سفیه و عبد بنا بر اینکه عبد مالک بشود و همچنین تصرف مالک در عین مرهونه و بعض موارد تصرف جائز است و لو متصرف مالک نباشد مثل مباهات اصلیه و مواردی که شخص مهمان می باشد و مثل حق الماره و اکل عند المخمصه و غیرها و اجتماع هر دو مثل مالک عین که هم مالک است و جائز است تصرف او.

و هم و دفع اما الوهم فهو ان الملکیه کیف جعلت من الاعتبارات الحاصله بمجرد الجعل و الانشاء التی تکون من خارج المحمول حیث لیس بحذائها فی الخارج شیء و هی احدی المقولات المحمولات بالضمیمه التی لا تکاد تکون بهذا السبب بل باسباب اخر کالتعمم و التقمص و التنعل فالحاله الحاصله منها للانسان هو الملک و این هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد انشائه.

قوله:و هم و دفع اما الوهم الخ اشکال و دفع اشکال است اما اشکال آنکه ملکیت چگونه قرار داده شده است از امور اعتباریه ای که حاصل می شود بمجرد جعل و انشاء آن امور اعتباریه به واسطه لفظ آن امور اعتباریه ای که در اصطلاح فلسفه نامیده شده است خارج محمول معنای خارج محمول آنست که در مقابل آن در خارج شیء نمی باشد مثل زوجیت و ملکیت این ها از امور اعتباریه ای هستند که مقابل آنها شیء خارجی ندارد بلکه منشأ انتزاع آنها مثل زوج و زوجه و عین خارجی این ها منشأ انتزاع می باشد این یک معنای ملکیت معنای دیگر یکی از مقولاتی است که در علم فلسفه آن را محمول بالضمیمه می نامند چون در واقع اشیائی منضم یکدیگر می شوند مثل سواد که انضمام با جسم پیدا می کند این قسم از ملکیت ممکن نیست ایجاد آنها به واسطه لفظ بلکه باسباب خارجیه تکوینیه می باشد مثل تعمم و تقمص و تنعل که هرکدام از این ها حالت حاصله ایست برای انسان چون بعد از اینکه انسان عمامه ای به سر گذاشت یا لباسی را پوشید و یا نعلین بپانمود حالت حاصله ای بر انسان پیدا می کند که قبلا این حالت بر انسان موجود نبود این معنی ایضا نامیده می شود ملک ولی اسباب وجود آن امور خارجیه است نه به واسطه لفظ ایجاد شوند.

و اما الدفع فهو ان الملک یقال بالاشتراک علی ذلک و یسمی بالجده ایضا و اختصاص شیء بشیء خاص و هو ناش اما من جهه اسناد وجوده الیه ککون العالم ملکا للباری جل ذکره او من جهه الاستعمال و التصرف فیه ککون الفرس لزید برکوبه له و سائر تصرفاته فیه او من جهه انشائه و العقد مع من اختیاره بیده کملک الاراضی و العقار البعیده للمشتری بمجرد عقد البیع شرعا و عرفا فالملک الذی یسمی بالجده ایضا غیر الملک الذی هو اختصاص خاص ناش من سبب اختیاری کالعقد او غیر اختیاری کالارث و نحوهما من الاسباب الاختیاریه و غیرها.

فالتوهم انما نشأ من اطلاق الملک علی مقوله الجده ایضا و الغفله عن قوله:و اما الدفع فهو الخ دفع اشکال آنکه ملک گفته می شود بر هر دو اشتراک لفظی،نه اشتراک معنوی مثل لفظ عین که بیشتر از یک معنی موضوع له دارد و این ملک اصطلاح اهل معقول جده نامیده می شود ایضا جده مصدر و جده مثل عده که مصدر وعد می باشد آن یک معنی و معنای دیگر اختصاص شیء به شیء خاصی می باشد مثل آنکه اختصاص دارد خانه بزید و کتاب بعمرو و امثال آن و این اختصاص ناشی و ایجاد می شود از جهت وجود آن بآن شیء مثل آنکه تمام عالم ملک است برای باری جل ذکره از جهت آنکه تمام عالم از ذات اقدس الهی پیدا شده است و یا اختصاص از جهه استعمال و تصرف در مملوک می باشد مثل آنکه فرس ملک زید است برای رکوب آن و سایر تصرفات دیگر در آن و یا از جهت انشاء و عقد پیدا می شود از کسی که اختیار انشاء را دارد مثل مالک شدن مشتری اراضی و عقار یعنی آب و زمین زراعتی که بسیار دور است بمجرد عقد بیع شرعا و عرفا پس ملکی که نامیده می شود در اصطلاح اهل معقول که بسبب آن امر تکوینی خارجی است که آن را جده می نامند غیر آن ملکی است که

انه بالاشتراک بینه و بین الاختصاص الخاص و الاضافه الخاصه الاشراقیه کملکه تعالی للعالم او المقولیه کملک غیره لشیء بسبب من تصرف و استعمال او ارث او عقد او غیرهما من الاعمال فیکون شیء ملکا لاحد بمعنی و لآخر بالمعنی الآخر فتدبر.

اذا عرفت اختلاف الوضع فی الجعل فقد عرفت انه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل فی التکلیف اذا شک فی بقائه علی ما کان علیه من الدخل لعدم کونه حکما شرعیا و لا یترتب علیه اثر شرعی و التکلیف و ان کان مترتبا علیه الا انه لیس بترتب شرعی فافهم.

اختصاص خاصی باشد که ناشی می شود از سبب اختیاری مثل عقد یا غیر اختیاری مثل ارث که مالک شدن ورثه امر اختیاری آنها نیست بلکه بمجرد موت مورث وارث مالک می شوند و نحو آنها از اسباب اختیاری ملک یا غیر اختیاری.

پس توهمی که شده است ناشی از اطلاق ملک است و استعمال لفظ ملک بر مقوله جده ایضا و غافل از آنکه ملک اطلاق می شود باشتراک لفظی بر مقوله جده مثل تقمص و تعمم و غیره و اطلاق بر اختصاص خاصی می شود و اضافه خاصه اشراقیه مثل مالک بودن خدای تبارک و تعالی عالم را جهت لفظ اشراق به واسطه اشراق مبدأ اعلی است بر تمام موجودات کما قیل و یا اضافه مقولیه باشد مثل مالک بودن غیر تبارک و تعالی شیء بسببی که آن سبب ملک یا تصرف و استعمال باشد و یا ارث و یا عقد یا غیر از این ها از اسباب ملک پس اگر شیء گفته شد که ملکی برای شخصی می باشد این به یک معنی است و اگر ملک برای شخص دیگری باشد مثل ذات اقدس الهی آن معنای دیگر است فتدبر.

قوله:اذا عرفت اختلاف الوضع الخ بعد از آنی که معلوم شد برای تو که احکام وضعیه سه قسم می باشند.

و انه لا اشکال فی جریان الاستصحاب فی الوصع المستقل بالجعل حیث إنّه کالتکلیف و کذا ما کان مجعولا بالتبع فان امر وضعه و رفعه بید الشارع و لو بتبع منشأ انتزاعه و عدم تسمیته حکما شرعیا لو سلم غیر ضائر بعد کونه مما تناله ید التصرف شرعا.

قسم اول آنکه نه جعل شرعی استقلالی دارند و نه تبعی مثل سببیت و شرطیت و غیره که در قسم اول گذشت در این قسم مجال و محلی ندارد در استصحاب آنها در جائی که شک در آنها باشد به جهتی که در این قسم اول نه حکم شرعی است و نه موضوع که حکم شرعی بر آنها مترتب بشود و در هر حکمی استصحاب آن لازم است یا حکم شرعی باشد و یا اثر شرعی برآن موضوع مترتب باشد و در این قسم اول هیچ کدام از آنها مترتب نمی باشد و مثل دلوک شمس اگرچه وجوب صلاه و تکلیف برآن مترتب می شود الا آنکه آن مترتب شرعی نیست بلکه ترتب معلول بر علت است- تکوینا فافهم جواب مصنف قبلا داده شد فراجع.

قوله:و انه لا اشکال فی جریان الاستصحاب الخ و اما قسم سوم از احکام وضعیه که جعل شرعی استقلالی دارد اشکالی در استصحاب آن نیست مثل زوجیت و ملکیت و امثال آن چون این قسم سوم مثل تکلیف می ماند که استصحاب آن مانعی ندارد و همچنین در قسم دوم که جعل شرعی تبعی داشت نظیر آنکه سوره رکوع جزء صلاه باشند استصحاب این قسم هم ایضا مانعی ندارد چون امر وضع و رفع این قسم از احکام وضعیه بید شارع است و لو به تبع منشأ انتزاع آنها باشد که بیان شد بعد از امر شارع جزئیت از اجزاء مأمور به انتزاع می شود و اگر این قسم دوم را حکم شرعی نامیده نشود مانعی ندارد اگر این معنی را تسلیم کنیم بعد از آنی که تصرف شرعی جعل شرعی دارند و لو به تبع باشند.

نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه فافهم.

طهارت و نجاست از احکام وضعیه جعل شرعی دارند یا نه

قوله:نعم لا مجال لاستصحابه الخ بله در این موارد استصحاب نفس جزئیت بعد از آنی که متیقن بوده است صحیح نیست چون استصحاب وجوب صلاه حاکم و مقدم است برآن مثل آنکه آبی حالت سابقه آن کر باشد و شیء نجس را در آن بشویند استصحاب کریت ماء مقدم است بر استصحاب نجاست آن شیء چون تعارض استصحاب،سبب یا مسبب است و استصحاب سبب مقدم است کما آنکه می آید فافهم.

کلام در بعض احکام وضعیه است که آیا جعل شرعی دارند یا نه من جمله طهارت و نجاست است منقول از مرحوم شیخ انصاری آنست که طهارت و نجاست از امور واقعیه است چون طهارت عبارت است از نظافت واقعیه و نجاست عبارت است از قذارت واقعیه و شارع مقدس کشف آنها را نموده است برای مکلفین مثل خواص بعض ادویه که کشف آنها به واسطه اهل خبره و تجربه می باشد نظیر دکترها و غیره بنابراین معنی طهارت و نجاست جعل شرعی ندارند.

جواب آنکه این معنی خلاف ظاهر بیان شارع است در باب طهارت و نجاست چون بیان آن بما هو شارع می باشد نه آنکه خبر از حقیقت اشیاء بدهد که اهل خبره است و ثانیا اگر آن معنی صحیح باشد در مثل بول و غائط و کلب و امثال آنها مانعی ندارد.

اما در مثل ولد کافر که حکم به نجاست آن می باشد من باب تبعیت بمجرد اقرار ید آن بشهادتین چگونه ممکن است که نجاست واقعیه مبدل به طهارت واقعیه شود البته در موضوعات احکام خصوصیت و مصالح و مفاسد و ملاکی باید باشد تا حکم آن از طرف شارع بیان شود کما آنکه عدلیه بر این معنی می باشند و حق آنست که طهارت و نجاست مجعول شرعی می باشند غایه الامر طهارت واقعیه جعل شده است برای

اشیاء بعنوان اولیه آنها و طهارت ظاهر ید جعل شده است برای اشیاء بعنوان مشکوک.

و از احکام وضعیه که خلاف است که آیا جعل شرعی دارند یا نه صحت و فساد است در معاملات و غیره که آیا آنها مجعول شرعی می باشند مطلقا در عبادات و معاملات یا تفصیل یا آنکه در عبادات صحت و فساد جعل شرعی ندارند منقول از صاحب کفایه تفصیل است باین معنی که صحت و فساد در عبادات عبارت است از مطابقه عملی که در خارج آورده می شود آن عمل مطابق مأمور به باشد و عدم مطابقه آن عمل مطابق مأمور به-و مطابقه و عدم مطابقه دو امر تکوینی می باشند ربط بجعل شرعی ندارند بخلاف معاملات بجهت آنکه صحت و فساد در معاملات عبارت است از ترتب اثر در آن معامله مثل تصرف و اکل و شرب آن مبیع و عدم ترتب اثر در آن مثل ربا و امثال آن بنابراین معنی صحت و فساد در معاملات جعل شرعی دارند و در عبادات از امور تکوینیه می باشند.

و حق آنست که صحت و فساد جعل شرعی ندارند نه در عبادات و نه در معاملات بجهت آنکه طبیعت کلی متصف به صحت و فساد نمی باشد بلکه صحت و فساد از عوارض فرد خارجی می باشد.

و لذا گفته می شود بیع فلانی صحیح است چون دارای شرائط است و یا آن بیع فاسد است چون آن بیع واجد شرائط نیست و اوامر و نواهی روی طبایع می باشد و نه روی افراد و این معنی فرقی ندارد بین عبادات و معاملات که جعل شرعی ندارند.

مخفی نماند صحت و فساد ظاهری داریم و واقعی صحت و فساد واقعی همان قسم که بیان شد جعل شرعی ندارند و اما صحت و فساد ظاهری آنها مجعول شرعی می باشند مثل حکم به صحت عبادت و یا معامله شرعا در جائی که تجاوز از محل و یا بعد از فراغ باشد و یا حکم بفساد مثل بعض شکوک در نمازها و غیرها.

ثم ان هاهنا تنبیهات الاول انه یعتبر فی الاستصحاب فعلیه الشک و الیقین فلا استصحاب مع الغفله لعدم الشک فعلا و لو فرض انه یشک لو التفت ضروره ان الاستصحاب وظیفه الشاک و لا شک مع الغفله اصلا فیحکم بصحه صلاه من احدث ثم غفل و صلی ثم شک فی انه تطهر قبل الصلاه لقاعده الفراغ بخلاف من التفت قبلها و شک ثم غفل و صلی فیحکم بفساد صلاته فیما اذا و من جمله از احکام وضعیه عزیمت و رخصت است که بعضی ها نقل نموده اند اولا معنای آنها بیان شود تا معلوم شود از احکام وضعیه اند یا تکلیفیه معنای عزیمت سقوط امر است بتمام مراتب آنکه اگر آورده شود مأمور به تشریع محرم است نظیر سقوط دو رکعت نماز مسافر که اگر بیاورد و نماز را تمام اداء کند آن صلاه باطل است و تشریع محرم است و اما معنای رخصت در جائی است که امر به شیء بشود و وجوب ساقط شود بعد از آوردن مأمور به رجحانی باشد نظیر استحباب اذان و اقامه در بعض موارد صلاه و این معنای رخصت است و بنابراین بیانی که شد عزیمت و رخصت از احکام وضعیه نمی باشند بلکه دو امری هستند که راجع بحکم تکلیفی می باشند پس سقوط تکلیف رأسا عزیمت است و سقوط تکلیف ببعض مراتب آن رخصت است.

تنبیهات استصحاب

تنبیه اول: لزوم شک و یقین فعلی

قوله:ثم ان هاهنا تنبیهات الاول الخ تنبیهات چهارده گانه ایست که مصنف متمم استصحاب قرار داده است و بسیار نافع است.

اول از آن تنبیهات معتبر و لازم است در جریان استصحاب فعلیت شک و یقین مکلف که هر دوی آنها فعلی باشند برای مکلف تا استصحاب جاری شود نه آنکه یکی از آنها شأنی باشد چون ظهور ادله استصحاب در فعلیت شک و یقین است نه شأنیت پس صحیح نیست استصحاب در حال غفلت مکلف چون شک فعلی ندارد

قطع بعدم تطهیره بعد الشک لکونه محدثا قبلها بحکم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حد الاستصحابی.

لا یقال نعم و لکن استصحاب الحدث فی حال الصلاه بعد ما التفت بعدها یقتضی ایضا فسادها.

فانه یقال نعم لو لا قاعده الفراغ المقتضیه لصحتها المقدمه علی اصاله فسادها.

و لو اگر التفات پیدا کند شک و یقین برای او حاصل می شود و مادامی که التفات ندارد نه شکی برای او حاصل است و نه یقین چون ضروری است که استصحاب و سایر اصول عملیه وظیفه شخص شاک می باشد و شک فعلی در آنها جزء موضوع می باشد و شخصی که غافل است اصلا شکی ندارد.

متفرع بر این بیان ما آنست که حکم به صحت صلاه کسی می شود که قبل از صلاه حدثی از آن صادر شده است و بعد از آن غافل شد و نماز خواند و بعد از آن شک می کند که آیا قبل از صلاه طهارت وضوء و غسل حاصل کرده یا نه یک همچه شخصی حکم به صحت صلاه آن می شود برای قاعدۀ فراغ بخلاف کسی که قبل از صلاه التفات پیدا کند که تحصیل طهارت نکرده و بعد از آن غافل شود و نماز بخواند و بعد از نماز شک کند که طهارت حاصل کرده یا نه این شخص دومی حکم بفساد صلاه او می شود در جائی که قطع و یقین دارد که تحصیل طهارت بعد از شک نکرده-چون قبل از صلاه این شخص محدث است بحکم استصحاب درحالی که قطع دارد که حدث استصحابی رفع نشده است و استصحاب حدث قبل از صلاه موجب بطلان صلاه او می باشد.

اشکال نشود که در قسم اول که حکم به صحت صلاه او شد استصحاب حدث در حال صلاه بعد از آنی که بعد از صلاه ملتفت شد که حدث از بین نرفته است استصحاب حدث سبب فساد صلاه اول می شود ایضا پس صلاه هر دو باطل است.

الثانی انه هل یکفی فی صحه الاستصحاب الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته و ان لم یحرز ثبوته فیما رتب علیه اثر شرعا او عقلا اشکال من عدم احراز الثبوت فلا یقین و لا بد منه بل و لا شک فانه علی تقدیر لم یثبت و من ان اعتبار الیقین انما هو لاجل ان التعبد و التنزیل شرعا انما هو فی البقاء لا فی الحدوث فیکفی الشک فیه علی تقدیر الثبوت فیتعبد به علی هذا التقدیر فیترتب علیه الاثر فعلا فیما کان هناک اثر و هذا هو الاظهر و به یمکن ان یذب عما فی استصحاب الاحکام التی قامت الامارات جواب آنکه این مطلب صحیح است اگر قاعده فراغ که مقدم است و موجب صحت صلاه می شود در بین نبود و قاعده فراغ مقدم است بر اصل فساد صلاه باستصحاب حدث.

اشکالی بر مصنف و قاعده فراغ شده است در استصحاب رجوع بمطولات شود.

تنبیه دوم استصحاب در جائی که شک در بقاء شیء باشد علی تقدیر ثبوت آن شیء

قوله:الثانی انه هل یکفی الخ تنبیه دوم آنست که آیا صحیح است استصحاب در جائی که شک در بقاء شیء باشد علی تقدیر ثبوت آن شیء و لو ثبوت وجدانی آن بقطع احراز نشده است.

حاصل کلام در این تنبیه دوم آنست که امارات اگر اطلاق در بقاء حکم نداشته باشند و شک در بقاء باشد آیا استصحاب در امارات جاری است یا نه آن اثری که بر اماره ثابت بوده است اثر شرعی باشد مثل احکام تکلیفیه یا وضعیه و یا اثر عقلی باشد مثل وجوب موافقت و حرمت مخالفت آن حکم و استحقاق عقوبت بر آنکه این ها از امور عقلیه می باشند اشکال است در جریان استصحاب در امارات وجه آنکه استصحاب در آنها صحیح نیست آنست که احراز حکم واقعی نشده است و یقین وجدانی برای مکلف حاصل نیست بلکه ظن بحکم واقع است چون امارات سبب ثبوت حکم

المعتبره علی مجرد ثبوتها و قد شک فی بقائها علی تقدیر ثبوتها من الاشکال بانه لا یقین بالحکم الواقعی و لا یکون هناک حکم آخر.

فعلی بناء علی ما هو التحقیق من ان قضیه حجیه الاماره لیست الا تنجز التکالیف مع الاصابه و العذر مع المخالفه کما هو قضیه الحجه المعتبره عقلا کالقطع و الظن فی حال الانسداد علی الحکومه لا انشاء احکام فعلیه شرعیه ظاهریه کما هو ظاهر الاصحاب و وجه الذب بذلک ان الحکم الواقعی الذی هو مؤدی الطریق ح محکوم بالبقاء فتکون الحجه علی ثبوته حجه علی بقائه تعبدا للملازمه بینه و بین ثبوته واقعا.

واقعی نمی باشند و در استصحاب موضوع آن یقین است و لا بد باید یقین باشد بلکه شک در بقاء نمی باشد چون یقین بواقع که ثابت نشد شک در آن هم ثابت نیست اگرچه ممکن است گفته شود شک در حکم واقعی وجدانا ثابت است و لو یقین بواقع نباشد.

و اما وجه آنکه استصحاب در امارات جاری باشد از جهت آنست که یقین که در استصحاب است بجهت آنست که تعبد و تنزیل شرعی در بقاء حکم است نه در حدوث حکم چون استصحاب بقاء حکم را ثابت می کند پس کافی است شک در بقاء حکم علی تقدیر آنکه واقع ثابت شده باشد باماره،پس تعبد ببقاء و جریان استصحاب صحیح است بر تقدیر ثبوت واقعی.

بنابراین بیان مترتب می شود بر استصحاب اثر فعلی که قبلا در اماره بوده است از آثار شرعیه و عقلیه که بیان شد و این وجه اظهر و صحیح است استصحاب در امارات باین معنی که اگر اماره ای اثبات حکمی کرد و اطلاق در بقاء آن حکم نداشته باشد استصحاب آن حکم می شود و باین بیان ممکن است اشکال استصحاب در احکامی که به واسطه امارات معتبره ثابت است برداشته شود چون اماره معتبره اثبات حکم

واقعی را می نماید اگر بواقع برسد و فعلا شک در حکم واقعی می باشد که بواقع رسیده یا نه.

و آن اشکال آنست که امارات حکم ظنی واقعی را ثابت می کند و حکم ظاهری اثبات نمی شود به آنها و یقین بحکم واقعی در مورد نمی باشد.پس بر مورد امارات اصلا حکمی نمی باشد بلکه آنچه را که اماره اثبات می کند و تحقیق در آن می باشد حجیت امارات نمی باشد برای حکم واقعی مگر بتخییر تکالیف واقعیه اگر برسند بواقع و عذر است امارات برای مکلف در جائی که مخالف واقع بشود.

همچنانی که اگر مکلف قطع وجدانی بحکم واقع پیدا کرد قطع موجب اثبات حکم نمی شود بلکه به رسیدن قطع بواقع حکم واقعی منجز است و بخلاف واقع اگر برود عذر است برای مکلف و ظن در حال انسداد بنا بر حکومت نه کشف حکم عقل است مثل حجیت قطع می باشد و اثبات حکمی نمی نماید نه آنکه از امارات انشاء احکام فعلیه شرعیه ظاهریه شود کما آنکه ظاهر اصحاب بر این معنی می باشند یعنی بنا بر قول مشهور استصحاب حکم مانعی ندارد و وجه دفع اشکال آنست که حکم واقعی که ثابت می شود به واسطه طریق در حین شک محکوم ببقاء است بدلیل استصحاب پس حجه ثبوت حکم واقعی حجه است بر بقاء آن حکم تعبدا برای ملازمه بین بقاء حکم و ثبوت آن واقعا.

مخفی نماند ملازمه ای که می باشد در کلام مصنف اگر مراد این باشد که ادله استصحاب اثبات می کند ملازمه بین حدوث شیء و بقاء شیئی را این معنی بلا اشکال صحیح نیست اولا چون اشیائی که وجود پیدا می کنند بقاء آنها مختلف است بعضی یک آن وجود دارند بعضی دیگر یک ساعت و بعض دیگر زیادتر پس حدوث هر شیء موجب بقاء آن نمی باشد و ثانیا این معنی مستلزم است که استصحاب از امارات باشد

علاوه بر آنکه دلیل نداریم در استصحاب که دلیل بر ملزوم دلیل است بر لازم و بالعکس نظیر روایاتی که دال است کلما افطرت قصرت و کلما قصرت افطرت و این معنی انقلاب استصحاب است به اماره.

و حق در مقام آنست که از برای یقین دو فرد است یقین وجدانی و یقین جعلی اعتباری همچنانی که قبلا ثابت شد طرق و امارات یقین جعلی می باشند و همچنانی که برای یقین وجدانی دو اثر است آثار واقعیه متیقن و آثار نفس یقین کما آنکه نفس یقین موضوع باشد برای حکمی از احکام و این قسم از یقین قطع موضوعی است که اقسام آن در باب قطع گذشت.

پس همچنانی که قطع بحکمی از احکام پیدا شد و شک در بقاء آن رجوع باستصحاب می شود همچنین اگر اماره اثبات حکمی نمود و شک در بقاء آن شد استصحاب آن حکم می شود چون اماره ثابت شده است که حکم یقین وجدانی را دارد و موضوع یقینی که در استصحاب وارد شده است مثل قوله علیه السّلام لا تنقض الیقین بالشک اگرچه یقین،یقین موضوعی است ولی موضوع بودن آن بما هو کاشف از واقع می باشد نه بما هو صفه خاصه.

از اینجا است که در باب قطع گذشت که اماره قائم مقام قطع طریقی و قطع موضوعی می شود و قطع موضوعی من باب کاشفیت و طریقیت می باشد ایضا و هرکجائی که قطع جزء موضوع شد من باب طریقیت است نه بما هو صفه خاصه برای مناسبت حکم و موضوع که عرف می فهمد در آن می باشد.

مثلا اگر گفته شد اگر یقین به نجاست لباس پیدا کردی بعد از صلاه واجب است اعاده صلاه در وقتی که قبل از صلاه ملتفت بوده ای و ظاهر این یقین و لو موضوعیت است ولی من باب کاشفیت و طریقیت است نه من باب صفت خاصه-دلیل بر این مطلب

قول امام علیه السّلام است که می فرماید بل تنقضه بیقین آخر و اگر یقین به طهارت شیء پیدا کرد و بینه اثبات کرد که آن نجس است بلا اشکال نجاست آن ثابت می شود و بالعکس اگر یقین به نجاست پیدا کرد انسان و بینه اثبات طهارت آن را نمود بلا اشکال طهارت آن ثابت می شود پس ظاهر شد که اثبات یقین و نقض یقین هر دو بحجه معتبره شرعی است نه مراد از یقین صفت خاصه قطع باشد از این بیان ظاهر شد که طرق و امارات اثبات یقین و نقض یقین به آنها می شود غایت الامر یقین تعبدی.

و اما استصحاب نسبت باصول دیگر غیر از طرق و امارات آیا استصحاب جاری می شود یا نه.

اصول دو قسم است یک قسم از آنها حکمی را که ثابت می کند در آن اول و ثانی و ثالث همچنین ثابت می کند حکم را تا زمانی که علم بخلاف ثابت شود مثل قاعده طهارت اگر شک شد در مایعی که آن مایع بول است یا آب حکم به طهارت آن مایع می شود برای قاعده طهارت که موجب طهارت آن مایع است و احتیاج باستصحاب نیست چون اگر طهارت واقعیه استصحاب شود یقین به طهارت واقعیه در مورد نمی باشد تا استصحاب شود و اگر طهارت ظاهریه باشد نفس قاعده طهارت اثبات آن را می نماید و شک در ارتفاع آن نداریم و از همین قسم است قاعده حل قوله علیه السّلام کل شیء لک الحلال حتی تعلم انه حرام بلکه استصحاب همچنین مثلا اگر لباس معلوم الطهاره بود و شک در ملاقات آن با بول شود استصحاب طهارت آن جاری است و در این حال اگر شک دیگری پیدا شود که آیا آن لباس ملاقات با خون کرده یا نه استصحاب همان طهارت اولیه کافی است برای دفع ملاقات آن لباس با خون و غیره در این مورد استصحاب حکم بود که آن حکم طهارت است.

و اما اگر استصحاب موضوع شود که آن موضوع استصحاب سببی است

ان قلت کیف و قد اخذ الیقین بالشیء فی التعبد ببقائه فی الاخبار و لا یقین فی فرض تقدیر الثبوت.

و مقدم است بر استصحاب مسبب که طهارت باشد و استصحاب موضوع عدم ملاقات لباس است با نجاست و از این جهت عدم ملاقات چون استصحاب سببی است مقدم است بر استصحاب مسبب که طهارت باشد و اما قسم دوم از اصول که اثبات حکم را در آن ثانی و ثالث و رابع نمی کند مثل استصحاب یا قاعده طهارت اگر لباسی را که نجس است به آبی که مشکوک است طهارت و نجاست آن شسته شود اگر این آب حالت سابقه طهارت دارد استصحاب جاری است و اگر ندارد قاعده طهارت برآن جاری استصحاب طهارت آن آب یا قاعده طهارت در آن آب مقتضی است که لباس نجس که شسته شده است پاک است و بعد از شستن استصحاب نجاست جاری نیست چون استصحاب طهارت یا قاعده طهارت مقدم است بر استصحاب نجاست بجهه آنکه استصحاب سببی است و استصحاب طهارت ماء و یا قاعده طهارت فقط موجب طهارت ثوب می شود نه حالات بعد ثوب را که اگر بعد از آن شک در آن شود که آن لباسی که شسته شده است به آن آب آیا ملاقات نجاست را کرده است یا نه استصحاب طهارت آن لباس جاری است و لو یقین در مورد یقین وجدانی نیست بلکه به واسطه قاعده طهارت و یا استصحاب آن یقین حاصل شده است و یقین تعبدی است نه یقین وجدانی.

قوله:ان قلت کیف و قد الخ اشکال آنست که در استصحاب لازم است که یقین وجدانی باشد چون امام علیه السّلام فرموده لا تنقض الیقین و مورد طرق و امارات یقین نیست بلکه یا شک بواقع است و یا ظن و شک و ظن جای یقین را نمی گیرند.

ص:350

قلت نعم و لکن الظاهر انه اخذ کشفا عنه و مرآه لثبوته لیکون التعبد فی بقائه و التعبد مع فرض ثبوته انما یکون فی بقائه فافهم.

الثالث انه لا فرق فی المتیقن السابق بین ان یکون خصوص احد الاحکام او ما یشترک بین الاثنین منها او الازید من امر عام.

قوله:قلت الخ جواب آنکه یقین که در استصحاب گرفته شده است یقین موضوعی طریقی است نه یقین موضوعی فقط پس یقین کاشف و مرآت برای ثبوت واقع تعبدا و بعد از ثبوت واقع تعبدا شک در بقاء واقع استصحاب آن می شود فافهم.

مخفی نماند از بیان سابق ما جواب مصنف داده شد و حق در طرق و امارات با استصحاب همان بیان سابق است که گذشت علاوه بر اینکه در باب حجیت قطع مصنف قائل شد که فقط طریقیت دارد در طرق و امارات نه موضوعیت فراجع کلامه.

تنبیه سوم در استصحاب کلی و جزئی و اقسام کلی

اشاره

قوله:الثالث انه لا فرق فی المتیقن الخ تنبیه سوم بیان می شود استصحاب کلی و جزئی را و مراد از کلی نه کلی طبیعی است که خلاف است در فلسفه عالیه که آیا وجود خارجی دارد یا نه بلکه مطلق مفاهیم کلیه در او است سواء آنکه از کلیات متأصله باشد مثل کلیات خمس و یا از امور اعتباریه باشد مثل احکام تکلیفیه و وضعیه نظیر استصحاب کلی که جامع بین وجوب و ندب باشد و یا آن کلی از امور انتزاعیه باشد مثل عالم که انتزاع بشود از ذات زید و علم و آنچه که وجود جاری دارد فقط زید و علم است نه شیء دیگر و عالم از آنها انتزاع می شود کما آنکه در باب مشتقات گذشت.

مخفی نماند اثر شرعی بعضی موارد مترتب است بر کلی نه بر فرد مثل حرمت مس کتابت قرآن شریف که کلی حدث مانع است از مس سواء آنکه حدث

فان کان الشک فی بقاء ذاک العام من جهه الشک فی بقاء الخاص الذی کان فی ضمنه و ارتفاعه کان استصحابه کاستصحابه بلا کلام و ان کان الشک فیه من جهه تردد الخاص الذی فی ضمنه بین ما هو باق او مرتفع قطعا فکذا لا اشکال فی استصحابه فیترتب علیه کافه ما یترتب علیه عقلا او شرعا من احکامه و لوازمه و تردد ذاک الخاص الذی یکون الکلی موجودا فی ضمنه و یکون وجوده بعین وجوده بین متیقن الارتفاع و مشکوک الحدوث اکبر باشد یا حدث اصغر و همچنین دخول در صلاه و بعض موارد اثر شرعی مترتب است بر فرد نه کلی مثل مکث در مسجد و عبور از مسجدین که فقط جنابت مانع است نه مطلق حدث از این جهت مصنف می فرماید در استصحاب متیقن سابق فرقی نیست بین آنکه خصوص یکی از احکام شرعیه باشد مثل استصحاب وجوب و یا حرمت و یا مشترک بین دو حکم مثل استصحاب مطلق رجحان که مشترک است بین وجوب و استحباب و یا استصحاب جواز که مشترک است بین احکام اربعه وجوب و ندب و اباحه و کراهه و همچنین استصحاب احکام وضعیه نظیر زوجیت و ملکیت و غیره.

قوله:فان کان الشک فی بقاء الخ کلام در استصحاب کلی است:

اول آنکه شک در کلی از جهت شک در جزئی می باشد مثل آنکه یقین بوجود زید در خانه بود و بعدا شک در وجود زید شود که کلی انسان در آن فرد موجود بود در این حال استصحابه یعنی استصحاب عام که انسان باشد در ضمن زید مثل استصحاب خود زید صحیح است بلا کلام.

دوم استصحاب کلی در جائی است که کلی در ضمن دو فردی باشد که یک فرد آنها قطعا باقی است و فرد دیگر قطعا مرتفع و وجود ندارد مثل آنکه یقین بوجود انسان باشد در خانه که مردد است انسان بین زید که قطعا رفته از خانه و بین عمر که

المحکوم بعدم حدوثه غیر ضائر باستصحاب الکلی المتحقق فی ضمنه مع عدم اخلاله بالیقین و الشک فی حدوثه و بقائه و انما کان التردد بین الفردین ضائرا باستصحاب احد الخاصین الذین کان امره مرددا بینهما لاخلاله بالیقین الذی هو احد رکنی الاستصحاب کما لا یخفی.

یقینا باقی است در خانه و مثل دیگر آنکه حیوانی خرطوم دارد در خانه بود بعد از مدتی یقین پیدا شد که اگر پشه بود یقینا برطرف شده و اگر فیل بوده یقینا باقی است استصحاب اصل حیوان صحیح است که عام است نه خصوص مثال در حکم شرعی مثل رطوبه مشتبه بین بول و منی که اگر وضوء گرفت که اگر بول بوده یقینا حدث برطرف شده و اگر منی بوده یقینا حدث اکبر باقی است و همچنین اگر غسل کند یقینا حدث اکبر برطرف شده ولی حدث اصغر باقی است و به واسطه غسل برطرف نمی شود و لو غسل جنابت مکفی از وضوء است شرعا در این مورد استصحاب کلی حدث می شود نه خصوص حدث اکبر یا اصغر و اثر استصحاب کلی حدث مس کتابت قرآن جائز نیست و همچنین دخول در صلاه صحیح نیست پس مترتب می شود بر کلی کافه آثار شرعیه مثل استصحاب حکم و یا آثار عقلیه مثل استصحاب موضوع از احکام و لوازم آن.

اشکالات در استصحاب قسم دوم کلی و جواب آن

مخفی نماند مطلق آثار شرعیه و عقلیه مترتب بر مستصحب نمی شود چون لوازم اصول حجت نیست کما آنکه بیان می شود ان شاءالله تعالی اشکالاتی بر کلی قسم دوم شده است.

اول آنها آنکه خاصی که کلی در ضمن آن می باشد و آن خاص مردد است بین آنکه یقینا مرتفع و از بین رفته مثل پشه در مثال قبلی و یا مشکوک است حدوث آن مثل فیل که اصل عدم حدوث آن می باشد و بانضمام این اصل با وجدان حکم بعدم حدث می شود مطلقا چون حدث اصغر وجدانا مرتفع است و اکبر به اصل.

نعم یجب رعایه التکالیف المعلومه اجمالا المترتبه علی الخاصین فیما علم تکلیف فی البین.

و توهم کون الشک فی بقاء الکلی الذی فی ضمن ذاک المردد مسببا عن الشک فی حدوث الخاص المشکوک حدوثه المحکوم بعدم الحدوث باصاله عدمه فاسد قطعا لعدم کون بقائه و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه و حاصل اشکال آنکه اگر فرد قصیر مثل پشه باشد آن مردد شک در بقاء آن نیست چون یقینا رفته و اگر فیل باشد یقین سابق نیست چون شک در حدوث آن می باشد پس ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لا حق باشد محقق نیست قوله غیر ضائر خبر و تردد ذلک الخاص است.

جواب اشکال آنکه استصحاب کلی که در ضمن یکی فردین طویل یا قصیر می باشد مانعی ندارد چون یقین سابق که انسان در خانه بود و شک لا حق در بقاء آن بلا اشکال محقق است و اشکال در تردد فردین است که استصحاب هرکدام از آنها بخصوصه صحیح نیست چون یقین سابق که یکی از دو رکن استصحاب است حاصل نیست بلکه شک لا حق ایضا وجود ندارد کما آنکه بیان شد.

قوله:نعم یجب رعایه التکالیف الخ در دو فرد مردد بین طویل و قصیر لازم است احتیاط در هر دو شود و آثاری که در هر دو مترتب است عمل شود چون علم اجمالی در بین می باشد مثلا مثل بلل مشتبه بین بول و منی لازم است وضوء و غسل هر دو.

قوله:و توهم کون الشک فی بقاء الخ اشکال دوم که بر استصحاب قسم دوم از کلی شده است آنست که کلی که استصحاب می شود آن کلی مسبب است از شک در حدوث خاص یعنی شک در حدوث

بل من لوازم کون الحادث المتیقن ذاک المتیقن الارتفاع او البقاء مع ان بقاء القدر المشترک انما هو بعین بقاء الخاص الذی فی ضمنه لا انه من لوازمه.

فرد طویل که فیل باشد می باشد و شک در حدوث خاص سبب است و شک در کلی مسبب و بلا اشکال اگر تعارض شد بین استصحاب سببی و مسببی استصحاب سبب مقدم است و از این جهت اصل عدم حدوث فرد طویل مقدم است بر اصل وجود کلی این اشکال را مصنف می فرماید فاسد و قطعا صحیح نیست.بجهت آنکه بقاء و ارتفاع کلی از لوازم حدوث فرد طویل یا عدم حدوث آن نمی باشد بلکه بقاء کلی و ارتفاع آن از لوازم آن حادثی است که متیقن است ارتفاع آن یا بقاء آن یعنی بقاء کلی و ارتفاعش از احد الامرین لا علی الیقین است نه خصوص فرد طویل باشد.

مخفی نماند جواب مصنف صحیح است در جائی که استصحاب عدم ازلی را ما جائز ندانیم و اما بنا بر جواز پس اصل عدم حدوث فرد طویل مقدم است بر استصحاب کلی و لذا بنا گذاردیم در نجسی که آیا بول است یا عرق کافر باصل عدم کونه بولا که آن نجس یک مرتبه غسل آن کافی است چون بول بودن آن ثابت نشده تا دو مرتبه لازم باشد غسل آن.

جواب دیگر از اشکال اینکه بقاء قدر مشترک و استصحاب آن کلی وجود آن بعین وجود خاص می باشد نه آنکه خاص و فرد خارجی مقدمه باشد از برای وجود کلی و آنکه کلی از لوازم فرد باشد و در باب اوامر و نواهی گذشت که وجود طبیعی با فرد آن یک وجودند و در عوض هم می باشند نه آنکه فرد مقدمه برای کلی طبیعی باشد خارجا.

علی انه لو سلم انه من لوازم حدوث المشکوک فلا شبهه فی کون اللزوم عقلیا و لا یکاد یترتب باصاله عدم الحدوث الا ما هو من لوازمه و احکامه شرعا.

قوله:علی انه لو سلم انه من الخ جواب سوم مصنف از اشکال بر کلی قسم دوم آنکه اگر ما تسلیم شویم و قبول کنیم که وجود کلی از لوازم وجود فرد خارجی است و وجود فرد سبب است برای وجود کلی ولی اشکال و شبهه ای نیست که این لزوم از لوازم عقلیه است نه لوازم شرعیه چون عقلا اگر فرد وجود پیدا کرد کلی طبیعی در آن وجود دارد پس اصل عدم حدوث فرد طویل لوازم شرعیه آن حجت است نه لوازم عقلیه و در مواردی که اصل سببی که مقدم است آثار شرعیه آن حجت است نظیر استصحاب طهارت ماء مشکوک بعد از شستن لباس نجس به آب شک در طهارت لباس نجس می شود و البته این مسبب است و سبب آن طهارت ماء است و استصحاب طهارت ماء که سبب است اثر شرعیه آن طهارت لباس نجس است که شسته شده بآن آب و چون اصل سببی در این مورد اثر شرعی دارد البته مقدم است بخلاف ما نحن فیه که اثر شرعی در آن نمی باشد بلکه آثار عقلیه است و آثار عقلیه و عادیه در اصول حجیت ندارد کما آنکه ان شاءالله تعالی بیان خواهد شد.

مخفی نماند استصحاب کلی در جائی است که اصول در یکی از فردین جاری نباشد و اگر جاری باشد استصحاب کلی جاری نیست مثلا اگر مکلف حدث اصغر از او صادر شده است بعد از آن رطوبتی مردد بین بول و منی پیدا شد و وضوء گرفت در این مورد اگرچه مقتضای استصحاب کلی حدث می باشد و باید احتیاط کند بین غسل و وضوء الا آنکه حدث اصغر چون متیقن است استصحاب آن انحلال علم اجمالی می نماید کما آنکه در هر موردی که علم اجمالی باشد بتکلیف و یک طرف

و اما اذا کان الشک فی بقائه من جهه الشک فی قیام خاص آخر فی مقام ذاک الخاص الذی کان فی ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه فان وجود الطبیعی و ان کان بوجود فرده الا ان وجوده فی ضمن المتعدد من افراده لیس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و ان شک فی وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاک الفرد او لارتفاعه بنفسه او بملاکه کما اذا شک فی الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الایجاب بملاک مقارن او حادث.

آن باصل ثابت شود علم اجمالی منحل می شود بله اگر حالت سابقه برای هیچ کدام از فردین نباشد لازم است احتیاط بوضوء و غسل در مورد مذکور لا یخفی.

قوله:و اما اذا کان الشک فی بقائه من جهه الخ قسم سوم از استصحاب کلی آنست که شک در بقاء کلی در جائی است که احتمالی داده شود که فردی که بوده است آن فرد اولی یقینا مرتفع شده و احتمال داده می شود فرد دیگری در جای آن آمده باشد مثل آنکه زید یقینا در خانه بود و بعدا یقینا از خانه بیرون آمد و در ضمن بیرون آمدن احتمال داخل شدن عمرو را در خانه می رود در این مورد استصحاب کلی آیا صحیح است چون یقین بوجود انسان در خانه اول بود و ارتفاع آن شک در آن می باشد و یقین سابق و شک لا حق که از ارکان استصحاب است یقینا وجود دارد و لو شک در داخل شدن عمرو در خانه می باشد مصنف می فرماید اظهر آنست که جاری نیست استصحاب کلی بجهت آنکه وجود طبیعی اگرچه بوجود فرد آن می باشد مثل کلی انسان چه در ضمن زید باشد و در چه ضمن عمرو الا آنکه وجود طبیعی در ضمن افراد خود یک قسم و متحد نیست بلکه متعدد است بحسب

لا یقال الامر و ان کان کما ذکر الا انه حیث کان التفاوت بین الایجاب و الاستحباب و هکذا بین الکراهه و الحرمه لیس الا بشده الطلب بینهما و ضعفه کان تبدل احدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غیر موجب لتعدد وجود الطبیعی بینهما لمساوقه الاتصال مع الوحده فالشک فی التبدل حقیقه شک فی بقاء الطلب و ارتفاعه لا فی حدوث وجود آخر.

تعدد افراد آن طبیعی چون آن حصه طبیعی که وجود کلی در آن می باشد غیر حصه دیگری است که کلی در آن وجود دارد نظیر زید و عمرو که کلی انسان در آنها وجود دارد ولی کلی طبیعی مختلف می باشد.

پس در وقتی که یقین به ارتفاع زید پیدا شد از خانه و آنکه زید یقینا از خانه بیرون رفت و لو بعدا شک در وجود عمرو می باشد که مقارن رفتن وجود زید از خانه آیا داخل شد یا نه و یا آنکه احتمال داده شود که عمرو از اول در خانه بوده ارتفاع فرد اول یا بنفسه است مثل زیدی که بیان شد یا بملاکه باشد مثل آنکه وجوب یقینا مرتفع شده است و آیا ملاک استحباب که رجحان باشد باقی است یا نه مثل آنکه اگر شک شود در استحباب بعد از آنکه یقین بارتفاع واجب باشد شک در استحباب یا بملاک آن می باشد و یا استحباب حادث دیگر و علی کل استحباب کلی در این موارد صحیح نیست.

قوله:لا یقال الامر و ان کان کما ذکر الخ اگر اشکال شود که وجوب و استحباب و لو شدت و ضعف در بین آنها می باشد و همچنین بین کراهت و حرمت شدت طلب است در حرمت و ضعف طلب است در کراهت الا آنکه تبدیل شدن وجوب باستحباب یا حرمت به کراهت چون شدت آنها برداشته می شود سبب نمی شود که وجود طبیعی در آنها دو وجود باشد نظیر سواد و بیاض که شدت و ضعف در آنها تبدل موضوع نمی باشد بلکه اصل طبیعت و موضوع اتصال

فانه یقال الامر و ان کان کذلک الا ان العرف حیث یری الایجاب و الاستصحاب المتبادلین فردین متباینین لا واحد مختلف الوصف فی زمانین لم یکن مجال للاستصحاب لما مرت الاشاره الیه و یأتی من ان قضیه اطلاق اخبار الباب ان العبره فیه بما یکون رفع الید عنه مع الشک بنظر العرف نقضا و ان لم یکن بنقض بحسب الدقه و لذا لو انعکس الامر و لم یکن نقض عرفا لم یکن الاستصحاب جاریا و ان کان هناک نقض عقلا.

و متحد است پس شک در تبدل آنها حقیقه شک در بقاء طلب است یعنی از اول یقین بطلب بوده چه طلب فعل باشد یا ترک فعل و بعدا شک در ارتفاع آن طلب است نه آنکه شک در وجود و حدوث طلب دیگری باشد پس استصحاب در این موارد صحیح است استصحاب کلی طلب.

قوله:فانه یقال الامر و ان کان کذلک الخ جواب آنکه اگرچه وجوب و استحباب و حرمت کراهت از شدت و ضعف طلب می باشند و صفت یک شیء واحدند مثل سواد شدید و ضعیف عقلا الا آنکه ایجاب و استصحاب وقتی متبادل به دیگری شدند آنها متباین اند عرفا نه آنکه شیء واحدی باشند که صفت آنها مختلف باشند در این حال جای استصحاب برای آنها نیست برای آنکه قبلا اشاره شد بآن و بعدا هم می آید که اطلاق اخبار باب استصحاب بنظر عرف باید باشد هرکجائی که عرف نقض یقین می داند با شک آن مورد متبع است و لازم است عمل بآن و لو نقض بحسب دقت عقلی نمی باشد مثل مورد وجوب و استحباب چون اصل رجحان در بین وجوب و استحباب مسلم بوده ولی عرفا آنها را متباین می بیند و لذا اگر امر منعکس شود باین معنی که موضوع عرفی صحیح است و نقض نیست در این موارد استصحاب جاری نیست و لو نقض عقلی دارد مثل آب کری که قدری از آن برداشته شود که عرفا یک موضوع است ولی استصحاب

در آن جاری نیست و یا آنکه آبی نجس شود به واسطه تغیر نجاست و تغیر آن از قبل نفسه برود و علی کل حال موضوع استحباب که نقض یقین بشک باشد عرفا گرفته می شود نه عقلا.

استصحاب فرد مردّد و یا مفهوم مردّد صحیح نیست

مخفی نماند استحباب در فرد لازم است آن فرد مشخص و معلوم باشد و اگر فرد غیر معین شد مثل آنکه زید نمی دانیم زید بن عمرو است یا زید بن بکر در این موارد استصحاب فرد مردد زید صحیح نیست و مسئله ایست معروف بشبهه عبائیه و آن مسئله آنست که اگر یک طرف عبا نجس شد و معلوم نیست کدام طرف است و یک طرف معین آن را شستند و بعدا بدن انسان بهر دو طرف ملاقات کرد آیا بدن نجس می شود یا نه مبتنی بر آنست که نجاستی که قبلا یقین بآن بود آیا شسته شده است یا باقی است استصحاب نجاست آن فرد مردد صحیح نیست چون اثر برای فرد مردد نیست بلکه اثر مترتب است بر فرد معلوم مشخص اشکال در استصحاب آنست که و لو دو طرف را ملاقات کرده بدن الا آنکه یک طرف ملاقات یقینا طاهر بوده و طرف دیگر که ملاقات شده احتمال نجس بودن دارد و ملاقات بعض اطراف نجس بعلم اجمالی نجس نمی شود کما آنکه در محل خودش ثابت است بله چون علم اجمالی قبلا منجز بوده لازم است احتیاط در آن.

و همچنانی که موضوع استصحاب فرد مردد صحیح نیست،همچنین استصحاب مفهوم مردد ایضا صحیح نیست مثل آنکه شک شود که آیا کرّ چهل و سه وجب تقریبا باید باشد یا آبی که ضرب آن مساوی بیست و هفت وجب باشد و آبی پیدا شد بمقدار اول و قدری از آن برداشته شد تا رسید بمقدار بیست و هفت وجب استصحاب کر جاری نیست.

و همچنین شک در آن شود که آیا غروب شمس باستتار قرص است یا بذهاب

و مما ذکرنا فی المقام یظهر ایضا حال الاستصحاب فی متعلقات الاحکام فی الشبهات الحکمیه و الموضوعیه فلا تغفل.

الرابع انه لا فرق فی المتیقن بین ان یکون من الامور القاره او التدریجیه الغیر القاره فان الامور الغیر القاره و ان کان وجودها ینصرم و لا یتحقق منه حمره مشرقیه برای استصحاب نهار صحیح نیست بعد از استتار قرص و همچنین اگر شک در عدالت شود که آیا معنای عدالت اجتناب کبائر است مطلقا و یا با منافیات مروت که آنهم باید ترک بکند و شخص اجتناب کبائر را نمود و بعدا مرتکب بعض منافیات مروت شد استصحاب عدالت صحیح نیست و همچنین استصحاب در اقل و اکثر و همچنین رضاع که آیا نشر حرمت ده مرتبه است یا پانزده مرتبه و در تمام موارد آنست که این مفهوم یا آن فرد مردد یا یقینا باقی است و یا یقینا مرتفع است و فرد بخصوص اثر برآن مترتب نیست بلکه اثر بر فرد مردد یا مفهوم مردد است کما لا یخفی.

قوله:و مما ذکرنا فی المقام الخ آنچه را که ذکر نمودیم در مقام ظاهر می شود استصحاب در متعلقات احکام در شبهات حکمیه مثل آنکه کفاره روزه شک شود که واجب آن یک مد است یا دو مد و شبهات موضوعیه شک شود که آیا چند مدی که لازم است بدهد آیا برای یک ماه کامل است یا نصف ماه در تمام این موارد استصحاب آن از قسم سوم کلی می باشد که بیان نمودیم استصحاب جاری نیست فلا تغفل.

مخفی نماند بعض اعلام قسم رابع برای اقسام کلی ذکر نموده اند رجوع بمطولات شود.

تنبیه چهارم در استصحاب زمان و زمانیات و دفع اشکال آنها

اشاره

قوله:التنبیه الرابع انه الخ تنبیه رابع در آنست که متیقن سابق فرقی بین آن نیست که آن متیقن از امور

جزء الا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم الا انه ما لم یتخلل فی البین العدم بل و ان تخلل بما لم یخل بالاتصال عرفا و ان انفصل حقیقه کانت باقیه مطلقا او عرفا و یکون رفع الید عنها مع الشک فی استمرارها و انقطاعها نقضا و لا یعتبر فی الاستصحاب بحسب تعریفه و اخبار الباب و غیرها من ادلته غیر صدق النقض و البقاء کذلک قطعا.

قارّه باشد یعنی امور ثابته مثل انسان و شجر و غیره یا آن متیقن از امور تدریجیه و غیر قارّه باشد استصحاب در هر دو قسم جاری است بجهت آنکه امور غیر قارّه مثل استصحاب زمان و غیره اگرچه وجود آن غیر قارّه و منصرم و می گذرد و تحقق پیدا نمی کند جزء آن زمان مگر بعد از انعدام آن جزء اول الا آنکه مادامی که تخلل عدم واقع نشود در بین یعنی جزء معدوم متصل است بجزء وجود بعدی و یا آنکه عدم در بین آنها واقع می شود یعنی فاصله بین وجود و عدم حاصل است ولی عرفا آن را متصل می نامند و اگرچه حقیقه انفصال است بین سابق و لا حق.

نظیر آنکه خون حیض زنانه یک آناتی در بین آن قطع شود و لو یک لحظه باشد که در این حال اتصال حقیقی نیست بلکه منفصل است حقیقه در تمام این موارد مذکوره این امور غیر قارّه باقی است حقیقه و یا عرفا و در مقام استصحاب یقین بوجود آنها و شک در استمرار آنها و انقطاع آنها اگر استصحاب جاری نباشد نقض یقین سابق است بشک و این معنی را امام علیه السّلام فرمودند لا تنقض الیقین بالشک و در استصحاب بحسب تعریف استصحاب و اخباری که وارد شده است در آن از ادله آنها صدق نقض و بقاء آن شیء عرفا چیز دیگر لازم نیست همچنانی که بیان نمودیم که اگر استصحاب جاری نباشد نقض یقین است بشک قوله کذلک یعنی عقلا یا عرفا.

هذا مع ان الانصرام و التدرج فی الوجود فی الحرکه فی الاین و غیره انما هو فی الحرکه القطعیه و هی کون الشّیء فی کل آن فی حد او مکان لا التوسطیه و هی کونه بین المبدأ و المنتهی فانه بهذا المعنی یکون قارا مستمرا فانقدح بذلک انه لا مجال للاشکال فی استصحاب مثل اللیل و النهار و ترتیب ما لهما من الآثار و کذا کلما اذا کان الشک فی الامر التدریجی من جهه الشک فی انتهاء حرکته و وصوله الی المنتهی او انه بعد فی البین.

قوله:هذا مع ان الانصرام و التدریج الخ.

جواب دیگر از اشکالی که وارد است در امور تدریجیه آنکه حرکت دو قسم است حرکت قطعیه و حرکت توسطیه حرکت قطعیه مثل وجود حرکت حد مثل نمو اشجار که در حدود مخصوص نمو دادند و یا حرکت در مکان که متحرک در هر زمانی در مکان مخصوصی می باشد و غیره که آن بآن وجود و عدم پیدا می شود این معنی در حرکت قطعیه است اما حرکت توسطیه آن این طور نیست بلکه آن یک امری است بین اول و آخر مثلا اگر کسی مسافرت نمود از ایران بعراق اول مسافرت آن و آخر مسافرت آن را یک موضوع می نامند و همچنین تکلم و غیره و این معنی داخل در امور قارّه مستمره می شود و شک در استمرار آن استصحاب جاری است نه آنکه موضوع مسافرت جزءجزء آن حساب شود.

پس ظاهر شد باین بیان ما که جای اشکال نیست در استصحاب مثل لیل و نهار استصحاب نفس آنها و یا استصحاب آنچه را که در آنها واقع می شود نظیر قرائت سوره و تکلم و غیره و همچنین اشکالی در آن نیست در جائی که شک در امر تدریجی شود از جهت شک در انتهاء حرکت و آنکه آن حرکت تمام شد و رسید به منتهی یا آنکه هنوز در بین است در این موارد استصحاب آن حرکت بلا اشکال صحیح است.

و اما اصل اشکال که در زمان و زمانیات شده مثل استصحاب اصل زمان

و اما اذا کان من جهه الشک فی کمیته و مقداره کما فی نبع الماء و جریانه و خروج الدم و سیلانه فیما کان سبب الشک فی الجریان و السیلان الشک فی انه بقی فی المنبع و الرحم فعلا شیء من الماء و الدم غیر ما سال و جری منهما فربما یشکل فی استصحابهما ح فان الشک لیس فی بقاء جریان شخص ما کان جاریا بل فی حدوث جریان جزء آخر شک فی جریانه من جهه الشک فی حدوثه.

یا مثل خون عادت زنانه در این موارد متیقن سابقی نیست چون آنچه را که تحقق پیدا کرده از زمان یا خون حیض معدوم شده و آنچه را که بعدا پیدا می شود شک در آن می باشد پس متیقن سابق و مشکوک لا حق شیء واحد نمی باشند.

جواب آنکه گذشت که در مثل این موارد موضوع عرفی متحد است و لو عقلا منفصل و غیر یکدیگرند علاوه بر آنکه ممکن است بگوئیم در زمان که آن یک موجود واحد مستمری است که قوام آن بانصرام و معدوم بودن آن به آن می باشد کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند و در این حال قضیه متیقنه و مشکوکه بدقت عقلی متحد و یکی است فضلا از نظر عرف و علی کل حال استصحاب در زمان و زمانیات اشکال در آن نیست و لو از مرحوم شیخ نقل اشکال شده است.

قوله:و اما اذا کان من جهه الشک الخ اما اگر شک از جهت کمیت مستصحب و مقدار آن باشد همچنانی که شک شود در چشمه آب و جریان آنکه آیا آب در منبع هست یا نیست و همچنین شک در خروج دم حیض شود و سیلان و جریان آن در جائی که سبب شک در اصل جریان و سیلان آن باشد که اصلا در منبع آبی هست یا نیست یا در رحم خونی هست فعلا یا نیست غیر آنچه را که خارج شده است از منبع یا رحم در این قسم استصحاب اشکال می شود چون شک در بقاء نیست بلکه شک در اصل حدوث است که اصلا آب در منبع یا خون

و لکنه یتخیل بانه لا یختل به ما هو الملاک فی الاستصحاب بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت.

در رحم موجود است یا نه و این قسم استصحاب برگشت بآن می شود که اصلا متیقن سابقی نیست تا شک در آن باشد نظیر اشکال در اصل زمان که بیان شد.

قوله:و لکنه یتخیل بانه الخ جواب این اشکال این خیال است و آنکه قبلا بیان شد ملاک در استصحاب بحسب تعریف و دلیل آن آنست که قبلا بیان نمودیم که متیقن سابق و مشکوک آن موضوع عرفی است و در این مواردی که ذکر شد مثل آب در منبع یا خون در رحم بلا اشکال یقین سابق و شک لا حق حاصل است عرفا پس استصحاب جاری است.

مخفی نماند شک در جریان آب و سیلان دم از سه راه می شود.

اول شک در مقتضی که آیا آب یا خون در محل باقی است یا نه-دوم شک در رافع که آیا مانع جلو آنها گرفته یا نه.

سوم شک در حدوث ماده دیگر با علم بانتفاع اول که بعد از علم بانتفاع اول آیا ماده دیگر حادث شده یا نه در اخیر قسم سوم کلی می باشد استصحاب آن صحیح نیست در این موارد استصحاب جاری است حرکت زمانی مثل آنکه اراده مسافرت داشت مثلا از اصفهان به مکه شک در آن شود که آیا اراده اولیه سفر باقی است یا نه در این مورد شک در مقتضی است کما آنکه اگر یقین به اراده سفر می باشد ولی شک در مانع است که آیا جلو آن گرفته شده است یا نه که در این مورد شک در مانع است و یا آنکه شک در حدوث مقتضی جدید باشد با علم بارتفاع مقتضی اول مثل آنکه یقین بارتفاع اراده اول می باشد و شک در آنکه آیا اراده سفر غیر حج را دارد یا نه در این موارد استصحاب ایضا جاری است غیر اخیر.

ثم إنّه لا یخفی ان استصحاب بقاء الامر التدریجی اما یکون من قبیل استصحاب الشخص او من قبیل استصحاب الکلی باقسامه فاذا شک فی ان السوره المعلومه التی شرع فیها تمت او بقی شیء منها صح فیه استصحاب الشخص و الکلی و اذا شک فیه من جهه ترددها بین القصیره و الطویله کان من القسم الثانی و اذا شک فی انه شرع فی اخری مع القطع بانه قد تمت الاولی کان من القسم الثالث کما لا یخفی هذا فی الزمان و نحوه من سائر التدریجیات.

استصحاب امر تدریجی سه قسم کلی در آن جاری است

قوله:ثم إنّه لا یخفی ان استصحاب الخ.

مخفی نماند استصحاب امر تدریجی که بیان شد نظیر شک در مسافرت و یا در جریان آب و یا خارج شدن دم حیض یا از قبیل استصحاب شخصی است و یا از قبیل استصحاب کلی باقسام ثلاثه آن می باشد اگر شک در این باشد سوره معلومه ای که شروع در آن کرده است مثل سوره قل هو اللّه آیا تمام شده است آن سوره یا باقی مانده است صحیح است استصحاب در آن سوره استصحاب شخصی یا استصحاب کلی سوره و اگر شک در این باشد از جهت مردد بودن بین قصیر آن سوره یا طویل مثل آنکه آیا سوره قل هو اللّه را شروع کرد یا سوره انا انزلناه که طویل است شک در این قسم از اقسام قسم دوم کلی می باشد نظیر شک در اصل حیوان از جهت مردد بودن آن حیوان بین فیل و پشه و اگر شک در آن شود که آیا سوره دیگری را شروع کرده یا نه با یقین به آنکه سوره اول تمام شده است شک در این مورد از اقسام قسم سوم کلی می باشد که صحیح نیست کما آنکه گذشت کما لا یخفی و این معنائی که بیان شد یعنی استصحاب شخصی یا کلی باقسام ثلثه کلی در تمام تدریجیات می آید نظیر مسافرت و امثال آنکه بیان شد.

ص:366

و اما الفعل المقید بالزمان فتاره یکون الشک فی حکمه من جهه الشک فی بقاء قیده و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهه اخری کما اذا احتمل ان یکون التعبد به انما هو بلحاظ تمام المطلوب لا اصله فان کان من جهه الشک فی بقاء القید فلا بأس باستصحاب قیده من الزمان کالنهار الذی قید به الصوم مثلا فیترتب علیه وجوب الامساک و عدم جواز الافطار ما لم یقطع بزواله کما لا بأس باستصحاب نفس المقید فیقال ان الامساک کان قبل هذا لان فی النهار و الآن کما کان فیجب فتأمل.

قوله:و اما الفعل المقید بالزمان الخ.

اما فعلی که مقید بزمان می باشد مثل روزه ماه رمضان و افطار روز عید و یا بعض احکام حج و امثال آن مواردی که زمان قید آن می باشد و همچنین نمازهای یومیّه شک در آنها بعض موارد از جهت شک در بقاء قید می باشد مثل آنکه شک در آن شود که آیا زمان باقی است یا نه.

مخفی نماند در جائی که تکلیف مقید بزمان باشد در آن دو قسم است شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه اما شبهه موضوعیه بعض موارد فعل مقید است بعدم مجیء زمان مثل آنکه امساک در ماه مبارک رمضان مقید است که غروب شرعی نشده باشد یا آنکه جواز اکل و شرب در ماه مبارک رمضان مقید است که طلوع فجر نشده باشد در این موارد استصحاب عدمی یعنی استصحاب عدم غروب شمس موجب است که واجب باشد امساک کما آنکه استصحاب عدم طلوع فجر حکم بجواز اکل و شرب می شود و بعضی موارد مقید است فعل در لسان دلیل بوجود زمان نه بعدم ضده کما آنکه اگر امساک مقید بنهار باشد و جواز اکل و شرب مقید بلیل باشد پس در این موارد استصحاب قید که نهار باشد یا لیل صحیح است فتأمل.

و اما شبهه حکمیه بعضی موارد شک در آن از جهت شبهه مفهومیه می باشد

کما آنکه اگر شک شود که غروبی که شارع قرار داده است برای غایت وجوب امساک و امساک در آن واجب است آیا غروب عبارت است از استتار قرص یا ذهاب حمره مشرقیه که شک در مفهوم غروب می باشد و بعض موارد در شبهه مفهومیه شک از جهت تعارض ادله است مثل آنکه شک در آخر صلاه مغرب و عشاء شود چون مردد است آخر آنکه آیا نصف شب می باشد کما آنکه مشهور قائلند یا آنکه آخر وقت عشائین طلوع فجر است.

مخفی نماید استصحاب در این قسم صحیح نیست چون متیقن سابقی نیست بلکه یقین باستتار قرص و یا ذهاب حمره مشرقیه است کما آنکه قبلا بیان شد که موضوع مردد استصحاب آن صحیح نیست علی کل فعلی که مقید است بزمان بعض موارد شک در حکم آن از جهت شک در بقاء قید است مثل شک در زمان که امساک در آن زمان ماه مبارک رمضان واجب و یا آنکه شک در آن حکم با قطع بانقطاع زمان می باشد مثل آنکه امر نموده مولی جلوس یوم جمعه را در مسجد و زمان یوم جمعه مسلم منقطع و تمام شده است.

ولی احتمال لزوم جلوس در مسجد می باشد که اصل جلوس چون تمام مطلوب و کمال آن بوده است در روز جمعه ولی بقاء اصل جلوس ممکن است باقی باشد از جهت تعدد مطلوب پس در این حال اگر شک در بقاء قید و زمان شد مانعی نیست باستصحاب آن قید که زمان است مثل استصحاب نهار علی نحو کان تامه برای افطار نمودن که استصحاب نهار موجب حرمت مفطرات روزه می باشد پس مترتب می شود بر این استصحاب وجوب امساک از مفطرات و آنکه جایز نیست افطار مادامی که یقین بزوال نهار نباشد در اینجا استصحاب یوم صحیح است و ممکن است استصحاب نفس مقید و خود فعل استصحاب شود پس گفته شود امساک از تمام مفطرات یک ساعت

قبل بود در نهار و الآن که شک در آن می باشد آن امساک استصحاب می شود پس لازم و واجب است فتأمل.

اشکال در قید بودن زمان در موضوع مرکب شرعی و تحقیق در آن

مخفی نماند استصحاب زمان در جائی صحیح است که زمان مجرد شرط تکلیف و یا وضع و ظرف آن باشد علی نحو کان تامه و اما اگر زمان قید فعل باشد علی نحو کان ناقصه استصحاب زمان مثبت است و صحیح نیست از این جهت مرحوم شیخ و بعض اعلام دیگر چون استصحاب نهار موجب اصل مثبت است عدول کردند از استصحاب زمان باستصحاب حکم به اینکه مثلا در ماه مبارک رمضان وجوب امساکی که واقع است در نهار قبلا ثابت بوده و الآن کما کان این جهت ایضا دفع اصل مثبت را نمی نماید بجهت آنکه استصحاب حکم اگر ممکن است اثبات کند که امساک واقع است در نهار اگر این قسم ممکن باشد پس ممکن است استصحاب نفس زمان بلکه استصحاب زمان که موضوع است و سبب برای حکم می شود مقدم بر استصحاب حکم است و اما اگر استصحاب زمان ممکن نیست که اثبات کند امساک واقع شده است در نهار چون این معنی از اصل مثبت است و بعدا بیان می شود ان شاءالله تعالی که اصول مطلقا چه استصحاب یا غیره لوازم عقلیه و عرفیه آنها حجت نیست و استصحاب وجوب امساک فی النهار لازم عقلی آن بقاء نهار است باین معنی که عقل حکم می کند بعد از امر مولی بوجوب امساک واقع فی النهار که نهار باقی است.

اما استصحاب مصنف که نه استصحاب زمان است و نه استصحاب حکم آن بلکه استصحاب فعل مکلف که مقید است بزمان آن را استصحاب نموده همچنانی که بیان نمودیم امساک قبل از یک ساعت مثلا واقع بود در نهار و الآن مثل سابق است استصحاب آن این معنی اگرچه صحیح است لکن در تمام موارد جاری است مثلا کسی که تأخیر بیندازد صلاه ظهر و عصر را و شک در آن نماید که آیا نهار و روز باقی است یا نه

در این موارد استصحاب قبل ندارد چون صلاه قبلا موجود نبوده است تا آنکه استصحاب شود و استصحاب تعلیقی با آنکه فی حد نفسه صحیح نیست کما آنکه بیان می شود ان شاءالله تعالی کسانی که قائل بآن می باشند فقط در احکام است نه در موضوعات.

و حق در مطلب آنست که موضوع مرکبی که در احکام شرعیه وارد است دو قسم است یک قسم از آن مرکب از عرض و معروض است مثل آب کر که موضوع است برای طهارت و عدم انفعال آن در این موضوع مرکب لازم است اثبات عارض و معروض یعنی اثبات آب و کریت آن بنحو مفاد کان ناقصه یعنی اثبات شود که این آب معین متصف است بکریت و این موضوع مرکب یا بالوجدان ثابت است و یا بتعبد و یا احدهما بالوجدان و دیگری بالتعبد و اگر شک در کریت آب شد استصحاب مجرد کریت علی نحو مفاد کان تامه صحیح نیست بلکه همچنانی که بیان نمودیم باید اثبات شود این آب کر بوده قبلا و الآن هم کما کان در مثل مرکب بودن آب و کر بلا اشکال لازم است علی نحو صفت و موصوف و کان ناقصه ثابت شود.

و اما یک قسم دیگر از مرکبات شرعی است که مجرد اجتماع آنها برای حکم کافی است و لازم نیست یکی از آنها وصف و دیگری موصوف باشد علی نحو کان ناقصه بلکه اثبات هرکدام اجزاء موضوع علی نحو کان تامه صحیح است مثلا اگر موضوع حکم از دو جوهر شد مثل زید و عمرو یا از دو عرض شد که هرکدام قائم است به موضوعی غیر موضوع دیگر مثل صلاه جماعت موضوع برای صحت جماعت اجتماع رکوع امام و مأموم می باشد در زمان واحد یکی از رکوعین قائم است به امام و دیگری قائم است بمأموم و کذا اگر موضوع مرکب باشد از دو فعل مکلف نظیر صلاه و طهارت که هرکدام عرضی از اعراض مکلف می باشند و در مثل آنها لازم نیست یکی صفت و دیگری موصوف باشد بلکه مجرد اجتماع صلاه با طهارت

و ان کان من الجهه الاخری فلا مجال الا لاستصحاب الحکم فی خصوص ما لم یؤخذ الزمان فیه الا ظرفا لثبوته لا قیدا مقوما لموضوعه و الا فلا مجال الا لاستصحاب عدمه فیما بعد ذاک الزمان فانه غیر ما علم ثبوته له فیکون الشک فی ثبوته له ایضا شکا فی اصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا فی بقائه.

کافی است برای صحت صلاه پس اگر شک در صلاه شد هیئت اتصالیه عرفیه آن استصحاب می شود و همچنین شک در طهارت استصحاب آن کافی است بنحو کان تامه بله اگر دلیل اثبات نمود که حتما باید صلاه متصف باشد به طهارت و صفت و موصوف باشند استصحاب طهارت مثبت است و از بیان ما ظاهر شد که اگر زمان قید برای تکلیف واقع شد از همین قبیل است بجهت آنکه امساک نهاری اجتماع نهار و روز است با امساک مفطرات چون روز یکی از موجودات خارجیه است و امساک از مفطرات عرضی است که قائم بمکلف است پس شک در نهار و روز استصحاب آن بنحو کان تامه صحیح است بله اگر دلیل اثبات کرد که امساک متصف بنهار و روز لازم است آن استصحاب از اصل مثبت است و صحیح نیست.

قوله:و ان کان من الجهه الاخری الخ قسم اول شک در آن بود که آیا زمان باقی است یا نه کما آنکه گذشت.

قسم دوم شک از این جهت بود بعد از گذشتن زمان مسلم آیا تکلیف باقی است یا نه نظیر آنکه مولی فرموده باشد جلوس در مسجد در روز جمعه واجب است و روز جمعه مسلم گذشته است ولی شک در آنست که آیا تکلیف باقی است من باب تعدد مطلوب در روز شنبه یا نه در این مورد مصنف می فرماید جائی برای استصحاب حکم در خصوص آن موردی که قید است زمان برای موضوع نیست و استصحاب در آن صحیح نیست مگر آنکه زمان ظرف باشد برای حکم و اگر غیر از این باشد استصحاب عدم جاری است بعد از گذشتن آن زمان یعنی قبل از اینکه امر شارع بجلوس در مسجد

لا یقال ان الزمان لا محاله یکون من قیود الموضوع و ان اخذ ظرفا لثبوت الحکم فی دلیله ضروره دخل مثل الزمان فیما هو المناط لثبوته فلا مجال الا لاستصحاب عدمه.

فانه یقال نعم لو کانت العبره فی تعیین الموضوع بالدقه و نظر العقل و اما اذا کانت العبره بنظر العرف فلا شبهه فی ان الفعل بهذا النظر موضوع روز جمعه باشد مسلم تکلیف نبوده است و استصحاب عدم تکلیف جاری است چون شک در ثبوت تکلیف و آن اندازه ای که تکلیف مسلم بود در زمان روز جمعه در مسجد بود و غیر از آن شک در تکلیف است بعد از اینکه یقین بعدم تکلیف بوده است استصحاب عدم تکلیف جاری است نه استصحاب بقاء تکلیف.

قوله:لا یقال ان الزمان لا محال الخ اشکال نشود که زمان در حکم شرعی مسلم از قیود موضوع می باشد و لو آن زمان گرفته شده است برای ثبوت حکم و ظرف آن در دلیل چون ضروری است که دخالت دارد مثل زمان در مناط و مصالح احکام و از این جهت و لو ظاهرا ظرف برای حکم است ولی در واقع قید موضوع می باشد پس در این موارد مطلقا استصحاب عدم تکلیف جاری است و فرقی بین آنکه زمان قید موضوع باشد یا ظرف برای حکم در واقع نمی باشد.

قوله:فانه یقال نعم الخ جواب از این اشکال آنکه این مطلب شما صحیح است اگر در تعیین موضوع استصحاب بدقت و نظر عقلی باشد.

و اما اگر اخذ موضوع بنظر عرف باشد کما آنکه قبلا گذشت-پس شبهه ای در آن نیست که فعل بنظر عرف دو موضوع است در جائی که زمان قید موضوع باشد

واحد فی الزمانین قطع بثبوت الحکم له فی الزمان الاول و شک فی بقاء هذا الحکم له و ارتفاعه فی الزمان الثانی فلا یکون مجال الا لاستصحاب ثبوته.

لا یقال فاستصحاب کل واحد من الثبوت و العدم یجری لثبوت کلا النظرین و یقع التعارض بین الاستصحابین کما قیل.

چون جائی که ظرف گرفته شود یک موضوع است عرفا و ظرف از حالات موضوع می باشد پس استصحاب آن جاری است بخلاف آنکه زمان قید موضوع باشد که عرفا دو موضوع است و استصحاب جاری نیست.

مخفی نماند اهمال در مقام ثبوت و در واقع چون محال است کما آنکه کرارا گذشته است و آنکه زمان بنفسه ظرف است و احتیاج بجعل شرعی ندارد پس در احکام شرعیه اگر جعل شرعی داشته باشد قهرا قید موضوع است و معنی ندارد یکجا ظرف حکم شود و جای دیگر قید موضوع چون حکم شرعی یا مطلق است و یا مقید و واسطه در بین نمی باشد و معنی بودن زمان قید یا ظرف آنکه آن حکم واجب نیست در غیر آن مورد و معقول نیست یکجا زمان ظرف گرفته شود برای حکم و بااین حال اگر زمان مختلف شود حکم باقی باشد پس استصحاب مطلقا جاری نیست چه زمان قید باشد و یا ظرف کما لا یخفی.

قوله:لا یقال فاستصحاب الخ اشکال نشود در مورد به آنکه همچنانی که استصحاب بقاء تکلیف جاری است همچنین استصحاب عدم تکلیف پس در مثل امر مولی بجلوس در مسجد یوم الجمعه و شک در جلوس یوم السبت استصحاب وجوب جلوس معارض است باستصحاب عدم جلوس چون قبل از جمعه مسلم واجب نبود جلوس و استصحاب عدم آن می شود

فانه یقال انما یکون ذلک لو کان فی الدلیل ما بمفهومه یعم النظرین و الا فلا یکاد یصح الا اذا سبق باحدهما لعدم امکان الجمع بینهما لکمال المنافاه بینهما و لا یکون فی اخبار الباب ما بمفهومه یعمهما فلا یکون هناک الا استصحاب واحد و هو استصحاب الثبوت فیما اذا اخذ الزمان ظرفا و استصحاب العدم فیما اذا اخذ قیدا لما عرفت من ان العبره فی هذا الباب بالنظر العرفی و لا شبهه فی ان الفعل فیما بعد ذاک الوقت معه قبله متحد فی الاول و متعدد فی الثانی بحسبه ضروره ان الفعل المقید بزمان خاص غیر الفعل فی زمان آخر و لو بالنظر المسامحی العرفی.

پس تعارض بین استصحابین است کما قیل قائل منسوب بفاضل نراقی می باشد.

قوله:فانه یقال انما یکون ذلک الخ جواب از این اشکال در جائی صحیح است که دلیل استصحاب شامل موضوع عرفی و موضوع عقلی هر دو بشود و نظر بهر دو داشته باشد که اگر دلیل شامل هر دو شود معامله تعارض و اهم آنها گرفته می شود و یا تخییر و این معنی ممکن نیست که دلیل استصحاب شامل هر دو موضوع عقلی و عرفی باشد چون موجب تناقض است و ممکن نیست جمع بین هر دو چون کمال منافات بین موضوعین می باشد پس دلیلی که شامل بشود هر دو موضوع را نداریم پس در بین نیست مگر استصحاب ثبوت تکلیف در جائی که زمان ظرف حکم باشد یا استصحاب عدم تکلیف در جائی که زمان قید موضوع باشد و قبلا شناختی که اخبار استصحاب در باب موضوع استصحاب بنظر عرفی گرفته می شود نه بنظر عقلی و شبهه ای نیست در اینکه فعل بعد از گذشتن وقت یا قبل از گذشتن متحد است عرفا مثل جلوس که بیان نمودیم در جائی که زمان ظرف فعل باشد و موضوع متعدد است در ثانی در جائی که زمان قید موضوع باشد

نعم لا یبعد ان یکون بحسبه ایضا متحدا فیما اذا کان الشک فی بقاء حکمه من جهه الشک فی انه بنحو التعدد المطلوبی و ان حکمه بتلک المرتبه التی کان مع ذاک الوقت و ان لم یکن باقیا بعده قطعا الا انه یحتمل بقائه بما دون تلک المرتبه من مراتبه فیستصحب فتأمل جیدا.

ازاحه وهم لا یخفی ان الطهاره الحدثیه و الخبثیه و ما یقابلها یکون مما اذا وجدت باسبابها لا یکاد یشک فی بقائها الا من قبل الشک فی الرافع لها لا من قبل الشک فی مقدار تأثیر اسبابها ضروره انها اذا وجدت بها کانت چون ضروری است که فعل مقید بزمان خاص مثل جلوس در یوم جمعه غیر آن فعلی است که در زمان دیگر باشد مثل جلوس یوم سبت و لو بنظر مسامحی عرفی باشد.

قوله:نعم لا یبعد ان یکون الخ در قسم دوم که زمان قید موضوع باشد ممکن است گفته شود که موضوع متحد است عرفا در جائی که شک در بقاء حکم باشد از جهت تعدد مطلوب مثل آنکه احتمال داده شود که جلوس در یوم جمعه و لو یوم جمعه گذشته است ولی یوم سبت باز مطلوب مولی است به قسمی که جلوس در یوم سبت مرتبه آن از روز جمعه پائین تر است در این مورد ایضا استصحاب بقاء تکلیف می شود فتأمل جیدا.

مخفی نماند جواب مصنف گذشت فراجع.

قوله:ازاحه وهم لا یخفی الخ مخفی نماند طهارت حدثیه مثل وضوء و غسل و طهارت خبثیّه مثل رفع نجاست و امثال آن و مقابل آنها مقابل طهارت حدثیه حدث اکبر و اصغر است و خبثیه بقاء نجاست است هرکدام از این ها اگر باسباب خود موجود شد و تحقق پیدا کرد شک در بقاء آنها از قبیل شک در رافع است نه آنکه شک در مقتضی باشد که آیا

تبقی ما لم یحدث رافع لها کانت من الامور الخارجیه او الامور الاعتباریه التی کانت لها آثار شرعیه.

فلا اصل لاصاله عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذی او اصاله عدم جعل الملاقاه سببا للنجاسه بعد الغسل مره کما حکی عن بعض الافاضل و لا یکون هاهنا اصل الا الاصاله الطهاره او النجاسه.

مقدار تأثیر آنها چه اندازه است چون ضروری است طهارت و نجاست و مقابل آنها در جائی که موجود شد باقی ماند مادامی که رافع بر آنها پیدا نشود و فرقی بین آن نیست که طهارت و نجاست از امور خارجیه باشد که آنها را شارع مقدس کشف نموده است یا از امور اعتباریه ای که برای آنها آثار شرعیه است و بحث آنکه طهارت و نجاست از امور واقعیه و یا امور اعتباریه است که قبلا گذشت فراجع.

قوله:فلا اصل لاصاله عدم جعل الخ این کلام از اول ازاحه وهم تا آخر تنبیه رد است بر مرحوم فاضل نراقی کما آنکه حکایت شده از ایشان که اگر مکلف وضوء گرفت بعد از وضوء خارج شد از او مذی،شک در آن می شود که آیا مذی ناقض وضوء است یا نه در این حال تعارض استصحابین است استصحاب طهارت بعد از وضوء و استصحاب عدم جعل وضوء سبب برای طهارت بعد از مذی یعنی قبل از جعل وضوء شک در آنست که وضوء سبب است مطلقا برای طهارت حتی بعد از مذی یا سبب نیست.

پس استصحاب طهارت و استصحاب عدم طهارت متعارضند نظیر استصحاب وجوب جلوس در روز جمعه و استصحاب عدم وجوب جلوس در روز جمعه کما آنکه گذشت.

همچنین زمانی که شسته شود لباس نجس به آب یک مرتبه و شک در آن شود که آیا لازم است در شستن آن لباس یک مرتبه یا دو مرتبه در این مورد ایضا استصحاب

الخامس انه کما لا اشکال فیما اذا کان المتیقن حکما فعلیا مطلقا لا ینبغی الاشکال فیما اذا کان مشروطا معلقا فلو شک فی مورد لاجل طرو بعض الحالات علیه فی بقاء احکامه ففیما صح استصحاب احکامه المطلقه صح استصحاب احکامه المعلقه لعدم الاختلال بذلک فیما اعتبر فی قوام الاستصحاب من الیقین ثبوتا و الشک بقاء.

نجاست و عدم نجاست یعنی عدم جعل شارع سبب برای نجاست بعد از شستن یک مرتبه که برگشت به طهارت لباس می شود.

همچنین مثالهای دیگر که ذکر نموده است مصنف می فرماید رد بر ایشان اصل عدم جعل وضوء که سبب باشد برای طهارت بعد از مذی یک همچه اصلی نداریم که آیا طهارت آن بعد از مذی باقی است یا نه که شک در مقتضی باشد بلکه اصاله الطهاره در مورد وقوع مذی که آیا رافع وضوء است یا نه آن اصاله الطهاره باقی است و همچنین اصل عدم جعل ملاقات سبب برای نجاست بعد از شستن یک مرتبه نداریم نظیر ما تقدم کما آنکه حکایت شده و منسوب بمرحوم فاضل نراقی داده شده است پس در امثال ما ذکر اصلی نداریم مگر اصاله الطهاره یا اصاله النجاسه در جائی که شک در رافع آنها باشد و اصل دیگری نیست که معارض باشد کما لا یخفی.

تنبیه پنجم استصحاب جاری است در احکام شرعیه مشروط و معلق

اشاره

قوله:الخامس انه کما لا اشکال فیما الخ تنبیه پنجم در آنست که همچنانی که استصحاب جاری می شود در احکام فعلیه منجزه مطلقا همچنین استصحاب جاری است و اشکالی در آن نیست در جائی که آن احکام شرعیه مشروط و معلق باشند سوای آنکه آن احکام شرعیه از قبیل حکم تکلیفی باشد مثل آنکه گفته شود حرام است عنب زمانی که غلیان و جوش بیاید پس شک در حرمت زبیب و کشمش شود که اگر جوش آمد آیا حرام است یا نه و یا حکم وضعی باشد کما آنکه بفرماید نجس می شود عنب و انگور زمانی که جوش بیاید پس شک در نجاست

و توهم انه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق علیه فاختل احد رکنیه فاسد فان المعلق قبله انما لا یکون موجودا فعلا لا انه لا یکون موجودا اصلا و لو بنحو التعلیق کیف و المفروض انه مورد فعلا للخطاب بالتحریم مثلا او الایجاب فکان علی یقین منه قبل طرو الحاله فیشک فیه بعده و لا یعتبر فی الاستصحاب الا الشک فی بقاء شیء کان علی یقین من ثبوته و اختلاف نحو ثبوته لا یکاد یوجب تفاوتا فی ذلک.

زبیب شود در جائی که جوش بیاید.

و حاصل مطلب مصنف آنست که احکام شرعیه مشروطه و معلقه مثل احکام مطلقه می ماند تمام آنها مجعولات شرعی می باشند و دلیل استصحاب در وقت شک در بقاء آنها شامل تمام آنها می شود و مخصصی نداریم که فقط استصحاب در احکام مطلقه است و در احکام مشروطه و معلقه استصحاب جاری نیست پس اگر شک شود در موردی بجهت عارض شدن بعض حالات برآن موضوع در بقاء احکام آن نظیر عنب که زبیب شود و حالت زبیبیّت برآن عارض شود پس همچنانی که صحیح است استصحاب احکام آن موضوعی که مطلق است صحیح است استصحاب احکام معلقه آن مثل آنکه گفته شود العنب اذا غلی و لم یذهب ثلثاه حرام و کذلک الزبیب چون اختلال ببعض حالات موضوع که عنب بوده است و برگشته بزبیب این اختلال حالات ضرری در قوام استصحاب نمی زند چون قوام استصحاب یقین بوده ثبوتا و شک در بقاء آن و یقین و شک در احکام مشروطه و معلقه ثابت است.

قوله:و توهم انه لا وجود الخ اشکال مهمی که بر استصحاب تعلیقی و مشروط شده است آنست که یک معلقی داریم مثل حرمت و معلق علیه که آن جوش آمدن زبیب باشد فعلا محقق نیست یعنی در معنای موضوع مرکب است از زبیب و جوش آمدن زبیب و اگر زبیب محقق باشد

جوش آمدن آن فعلی نیست بلکه تقدیری است و حکم آنکه حرمت باشد و استصحاب می شود تقدیری است ایضا و هر موضوعی برای اثبات حکم برآن لازم است اگر آن موضوع مرکب است تمام اجزاء آن فعلی و منجز باشد نه تقدیری بنابراین بیان اگرچه زبیب وجود خارجی دارد فعلا ولی جزء دیگران تقدیری است و فعلا وجود ندارد که جوش آمدن باشد و حرمت مترتب است بر جوش آمدن زبیب و یقین سابقی که در استصحاب لازم است آن یقین فعلا وجود ندارد بلکه وجود تقدیری است از این جهت یک رکن استصحاب که یقین باشد مختل و محقق نیست پس استصحاب تعلیقی جاری نیست-قوله فاسد:

جواب این اشکال آنکه معلق که حرمت باشد غلیان و جوش آمدن زبیب و لو فعلا محقق نیست ولی بنحو تعلیق محقق است نه آنکه اصلا وجود نداشته باشد چگونه ممکن است وجود نداشته باشد و حال آنکه فعلا مورد خطاب بتحریم است از طرف شارع که می فرماید لا تشرب العصیر اذا غلی و همچنین مورد ایجاب مثل قوله حج ان استطعت بنابراین بیان مکلف یقین بحکم دارد قبل از عارض شدن حالت زبیبیّت پس شک در آن حکم استصحاب آن حکم است.

و حاصل آنکه عصیر زبیبی قبل از غلیان یقین بآن حاصل است و شک در حرمت آن می باشد و اختلاف نحو ثبوت یقین که یکی از آنها یقین فعلی است و دیگری یقین تعلیقی و تقدیری است تفاوتی در استصحاب نمی گذارد چون در استصحاب یقین سابق و شک لا حق لازم است در آنچه آنکه یقین فعلی باشد یا تقدیری و اطلاق ادله استصحاب هر دو را شامل می شود.

مخفی نماند بعض اعلام صحت جریان استصحاب تعلیقی را بر این قرار داده که قیودی که وارد است در کلام اگر آن قیود راجع بحکم باشد و حکم مقید باشد

مثل ان استطعت فحج پس حکم حصه خاصه می باشد در این موارد صحیح است استصحاب حکم تعلیقی و اما اگر قیود راجع بموضوع باشد و موضوع مقید باشد نظیر المستطیع یجب علیه الحج،در این قسم استصحاب صحیح نیست و در ما نحن فیه چون موضوع مرکب است از عصیر و غلیان آن و فعلیت حکم و لو در قسم اول حاصل است ولی در آنجائی که موضوع مرکب است فعلیت حکم توقف دارد بر وجود موضوع مرکب بتمام اجزاء آن چون نسبت حکم بموضوع نسبت معلول است به علت خود و معلول تحقق خارجی پیدا نمی کند الا بعد از تحقق تمام اجزاء علت آن و چون در ما نحن فیه موضوع مرکب است و یک جزء که غلیان باشد وجود ندارد از این جهت فعلیت حکم ممکن نیست چون موضوع بتمامه حاصل نیست و ازآنجائی که شرائط حکم لبّا و در واقع برگشت بقیود موضوع است از این جهت استصحاب تعلیقی صحیح نیست چون قیود حکم لبّا راجع است بقیود موضوع کما آنکه در محل خودش ثابت شده است و از این جهت فرقی ندارد که مولی بفرماید یجب الحج علی المستطیع بعنوان صفت و موصوف که موصوف مکلف باشد محذوف است یا بعنوان شرط بفرماید مثل آنکه بفرماید یجب الحج علی المکلف ان استطاع.

بله فرق بین دو جمله آنست که جمله شرطیه مفهوم دارد و جمله وصف مفهوم ندارد ولی این جهت فارق نیست تمام قیود حکم برگشت بقیود موضوع می باشد و یک جزء موضوع مرکب علی الفرض وجود خارجی ندارد و لذا حکم فعلی نیست و استصحاب تعلیقی صحیح نیست.

مخفی نماند بنا بر آنکه قیود برگشت بموضوع باشد و آنکه موضوع مقید باشد اشکال به آنکه موضوع مقید بحکم یا چیزی که علت حکم باشد وارد است چون رتبه

و بالجمله یکون الاستصحاب متمما لدلاله الدلیل علی الحکم فیما اهمل او اجمل کان الحکم مطلقا او معلقا فببرکته یعم الحکم للحاله الطاریه حکم چون عرض است متأخر است از موضوع فراجع مطولات تا مطلب ظاهر شود برای تو.

مخفی نماند در جلد دوم صفحه 136 آنجا بیان نمودیم که ممکن است حکم فعلی باشد و لو موضوع بتمام شرائط و اجزاء حاصل نباشد مثلا اکرام زید فعلا واجب باشد به شرطی که عمرو فردا بیاید یا بالعکس اکرام زید فردا واجب باشد به شرطی که عمرو امروز بیاید و در این موارد مذکوره حکم فعلی است و لو شرائط موضوع فعلا محقق نیست و ایضا در تکالیف تدریجیه مثل صلاه و صوم و حج و غیره لازم است التزام بصحه شرط متأخر باشیم و الا وجوب فعلی منجز نیست چون وجوب تکبیره الاحرام مشروط است بسلام و این جهت مفید است در استصحاب تعلیقی چون موضوع با تمام شرائط وجوب ندارد.

و حق آنست که استصحاب تعلیقی صحیح است مثل استصحاب تنجیزی باطلاق ادله استصحاب یا عموم آنها فراجع-بله اشکال در مثل معروف است مثل عصیر زبیبی چون اصل موضوع عصیر عنب است و آن آب انگوری است که در خلقت انگور داده شده است و بعد از اینکه عنب خشک شد و آن آب اصلی از بین رفت عصیر زبیب آب خارجی است که هم جوار زبیب شده است و شیرین است فعلا و موضوع حرمت که عصیر عنب باشد فعلا وجود ندارد بلکه عصیر زبیب چون آب خارجی است غیر عصیر عنب می باشد و لو در مثال مناقشه ای نیست و حاصل آنکه زبیبیت از حالات عنب نیست تا آنکه استصحاب در آن جاری باشد بلکه از مقومات عنب عصیر آن می باشد.

قوله:و بالجمله یکون الاستصحاب الخ حاصل آنکه استصحاب چه تعلیقی باشد و چه تنجیزی متمم دلیل سابق است

اللاحقه کالحاله السابقه فیحکم مثلا بان العصیر الزّبیبی یکون علی ما کان علیه سابقا فی حال عنبیته من احکامه المطلقه و المعلقه لو شک فیها فکما یحکم ببقاء ملکیته یحکم بحرمته علی تقدیر غلیانه.

ان قلت نعم و لکنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فیعارض استصحاب الحرمه المعلقه للعصیر باستصحاب حلیته المطلقه.

بر حکم در جائی که حکم اولی مهمل باشد مثل آنکه شرائط اطلاق و تقیید در حکم اولی نباشد و یا حکم اولی مجمل باشد نظیر تعارض دلیلین و امثال آن در این موارد مذکوره به برکت استصحاب حکم قبلی مبین و ظاهر می شود پس شامل می شود حکم آن حالتی که عارض و لاحق شده است بر موضوع مثل حالت زبیبیت بر عنب و همچنانی که در حالت سابقه عنب اگر شکی در آن پیدا می شد استصحاب جاری بود همچنین استصحاب در عصیر زبیبی جاری است و حکم می شود بر ذبیب آن حکمی که در عنب بود چه آن حکم از احکام مطلقه باشد و چه معلقه اگر شک در آن واقع بشود پس همچنانی که اگر شک در بقاء ملکیت زبیبیت شود که آیا از ملک مالک خارج شده است یا نه باستصحاب ملکیت ثابت می شود همچنین حکم به حرمت آن زبیب استصحاب حرمت آن و نجاست آن جاری است.

استصحاب تعلیقی معارض است و جواب آن

قوله:ان قلت نعم و لکنه الخ اشکال دیگری است بر استصحاب تعلیقی به اینکه برفرض استصحاب تعلیقی صحیح باشد آن استصحاب معارض است بضد آنکه استصحاب مطلق است چون قبل از جوش آمدن عصیر عنبی و همچنین عصیر زبیبی بلا اشکال حلال بود شرب آن و فعلا شک می شود که از حلیت بیرون رفته یا نه استصحاب آن حلیت مطلقه می شود و در این حال آن استصحاب معارض است با استصحاب حرمت تعلیقی برای عصیر و اذا تعارضا تساقطا و رجوع به قاعده کل شیء لک حلال می شود.

قلت لا یکاد یضر استصحابه علی نحو کان قبل عروض الحاله التی شک فی بقاء حکم المعلق بعده ضروره انه کان مغیا بعدم ما علق علیه المعلق و ما کان کذلک لا یکاد یضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضاده بینهما فیکونان بعد عروضها بالاستصحاب کما کانا معا بالقطع قبل بلا منافاه اصلا و قضیه ذلک انتفاء حکم المطلق بمجرد ثبوت ما علق علیه المعلق فالغلیان فی المثال کما کان شرطا للحرمه کان غایه للحلیه فاذا شک فی حرمته المعلقه بعد عروض حاله علیه شک فی حلیه المغیاه لا محاله ایضا فیکون الشک فی حلیته او حرمته فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشک فی بقائه علی ما کان علیه من الحلیه و الحرمه بنحو کانتا علیه فقضیه استصحاب قوله:قلت لا یکاد یضر الخ جواب از این اشکال آنکه ضرر ندارد استصحاب حلیت علی نحو قبل از عارض شدن حالت غلیان بر عصیر آن حالتی که بعدا شک در حرمت آن می شود و استصحاب حلیت مغیا و مشروط است به اینکه عصیر عنبی جوش نیامده باشد و بعد از اینکه جوش آمد استصحاب حرمت مقدم است همچنانی که اگر عصیر عنبی جوش آمد حرمت مقدم است بر حلیت و حلیت از بین می رود چون استصحاب حرمت حاکم است بر استصحاب حلیت بلکه اصلا تعارضی نیست چون ثبوت حلیت در جائی ثابت بود که غلیان حاصل نشده باشد مثلا روایت کل شیء طاهر طهارت آن شیء مغیا و مشروط است که علم به نجاست حاصل نشود بقوله علیه السّلام حتی تعلم انه قذر و این دو حکم طهارت و نجاست اصلا با همدیگر تعارضی ندارند و ما نحن فیه همچنین است حلیت عصیر عنبی یا زبیبی در جائی است که غلیان حاصل نشده باشد و بعد از تحقیق غلیان بلا اشکال استصحاب حرمت مقدم و حکومت دارد بر استصحاب حلیت کما آنکه گذشت و اقتضاء مقدم بودن استصحاب حرمت از بین رفتن استصحاب حلیت

حرمته المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغياه حرمته فعلا بعد غليانه و انتفاء حليته فانه قضيه نحو ثبوتهما كان بدليهما او بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بادنى التفات على ذوى الالباب فالتفت و لا تغفل.

السادس:لا فرق ايضا بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشريعه او الشريعه السابقه اذا شک فى بقائه و ارتفاعه بنسخه فى هذه الشريعه لعموم ادله الاستصحاب.

که مطلق است می شود بمجرد ثبوت غليان بر عصير پس غليان بر مثال كما آنكه شرط است براى حرمت يعنى حرمت آن وقتى ثابت است كه غليان وجود داشته باشد همچنين غليان غايت است براى حليت يعنى حلال بودن عصير در جائى است كه غليان حاصل نشده باشد.

پس در وقتى كه شک در حرمت آن شد آن حرمتى كه معلق است بر غليان بعد از اينكه عارض بشود بر عنب حالت زبيبيّت در اين حال شک در مغيّا می شود لا محال پس شک در حليت عصير زبيبى يا حرمت آن فعلا بعد از عارض شدن حالت زبيبى اين شک متحد است خارجا با شک در بقاء آنچه را كه عصير عنبى داشته از حليت و حرمت و آنكه شک در حال غليان زبيب مثل شک در حال غليان عنب می باشد و هر دو شک يک موردند پس اقتضاء استصحاب حرمت معلقه بعد از عارض شدن حالت زبيبيت ملازم است با استصحاب حليت كه غايه آن حليت حاصل است بغليان و بعد از غليان عصير منتفى می شود حليت چون اقتضاء ثبوت حليت و حرمت بدليل آنها مثل ثابت شدن حليت و حرمت عصير عنبى بدليل و يا باستصحاب آنست كه حرمت معلقه حكومت دارد بر استصحاب حليت كما لا يخفى بادنى التفات على ذوى الالباب فالتفت و لا تغفل.

تنبيه ششم در استصحاب شرايع سابقه و اشكال و رد آن می باشد

اشاره

قوله:السادس لا فرق ايضا الخ تنبيه ششم در آنست كه آيا استصحاب احكام شرايع سابقه صحيح است در

و فساد توهم اختلال ارکانه فیما کان المتیقن من احکام الشریعه السابقه لا محاله اما لعدم الیقین بثبوتها فی حقهم و ان علم بثبوتها سابقا فی حق آخرین فلا شک فی بقائها ایضا بل فی ثبوت مثلها کما لا یخفی.

و اما للیقین بارتفاعها بنسخ الشریعه السابقه بهذه الشریعه فلا شک فی بقائها ح و لو سلم الیقین بثبوتها فی حقهم.

جائی که شریعت مقدسه اسلام متعرض احکام شرایع سابق نشده باشد نه اثباتا و نه نفیا مصنف می فرماید در این موارد استصحاب احکام شرایع سابقه مانعی ندارد چون ارکان استصحاب موجود است که یقین سابقه و شک لا حق باشد و این جهت فرقی ندارد بین آنکه شک در احکام شریعت اسلام باشد از جهت نسخ و غیره و یا شک در شریعت سابقه باشد در جائی که شک در بقاء و ارتفاع آن احکام بشود استصحاب آنها صحیح است بجهت عموم ادله استصحاب چون مخصصی بر آنها نیست و لذا شامل تمام احکام می شود چه شک در نسخ آنها باشد در شریعت اسلام و یا غیر اسلام از شرایع سابقه.

قوله:و فساد توهم اختلال ارکانه الخ اشکالاتی در استصحاب احکام شرایع سابقه شده است من جمله آنکه ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لا حق باشد محقق نیست بجهت آنکه ما یقین نداریم آن احکام سابقه در حق ما ثابت باشد اگرچه کسانی که مثلا در زمان حضرت موسی یا عیسی علیهما السّلام بودن آن احکام بر آنها ثابت بوده است ولی ثبوت آن احکام برای ما مسلم نیست پس یقین سابق و شک لا حق ایضا نیست برای ما بلکه در اصل ثبوت آنها است برای ما و اصل عدم ثبوت تکلیف است برای ما.

اشکال دوم مسلم احکام شرایع سابقه نسخ شده است بشریعت اسلام و چون شریعت اسلام نسخ شرایع سابقه نموده پس شک در بقاء آنها نداریم و لو قبول کنیم

و ذلک لان الحکم الثابت فی الشریعه السابقه حیث کان ثابتا لافراد المکلف کانت محققه وجودا او مقدره کما هو قضیه القضایا المتعارفه المتداوله و هی قضایا حقیقیه لا خصوص الافراد الخارجیه کما هو قضیه القضایا الخارجیه و الا لما صح الاستصحاب فی الاحکام الثابته فی هذه الشریعه و لا النسخ بالنسبه الی غیر الموجود فی زمان ثبوتها کان الحکم فی الشریعه السابقه ثابتا لعامه افراد المکلف ممن وجد او یوجد و کان الشک فیه کالشک فی بقاء الحکم الثابت فی هذه الشریعه لغیر من وجد فی زمان ثبوته.

که احکام شرایع سابقه در حق ما ثابت بوده است.

قوله:و ذلک لان الحکم الثابته الخ جواب از اشکال اول آنکه حکمی که ثابت شده است در شرایع سابقه چون آن حکم ثبوت آنها بر نحو قضایای حقیقیه است و قضایای حقیقیه شامل می شود مکلفین را که موجود بودند در آن زمان و وجود پیدا می کنند تا روز قیامت و آن احکام که ثابت است در شرایع مقدسه و غیره علی نحو قضایای خارجیه نمی باشد که بارتفاع موضوع خارجی آن حکم برداشته شود مثل آنکه گفته شود البصریون قد جاءوا او الکوفیون قد ذهبوا و غیر آن موارد که به واسطه ارتفاع موضوع خارجی حکم برداشته می شود بلکه احکام شرعیه همچنانی که بیان نمودیم علی نحو قضایای حقیقیه است مثل قوله تعالی ان الانسان لیطغی او ان الانسان لفی خسر که شامل افراد موجوده و مقدره تا روز قیامت می شود-کما آنکه قضیه حقیقیه متعارف است بین قوانین عقلائیه در بین دول نه آنکه حکم منحصر باشد بافراد خارجیه موجوده که اگر این معنی باشد اصلا استصحاب احکامی که در این شریعت اسلام ثابت است ممکن نیست استصحاب آنها چون افرادی که در صدر اسلام وجود داشته اند افراد فعلی می باشند

و الشریعه السابقه و ان کانت منسوخه بهذه الشریعه یقینا الا انه لا یوجب الیقین بارتفاع احکامها بتمامها ضروره ان قضیه نسخ الشریعه لیس بارتفاعها کذلک بل عدم بقائها بتمامها.

و همچنین اگر قضایای خارجیه باشد هرآینه صحیح نباید باشد نسخ در احکام شرعیه اسلامیه نسبت بغیر موجودین در زمان ثبوت آن احکام.

پس چون جعل احکام شرعیه علی نحو قضایای حقیقیه است همچنانی که بیان نمودیم شامل تمام افراد مکلفین می شود چه اشخاصی که در زمان ثبوت حکم موجود بوده اند یا بعدا وجود پیدا کنند پس شک در بقاء آنها در این شریعت اسلام برای غیر افرادی که در آن زمان بوده اند شک در حکم و شک در رافع است و استصحاب آن جاری است.

قوله:و الشریعه السابقه الخ جواب از اشکال دوم که شرایع سابقه نسخ شده است بشریعت اسلام اگرچه این مطلب مسلم است الا آنکه سبب نمی شود که تمام احکام شرایع سابقه نسخ شده باشد و از این جهت می دانیم مثل صلاه و صوم و حج و زکات و امر بمعروف و نهی از منکر و صدق حدیث و امانت و غیر آنها بلا اشکال در زمان شرایع سابقه بوده است منتهی مراتب خصوصیات آنها مختلف است مثل صلاه در شریعت اسلام که اصناف آن مختلف است همچنانی که اصناف کلی طبیعی مختلف است بخصوصیات کما آنکه در باب صحیح و اعم گذشت-پس در هرکجائی که شک در ارتفاع احکام شرایع سابقه باشد استصحاب آن مانعی ندارد.

و العلم اجمالا بارتفاع بعضها انما یمنع عن استصحاب ما شک فی بقائه منها فیما اذا کان من اطراف ما علم ارتفاعه اجمالا لا فیما اذا لم یکن من اطرافه کما اذا علم بمقداره تفصیلا او فی موارد لیس المشکوک منها و قد علم بارتفاع ما فی موارد الاحکام الثابته فی هذه الشریعه.

در عدم جریان استصحاب عدم نسخ شرایع مطلقا و جواب آن

قوله:و العلم اجمالا بارتفاع بعضها الخ اشکال دیگر بعد از آنکه علم اجمالی داریم ما به نسخ احکام شرایع سابقه و علم اجمالی مانع است از جریان اصول در اطراف آن و لو استصحاب باشد جواب این اشکال آنکه در اطراف علم اجمالی اصول جاری نمی شود نه در مواردی که از اطراف علم اجمالی نباشد و خارج باشد که در آن موارد استصحاب جاری است یا آنکه موارد مشکوک از موارد علم اجمالی نباشد و خارج باشد مثل موارد خاصه ای که نسخ شده که غیر آن موارد شک در نسخ است و استصحاب جاری است.

مخفی نماند اشکال از جهت علم اجمالی در موارد نسخ آن علم اجمالی در زیادی از موارد اشکال شده است و جواب آن داده شده است من جمله همین موارد که ذکر شد و من جمله عمل بعموم عام با علم اجمالی بالتخصیص که جواب آن در عام و خاص داده شد و من جمله عمل باصاله البراءه با علم اجمالی بتکالیف رسیده که آنهم جواب داده شد بعضی از اعلام استصحاب عدم نسخ و احکام شرایع سابقه را بر این مبنی بیان نموده اند که نسخ در احکام شرعیه به معنای دفع است.

و بیان آنکه حکم شرعی تا این زمان بیشتر نبوده است بجهت آنکه نسخ به معنای رفع حکمی که ثابت است که این معنی مستلزم است بدائی که مستحیل است در حق ذات اقدس الهی و کرارا گذشته است اهمال بحسب واقع و مقام ثبوت غیر معقول است یعنی حکم شرعی یا واقعا مطلق است و یا مقید که واسطه بین آن ممکن نیست پس یا قرار داده است مولی حکم شرعی را بدون تقیید بزمان و آن حکم را تا

ابد جعل نموده است و یا آنکه آن حکم را مقید نموده است بوقت معین بنابراین بیان شک در نسخ شک در سعه حکم و ضیق آن می باشد نه آنکه این حکم شرعی آیا جعل شده است برای موجودین آن زمان و یا جعل آن الی الابد است.

و همین معنی در احکام شرایع سابقه جاری است که آیا آن احکام مختص بموجودین آن زمان می باشد جعل آن احکام یا شامل معدومین خواهد شد و بعد از اینکه احتمال بداء محال است در حق ذات اقدس الهی پس مجال و محلی برای استصحاب نیست چه استصحاب عدم نسخ در شریعت مقدسه اسلام و یا استصحاب در شرایع سابقه باشد.

و اما دفع اشکال به اینکه قضایای شرعیه علی نحو قضیه حقیقیه است و شامل موجودین آن زمان و معدومین می شود کما آنکه این معنی را مصنف بیان نمود این معنی در مورد صحیح نیست چون شک در افراد مکلفین نمی باشد تا به واسطه قضیه حقیقیه ثابت شود بلکه شک در آنست که اختصاص دارد حکم شرعی به حصه ای دون حصه و یک طائفه ای دون طائفه دیگر مثلا اگر ما شک کردیم که خمری که حرام است آیا مطلقا حرام است یا خصوص خمری که از عنب گرفته می شود در این موارد شک در حرمت خمر غیر عنب شک در ثبوت تکلیف است و ممکن نیست به واسطه قضیه حقیقیه حرمت مطلق خمر ثابت شود و لو خمر غیر عنب باشد و ما نحن فیه از این قبیل است شک ما در آنست که تکلیفی که جعل شده است آیا برای مطلق مکلفین است و لو موجود در آن زمان نباشند یا آن تکلیف مخصوص است جعل آن به کسانی که درک زمان حضور را نموده اند و در این موارد احتمال تکلیف نسبت بمعدومین شک در ثبوت اصل تکلیف است نه شک در بقاء تکلیف پس استصحاب مطلقا جاری نیست چه استصحاب عدم نسخ در شریعت اسلامیه باشد و یا استصحاب احکام شرایع سابقه بلکه استصحاب

ثم لا یخفی انه یمکن ارجاع ما افاده شیخنا العلامه اعلی اللّه فی الجنان مقامه فی الذب عن اشکال تغایر الموضوع فی هذا الاستصحاب من الوجه الثانی الی ما ذکرنا لا ما یوهمه ظاهر کلامه من ان الحکم ثابت للکلی کما ان الملکیه له فی مثل باب الزکاه و الوقف العام حیث لا مدخل للاشخاص فیها ضروره ان التکلیف و البعث او الزجر لا یکاد یتعلق به کذلک بل لا بد من تعلقه عدم تکلیف ثابت است.

بله استصحاب تعلیقی صحیح است که گفته شود این مکلف اگر موجود بود در زمان سابق این حکم برای او ثابت بود و الآن کما کان ولی استصحاب تعلیقی را ما حجت نمی دانیم.

مخفی نماند بعد از آنکه ادله استصحاب اثبات کرد که مستصحب چه شک در آن از جهت مقتضی باشد و یا از جهت رافع نظیر آنکه احتمال خاموش شدن چراغ یا از جهت شک در مقتضی است که نفت آن آیا باقی است یا نه و یا شک از جهت رافع است که یقین بمقتضی و نفت آن می باشد و شک در آن از جهت خاموش شدن چراغ به باد و امثال آن می باشد چون استصحاب مطلقا حجت است در ما نحن فیه شک در بقاء حکم چه در شریعت اسلام باشد و چه در شرایع سابقه و لو شک در مقتضی است که آیا جعل حکم مطلق است یا مقید همچنانی که بیان نمودیم استصحاب آن حکم و عدم نسخ جاری است و این استصحاب مقدم و حکومت دارد بر استصحاب عدم تکلیف کما آنکه نظیر آن گذشت در تعارض استصحابین علاوه بر اینکه قبلا گذشت استصحاب تعلیقی حجت است فراجع.

قوله:ثم لا یخفی انه یمکن ارجاع الخ مصنف می فرماید ممکن است رجوع بدهیم آنچه را که بیان نموده است شیخنا العلاّمه اعلی اللّه مقامه فی الجنان در دفع اشکال از تغایر موضوع که قبلا

بالاشخاص و کذلک الثواب او العقاب المترتب علی الطاعه او المعصیه و کان غرضه من عدم دخل الاشخاص عدم اشخاص خاصه فافهم.

بیان نمودیم مکلفین زمان سابق در شرایع سابقه با مکلفین فعلی دو موضوعند و لذا استصحاب جاری نمی شود جواب آن داده شد که جعل احکام شرعیه علی نحو قضایای حقیقیه است که شامل مکلفین موجود و معدوم الی یوم القیامه می باشد و مراد شیخ که جواب از این اشکال را داده است همین باشد که ما بیان نمودیم در استصحابی که در وجه ثانی ما ذکر نمودیم نه آنکه مراد مرحوم شیخ ظاهر کلام ایشان باشد که حکم ثابت است برای کلی مثل آنکه ملکیت ثابت است برای کلی نه اشخاص در باب زکاه و وقف عام که در آنها قائلند که اشخاص مالک نمی باشند بلکه کلی مالک است و امثال آنکه از جهات عامه باشد و افراد کلی دخالت در ملکیت ندارد البته در جائی که وقف برای جهات عامه باشد اما اگر وقف بر اشخاص مخصوص باشد مثل آنکه وقف نموده است شیئی را بر ذریّه.

و حاصل آنکه همان جوابی را که ما بیان نمودیم ممکن است مراد شیخ همان باشد و اگر غیر از آن باشد صحیح نیست چون تکلیف و بعث و زجر و امر و نواهی ممکن نیست متعلق آنها کلی بما هو کلی باشد بلکه متعلق آنها اشخاص و افراد می باشند و کلی طریقیت دارد برای تکلیف اشخاص و همچنین ثواب یا عقاب آن ثواب و عقابی که مترتب است بر طاعت یا معصیت متعلق آنها اشخاص و افراد می باشند چون کلی بما کلی نه ثوابی بآن داده می شود و نه عقابی و مراد مرحوم شیخ که فرموده است دخالت افراد در تکلیف ندارد یعنی افراد خاص مراد تکلیف نیست بلکه عموم افراد چه موجود باشند و چه معدوم فافهم.

ص:391

و اما ما افاده من الوجه الاول فهو و ان کان وجیها بالنسبه الی جریان الاستصحاب فی حق خصوص المدرک للشریعتین الا انه غیر مجد فی حق غیره من المعدومین و لا یکاد یتم الحکم فیهم بضروره اشتراک اهل الشریعه الواحده ایضا ضروره ان قضیه الاشتراک لیس الا ان الاستصحاب حکم کل من کان علی یقین فشک لا انه حکم الکل و لو من لم یکن کذلک بلا شک و هذا واضح.

السابع لا شبهه فی ان قضیه اخبار الباب هو انشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الاحکام و لاحکامه فی استصحاب الموضوعات.

قوله:ما افاده من الوجه الاول الخ اما جواب اشکالی که بر تعدد موضوع داده است اگرچه آن جواب صحیح است نسبت بجریان استصحاب در حق کسانی که درک شریعت سابقه و لا حقه را نموده اند چون یقین سابق و شک لا حق برای آنها حاصل است و ارکان استصحاب تمام است در حق آنها ولی این جواب در حق افرادی که بعدا پیدا شده اند و درک شریعت سابقه را نکرده اند تمام نیست این جواب و مجرد اشتراک در تکلیف اثبات نمی کند که افراد معدومین با افرادی که زمان سابق موجود بوده اند یک حکم برای آنها ثابت است چون ضروری است که اقتضاء اشتراک در استصحاب نیست مگر آنکه هر مکلفی که یقین سابق برای آن باشد و شک لا حق نه آنکه اگر یقین و شک نباشد چون افرادی که بعد آمده اند یقین به تکلیف سابق ندارند تا شک در بقاء آن باشد و این معنی واضح است.

تنبیه هفتم:بیان اصول مثبته شرعیه و عادیه و عقلیه و عدم حجیت آنها

اشاره

قوله:السابع لا شبهه فی ان قضیه اخبار الخ تنبیه هفتم در بیان اصل مثبت است که آیا بواسط استصحاب آنها ثابت می شود یا نه مخفی نماند مثل وجود زید که استصحاب آن می شود چهار صورت دارد اول

کما لا شبهه فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعیه و العقلیه و انما الاشکال فی ترتیب الآثار الشرعیه المترتبه علی المستصحب استصحاب زید می شود برای آثار بلا واسطه که بر وجود زید می باشد مثل آنکه اگر مسافرت کرد و احتمال موت داده شود استصحاب وجود آن اثر آن وجود نفقه زوجه آن می باشد و این اثر شرعی است بلا واسطه دوم آثار شرعیه مع الواسطه مثل استصحاب خضاب لحیه او البته این مستصحب شرعی است لکن با واسطه آنکه اثبات لحیه برای زید باشد و یا مثل آنکه شک بشود در وجود حاجب و مانع در صحت غسل که آیا آب به بشره رسیده یا نه بنا بر اصل مثبت استصحاب عدم حاجب می شود پس اثبات می شود که آب به بشره رسیده و غسل صحیح است و بنا بر عدم غسل باطل است چون وصول آب به بشره متیقن نبوده سابقا تا استصحاب آن شود.

سوم آثار عادیه آن مثل آنکه ده ساله بوده مسافرت کرد و فعلا بیست سال گذشته است چون عاده کسی که سی سال از عمر او گذشته باشد لحیه و ریش دارد چهارم از آثار آن آثار عقلیه می باشد مثل آنکه زید هرکجا باشد حیز و مکانی می خواهد پس اقتضاء اخبار استصحاب مثل لا تنقض الیقین بالشک و غیره آنست که انشاء حکم برای مستصحب می شود در جائی که استصحاب حکم باشد مثلا استصحاب وجوب صلاه جمعه جعل وجوب است برای صلاه جمعه غایه الامر وجوب صلاه جمعه اولی وجوب واقعی است و وجوب استصحابی وجوب ظاهری است و همچنین در استصحاب موضوع جعل حکم ظاهری برای موضوع می شود مثل حکم واقعی آن موضوع مثل استصحاب خمر جعل حرمت ظاهری می شود برای خمر مثل جعل حرمت واقعی پس استصحاب یا حکم است و یا موضوع و در دو حال جعل حکم ظاهری می شود.

قوله:کما لا شبهه فی الخ کما آنکه شبهه ای نیست در آنکه اگر مستصحب حکم باشد مثل وجوب صلاه

بواسطه غیر شرعیه عادیه کانت او عقلیه.

و منشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزیل المستصحب و التعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطه او تنزیله بلوازمه العقلیه او العادیه کما هو الحال فی تنزیل مؤدیات الطرق و الامارات او بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطه بناء علی صحه التنزیل بلحاظ اثر الواسطه ایضا جمعه تمام آثار شرعیه و عقلیه آن ثابت می شود آثار عقلیه نظیر وجوب مقدمه آن و وجوب اطاعت و حرمت مخالفت آن چون این آثار مترتب است بر حکم چه حکم ظاهری باشد و چه حکم واقعی و اشکال در آنست که آیا تمام آثار شرعیه بر مستصحب جاری می شود و لو مع الواسطه باشد که آن واسطه امر عادی باشد یا امر عقلی یا نه.

سه احتمال در اخبار استصحاب در اصل مثبت و حق در آن

قوله:و منشؤه ان مفاد الاخبار الخ اخباری که وارد شده است در حجیت مستصحب سه احتمال در آن داده می شود اول تعبد آن مستصحب بلحاظ اثر شرعی آن بلا واسطه باشد نظیر استصحاب طهارت که برای صلاه تعبدا صحیح است دوم تنزیل مستصحب است بلحاظ آن مستصحب چه لوازم عقلیه داشته باشد و چه عادیه که در تمام آن لوازم حجت است کما آنکه حال در تنزیل مؤدیات طرق و امارات همچنین است که تمام لوازم آنها حجیت است چه لوازم عقلیه باشد و چه عادیه و چه شرعیه و فرق بین طرق و امارات آنست که دلیلی که اثبات حکم را می نماید مثل وجوب صلاه جمعه و غیره آن را طریق می نامند و دلیلی که اثبات موضوع می نماید مثل بینه و سوق مسلمین و ید و امثال آنها آن را اماره می نامند.

و احتمال سوم آنست که تنزیل مستصحب مطلق اثر در آن حجت است و لو بالواسطه باشد واسطه عقلی باشد یا عادی بنا بر آنکه صحیح باشد تنزیل شیئی بلحاظ اثر واسطه یعنی اگر واسطه امر عادی شد یا عقلی و چون بعد از آن اثر شرعی مترتب

لاجل ان اثر الاثر اثر و ذلک لان مفادها لو کان هو تنزیل الشّیء وحده بلحاظ اثر نفسه لم یترتب علیه ما کان مترتبا علیها لعدم احرازها حقیقه و و لا تعبدا و لا یکون تنزیله بلحاظه بخلاف ما لو کان تنزیله بلوازمه او بلحاظ ما یعم آثارها فانه یترتب باستصحابه ما کان بوساطتها.

است آن تنزیل صحیح است چون اثر اثر اثر آن شیء اول است مثلا اگر در خانه آتشی روشن بود استصحاب آن عقلا سوزاندن مال غیر می باشد و تلف مال غیر موجب ضمان می باشد پس اثر ضمان اثر روشنی آتش است و لو به واسطه عقلی باشد و این سه احتمالی که بیان شد در تنزیل مستصحب بجهت آنست که اگر معنای اخبار استصحاب تنزیل شیئی تنها باشد بلحاظ اثری شرعی آن در این حال آثار عقلیه یا عادیه برای مستصحب ثابت نمی شود چون آنچه را که دلیل اثبات نموده فقط اثر شرعی آن بلا واسطه می باشد و آثار عادیه یا عقلیه مستصحب احراز و ثابت نشده است نه حقیقتا و نه تعبدا چون تعبد به آنها نخورده بود و ثابت نشدند آنها شرعا از این جهت تنزیل و تعبد فقط در اثر شرعی است نه آثار عقلیه و نه عادیه بخلاف مواردی که تنزیل شرعی بلوازم عادیه یا عقلیه آن مستصحب باشد که در قسم دوم بود یا تنزیل بلحاظ عموم آثار مستصحب باشد که در این دو قسم اخیر اثبات می شود تعبدا وسائط و لوازم مستصحب چه عقلی باشند و چه عادی در تمام حجت است.

چهار فرق بین حجیت لوازمات امارات و عدم حجیت آنها در اصول

مخفی نماند لازم است فرق بین اصول و امارات بیان شود و ایضا فرق بین حجیت اصول مثبته در امارات بدون اصول آنهم بیان شود اما فرق بین اصول و امارات کما آنکه مشهور است آنست که اصول در موضوع آنها جهل بواقع و شک در آن گرفته شده است مثلا در استصحاب طهارت طهارت مشکوک استصحاب می شود و اما امارت این جهت نیست بلکه موضوع در آنها نفس ذات آنها است بدون آنکه جهل و شک جزء موضوع آنها باشد مثلا قوله تعالی إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا موضوع

حجیت خبر غیر فاسق است بدون آنکه جهل و شک در آن گرفته شود و همچنین قوله علیه السلام لا عذر لاحد فی التشکیک فیما یرویه ثقاتنا موضوع حجیت روایت ثقه است و شیء دیگری در آن دخیل نیست و این معنائی که مشهور قائلند اشکال در آن وارد است بجهت آنکه حجیت آنکه حجیت امارات و لو در لفظ مطلق است و مقید بجهل بواقع نمی باشد الا آنکه حجیت امارات ایضا در واقع مقید بجهل و شک می باشد چون کرارا گذشته است احتمال بحسب مقام ثبوت و واقع غیر معقول است چون در واقع حجیت امارات یا مطلق است به نسبت بعالم و جاهل و شامل هر دو می شود و یا مقید بعالم است و یا حجیت آنها مختص بجاهل است ممکن نیست که اطلاق آن عالم و جاهل را بگیرد و یا مخصوص بعالم باشد معقول نیست مثلا واجب باشد عمل به اماره بر شخصی که عالم بواقع است که این تحصیل حاصل است و یا واجب باشد بر شخصی که عالم بوجوب نماز جمعه می باشد که اعتقاد کند که نماز جمعه واجب نیست پس دو قسم او صحیح نیست و قهرا حجیت امارات مختص بجاهل می باشد پس دلیل حجیت امارات و لو در مقام اثبات مقید بجهل نمی باشد الا آنکه حجیت آنها بحسب لب و مقام ثبوت مقید بجهل می باشد علاوه بر آنکه در بعض ادله مقید بجهل شده است در مقام اثبات نظیر قوله تعالی فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ آیه شریفه استدلال بر حجیت خبر واحد شده است و همچنین بر حجیت فتوی مجتهد شده است و هر دوی آنها از اماراتند و آیه مقید شده است بعدم علم بواقع پس فرق بین اصول و امارات از جهت جهل و شک نمی باشد.

وجه دوم صاحب کفایه بیان نموده است فرق بین اصول و امارات کما آنکه بعدا ذکر می شود به اینکه ادله امارات دلالت دارند بر حجیت اماره به دلالت مطابقی و دلالت التزامی از این جهت مقتضی در امارات موجود است بخلاف استصحاب که

مورد تعبدی فقط آن متیقن است که شک در بقاء آن می باشد نظیر طهارت و این معنی فقط حجیت ملزوم اثبات می شود بدون لوازم عقلیه یا عادیه مثلا اگر شخصی تحت لحاف دو قطعه شود و ندانیم که آیا زنده است یا نه استصحاب حیات آن اثبات نمی کند که کشته شده است بجهت آنکه مورد تعبد استصحابی آن متیقن است که شک در بقاء آن می باشد و آن مستصحب حیات است بدون قتل.

جواب از صاحب کفایه آنکه ادله امارات دلالت دارند بر حجیت خبر واحد و خبر و حکایت از عناوین قصدیه می باشند پس اگر لازم خبر لازم اخص باشد یعنی تصور لازم موجب تصور ملزوم باشد و یا لازم اعم باشد به نحوی که مخبر ملتفت بلوازم باشد در این دو مورد لوازم خبر حجت است و در غیر آن لوازم حجیت ندارد چون اراده نداشته مخبر آنها را مثل آنکه مخبر اصلا التفات بلوازم خبر ندارد و یا منکر آن می باشد مثلا اگر مخبر خبر داد که ید زید ملاقات آب قلیل را نمود با آنکه زید کافر است در واقع و لکن خبردهنده از ملاقات ید زید منکر کفر او می باشد در این موارد مخبر خبر از ملزوم می دهد که آن ملزوم ملاقات می باشد و خبر از لازم نمی دهد که آن لازم نجاست ماء باشد و در این موارد التفات بلوازم یا قصد آنها را نداشته.

وجه سوم بعضی اعلام بیان نمودند فرق بین امارات و استصحاب آنست که در باب امارات طریقیت آنها معتبر است و آن امارات علم تعبدی می باشد کما آنکه بیان نمودیم در حجیت خبر واحد مثلا قول امام علیه السّلام که می فرمایند من نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا این روایت می رساند کسی که عارف به امارات باشد عارف تعبدی لازم است رجوع بآن در احکام شرعیه.

و حاصل آنکه علم وجدانی به شیء همچنانی که اقتضاء می کند ترتب آثار آن شیء و لوازم آن را چه آثار آن عقلی باشد یا عادی همچنین است علم تعبدی جعلی

که در امارات است بخلاف استصحاب چون مجعول در او جری عملی است برطبق یقین سابق یعنی همان عملی را که بر یقین وجدانی مکلف داشت همان عمل را جاری کند در حال شک و چون در باب استصحاب لوازم مستصحب متیقن نبود پس وجه برای تعبد آنها نیست.

جواب آن اولا مجعول در باب استصحاب ایضا طریقیت است کما آنکه در اخبار استصحاب گذشت و ظاهر قول امام علیه السّلام لا تنقض الیقین بالشک غیر عالم حکم علم را دارد تعبدا پس فرق بین اماره و استصحاب از این جهت نیست بلکه ممکن است که قائل شویم استصحاب از امارات است نه از اصول و منافات ندارد تقدیم امارات بر استصحاب چون نفس امارات بعض آنها تقدم دارند بر بعض دیگری مثلا بینه مقدم است برید و حکم حاکم مقدم است بر بینه و اقرار مکلف مقدم است بر حکم حاکم کما آنکه بعد بیان می شود.

و ثانیا ما نقل کلام می کنیم در امارات و آنکه مثبتات آنها دلیل بر حجیت آنها نداریم و قیاس آنها را بر علم وجدانی قیاس مع الفارق است و تمام نیست بجهت آنکه علم تعبدی به لوازمات نمی باشد بلکه باید بدلیل دیگر ثابت شود مثلا نتیجه در شکل اول علم بصغری است وجدانا و بعد از علم بصغری علم بکبری پیدا می شود و همچنین علم به نتیجه از علم بصغری و علم بکبری حاصل می شود بخلاف علم تعبدی که موجب علم تعبدی بلوازم آن نمی باشد و صحیح آنست که فرق بین استصحاب و امارات نیست و آنکه مثبتات هر دو دلیل بر حجیت آنها نداریم مگر سیرۀ قطعیه عقلائیه بر لوازم اقرار و بینه و خبر موثق می باشد و لو لوازم عقلیه یا عادیه باشد من جمله از جاهائی که لوازم اماره حجیت ندارد ظن در تشخیص قبله است به مقتضای روایات خاصه ای که وارد شده است در باب قبله آن ظن اماره است بااین حال اگر مکلف ظن به یک طرفی

پیدا کرد که آن طرف قبله است و لازمۀ آن طرف ظن بدخول وقت می باشد ظن دومی و لو لازمه ظن بجهت قبله می باشد ولی بااین حال ممکن نیست اثبات وقت را بآن ظن کما لا یخفی.

وجه چهارم که بعضی اعلام بیان نموده اند فرق بین امارات و استصحاب آنکه طرق و امارات نظیر تعدد موضوع اماره می باشد که اگر موضوع متعدد شد قهرا حکم ایضا متعدد است پس مثل اماره اگر اثبات نمود وجود زید در سفر را مثل آنست که یک اماره اثبات کند وجود زید را و دیگری اثبات کند انبات شعر زید را و ثالثی اثبات کند امور عادیه زید را و هکذا.

پس موضوع اماره لازم و ملزوم و ملازم هرکدام آنها تعبدی دارند ضمنا پس اماره واحده باعتبار تعدد حکایات آن به منزله امارات متعدده می باشد که بعض آنها قائم بر بعض دیگری می باشد.

و اما اشکال سابق که لوازمات کلام حجیه آنها باید بالتفات متکلم باشد و یا از لوازم اخص باشد و بدون این دو وجه لوازم کلام حجیت ندارد.

جواب آنکه این معنی در مدلول مطابقی کلام صحیح است نه در لوازم کلام پس بعد از احراز حکایت تصدیقیه کلام و لو باصل عقلائی ثابت شود التفات در لوازم لازم نیست و لذا بناء عرف و عقلاء بر آنست که در محاورات و باب اقرار و غیره اخذ بلوازم کلام متکلم می کنند چه عقلیه و چه عرفیه باشد و لو متکلم التفات به آنها نداشته باشد و بر علیه متکلم حکم می شود و برفرض لازم باشد التفات در لوازم کلام التفات اجمالی کافی است و لازم نیست التفات تفصیلی متکلم به لوازمات کلام بنا بر این بیان تعبد به اماره شامل می شود تمام ملزومات چه عقلیه و چه عادیه باشند و این معنائی که ذکر نمودیم بخلاف استصحاب می باشد چون تعبد استصحاب بنفس متیقن

و التحقیق ان الاخبار انما تدل علی التعبد بما کان علی یقین منه فشک بلحاظ ما لنفسه من آثاره و احکامه و لا دلاله لها بوجه علی تنزیله بلوازمه التی لا تکون کذلک کما هی محل ثمره الخلاف و لا علی تنزیله بلحاظ ما له مطلقا و لو بالواسطه فان المتیقن انما هو لحاظ آثار نفسه و اما آثار لوازمه فلا دلاله هناک علی لحاظها اصلا و ما لم یثبت لحاظها بوجه ایضا لما کان وجه لترتیبها علیه باستصحابه کما لا یخفی.

می خورد بدون لوازم آن از این جهت لوازم عقلیه و یا عادیه استصحاب حجیت ندارد.

تحقیق مصنف در عدم حجیت اصل مثبت در استصحاب و امثال آن

قوله:و التحقیق ان الاخبار انما تدل الخ مصنف می فرماید بعد از آنکه سه احتمال در اخبار استصحاب داده می شود در مقام ثبوت حق احتمال اول است که و فقط اخبار شامل آن موردی می شود که اثر شرعی مترتب می شود بر نفس متیقن که شک در آن و آن اثر شرعی بلا واسطه باشد و اخبار دلالت ندارد به هیچ وجهی بر قسم دوم که متیقن با لوازم باشد و همچنین دلالت ندارد بر قسم سوم که مطلق آثار باشد و لو بالواسطه باشد.

و حاصل آنکه متیقن سابق که فعلا مشکوک است تنزیل آن بواقع فقط در اثر شرعی بلا واسطه می باشد و متیقن از اخبار همان قسم اول است و اما آثار عقلیه و یا عادیه و لو بر آنها اثر شرعیه باشد لحاظ نشده در اخبار و چیزی که لحاظ شرعی ندارد و اخبار شامل آنها نشده استصحاب آنها ممکن نیست چون یقین سابق ندارد تا شک در آنها شود کما لا یخفی.

توضیح مراد مصنف را بعضی اعلام بیان نموده اند به آنکه تنزیل شرعی و لو ممکن است بمطلق اثر باشد و لو مع الواسطه الا آنکه عموم یا اطلاقی در بین نداریم که شامل آن بشود چون قدر متیقن بحسب مقام تخاطب تنزیل اثر بلا واسطه است و این قرینه بر عدم اطلاق اخبار است و لا اقل احتمال قرینه آن می باشد.

نعم لا یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوسا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوی ان مفاد الاخبار عرفا ما یعمه ایضا حقیقه فافهم.

مخفی نماند بعد از آنکه در مقام ثبوت ممکن است تنزیل شرعی شامل تمام آثار باشد حتی مع الواسطه معنی ندارد اخذ قدر متیقن در اطلاق گرفته شود و اگر این معنی صحیح باشد قدر متیقن اخبار استصحاب موارد شک در رافع باید گرفته شود همچنان که علامه انصاری قائل بود بلکه وجه عدم حجیت لوازم کلام آن بود که گذشت که دلیل بر حجیت لوازم اصول و امارات نداریم مگر در موارد خاصه فراجع.

حجیت اصول مثبته در موارد خفاء واسطه بنظر عرف و غیره

قوله:نعم لا یبعد ترتیب خصوص الخ کلام سابق در آن بود که اصول مثبته در استصحاب حجیت ندارد مصنف می فرماید بعض موارد اصول مثبته حجت است در جائی که بنظر عرف آن اثر مع الواسطه را از آثار نفس متیقن می دانند چون واسطه به طوری است که مخفی است بنظر عرف و عرف التفات بآن ندارد مثلا اگر ملاقات کند شیئی با لباس نجس که سابقا تر بوده و شک در نجاست آن لباس شود از جهت شک در بقاء رطوبت آن لباس استصحاب رطوبت اثبات می کند نجس بودن آن شیء را با آنکه نجاست از آثار رطوبت نیست بلکه از آثار سرایت رطوبت است و این سرایت رطوبت نزد عرف مخفی است از این جهت حکم به نجاست آن شیء می نمایند در استصحاب رطوبت و همچنین اگر موردی در وضوء یا غسل شک شود که مانع بوده یا نه استصحاب عدم مانع کافی است در حکم به صحت وضوء و غسل با اینکه صحت از آثار عدم مانع نیست بلکه صحت مترتب است بر غسل موضع مشکوک ولی در این موارد عرف صحت را از آثار عدم مانع می دانند بدون التفات به اینکه واسطه در بین هست از این

کما لا یبعد ترتیب ما کان بوساطه ما لا یمکن التفکیک عرفا بینه و بین المستصحب تنزیلا کما لا تفکیک بینهما واقعا او بوساطه ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه بمثابه عد اثره اثرا لهما فان عدم ترتیب مثل هذا الاثر علیه یکون نقضا لیقینه بالشک ایضا بحسب ما یفهم من النهی عن نقضه عرفا فافهم.

جهت ادعا می شود مفاد و معنای اخبار آن چیزی است که عرفا شامل هر دو بشود یعنی در جائی که واسطه اصلا نباشد و یا واسطه خفی باشد نزد عرف فافهم.

قوله:کما لا یبعد ترتیب ما کان الخ قسم دیگری که مصنف بیان می کند که استصحاب در آن حجت است و لو مع الواسطه باشد در جائی است که ممکن نباشد تفکیک عرفا بین آن لازم و ملزوم تنزیلا یعنی در تنزیل شرعی اگر در یکی از آنها واقع شد در دیگری ایضا آن تنزیل واقع است و لو مع الواسطه باشد مثلا اگر تنزیل شرعی اثبات کرد که زید اب و پدر است قهرا اثبات می کند که عمرو ابن و فرزند او می باشد مثلا و بالعکس و ممکن نیست تفکیک آنکه زید اب باشد و عمرو مثلا ابن و فرزند او نباشد و بالعکس چون در واقع هرکدام از دیگری منفک نمی شوند اثر شرعی اب بودن زید برای عمرو وجوب انفاق بر عمرو است و اثر شرعی بودن ابن برای عمرو وجوب اطاعت عمرو است برای زید که پدر او می باشد و یا آنکه واسطه به نحوی باشد که لازم باشد ملزوم را یا ملازمه ملزوم باشد به قسمی که اثر لازم اثر ملزوم دیده شود شرعا مثلا اگر شمس در وسط سماء باشد نور آن شمس می تابد بر زمین نجس و خشک شدن آن به واسطه نور شمس پاک می شود در این مورد و لو استصحاب شمس می شود ولی اثر شمس نیست بلکه اثر برای ضوء شمس است در مثل این موارد کسی اشکال کند که استصحاب شمس مثبت است عرفا نقض یقین نموده و عمل به روایت نشده پس عرفا مثل این موارد اثر

شرعی برای ملزوم دیده می شود و لو واقعا اثر برای لازم که ضوء باشد می باشد فافهم.

مخفی نماند حکایت از مرحوم شیخ انصاری شده که بعضی قائلند بنا بر حجیت اصول مثبته در استصحاب آن اصول مثبته معارض است با عدم آن لوازم چون آن لوازم عقلیه یا عادیه مسبوق بعدم می باشند یعنی اثر شرعی آنها و اصل عدم لوازم معارض است با استصحاب آن لوازم مرحوم شیخ بیان استصحاب را نموده که بقاء ملزوم آن استصحاب حاکم است بر استصحاب آن لوازم و از این جهت تعارض بین آنها نیست نظیر استصحاب طهارت در آبی که شک در طهارت آن می باشد و لباس نجس بآن آب شسته شود که در این مورد استصحاب طهارت ماء و استصحاب نجاست ثوب تعارض ندارند بلکه استصحاب طهارت ماء رفع شک در نجاست ثوب را می نماید و از این جهت این لباس پاک شده است به آب مشکوک الطهاره در ما نحن فیه ایضا استصحاب ملزوم رفع شک در لوازم عقلیه و عادیه می نماید.

بعض اعلام جواب مرحوم شیخ را باین نحو داده اند تعبد شرعی اگر بنفس ملزوم خورده باشد نه آنکه تعبد هم بملزوم خورده باشد و هم بلوازم بلکه تعبد بنفس ملزوم است و تعبد بآن عبارت از ترتیب جمع آثار شرعیه است چه مع الواسطه و چه بدون واسطه برآن ملزوم ثابت می شود چون اثر اثر-اثر آن شیء می باشد در این مورد و تعارض بلا اشکال حاصل است چون دو یقین برای مکلف موجود است یقین بوجود ملزوم سابقا و یقین بعدم لازم سابقا و مقتضای استصحاب ملزوم و ترتیب آثار شرعیه برآن آثار مع الواسطه است این استصحاب معارض است با عدم ترتیب آثار شرعیه چون آثار شرعیه ای که مترتب بر آثار عقلیه یا عادیه می شود آنها مسبوق به عدمند.

و حاصل آنکه حکم شرعی بدون واسطه تعبد بآن خورده و استصحاب می شود

چون متیقن است و حکم شرعی مع الواسطه عدم آن متیقن است.

پس در این جهت تعارض واقع می شود بین استصحابین پس بنا بر حجیت اصول مثبته در استصحاب معارض است استصحاب آنها دائما بعدم آنها کما لا یخفی و ایضا نقل شده است از مرحوم شیخ انصاری بنا بر عدم حجیت اصول مثبته اگر آن واسطه خفی باشد به قسمی که بنظر عرف آن اثر شرعی را از نفس ملزوم می بینند و لو در واقع آن اثر برای واسطه است در این موارد مرحوم شیخ قائل است که اصول مثبته در استصحاب حجت است مثلا در موارد مانع غسل یا وضوء اصل عدم مانع را آثار آن را صحت وضوء یا غسل می دانند و لو صحت وضوء یا غسل مترتب است بر رسیدن آب به بشره و محل غسل یا وضوء و مرحوم صاحب کفایه اضافه نموده است در اصول مثبته اگر ملازمه بین لازم و ملزوم جلی باشد مقابل خفی ممکن نباشد تفکیک بین آنها نظیر اب و پدر بودن زید برای عمرو و همچنین ابن و پسر بودن عمرو برای زید مثلا همچنانی که بیان نمودیم در این موارد اصول مثبته حجت است و همچنین در موارد متضایفین چون ممکن نیست احدهما منفک بشود از دیگری.

جواب از مرحوم صاحب کفایه آنکه در این قسم از موارد نفس ملازم استصحاب می شود که آن متیقن است نه آنکه احدهما مستصحب و دیگری بملازم اثبات شود و در جائی که مستصحب خود آن متیقن باشد محتاج باثبات لازم نمی باشیم.

و اما جواب از مرحوم شیخ انصاری آنکه رجوع بعرف در تشخیص ظهورات الفاظ می باشد در توسعه و ضیق آنها نه در تطبیق معانی الفاظ بر مصادیق آنها چون آنچه را که مسلم می دانیم حجیت ظهور الفاظ است چه ظهور از معانی حقیقیّه باشد یا از معانی مجازیه چه قرینه حالیه باشد یا مقالیه از این جهت مسلم است در کر و امثال آنکه باید یک کر هزار و دویست رطل تمام باید باشد و کمتر از آن و لو به مسامحه

ثم لا یخفی وضوح الفرق بین الاستصحاب و سائر الاصول التعبدیه و بین الطرق و الامارات فان الطریق او الاماره حیث إنّه کما یحکی عن المؤدی و یشیر الیه کذا یحکی عن اطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و یشیر الیها کان مقتضی اطلاق دلیل اعتبارها لزوم تصدیقها فی حکایتها و قضیته حجیه المثبت منها کما لا یخفی بخلاف مثل دلیل الاستصحاب فانه عرفی کر نامیده می شود ولی این مسامحه معتبر نیست همچنین در فرسخ و غیره که در این موارد مسامحه عرفی اثر ندارد و حتما باید برقت عقلی عمل شود.

و ممکن است نزاع صغروی باشد به آنکه ظهور کلام مسلم حجت است چه از الفاظ حقیقیّه باشد و چه مجازیّه و در مثل لا تنقض الیقین بالشک اگر عمل نشود در مثل عدم مانع در صحت وضوء و غسل و گفته شود که در این موارد استصحاب مثبت است عمل به روایت نشده است و نقض بشک است کما آنکه مصنف بیان نمود و بعد از آنکه ملاک صدق عرفی می باشد و ظهور کلام است و لو آن ظهور از لفظ مجازی گرفته شود آن ظهور حجت است.

مخفی نماند فروعی که ذکر شده که علماء تمسک باصل مثبت نموده اند بعض از آنها ذکر شد نظیر استصحاب رطوبت برای نجس شدن ملاقی آن و یا استصحاب عدم حاجب برای صحت وضوء و غسل که آنها بیان شد و باقی رجوع بمطولات شود.

قوله:ثم لا یخفی وضوح الفرق الخ مصنف بیان می فرماید فرق بین استصحاب و سایر اصول تعبدیه مثل اصاله الطهاره و اصاله الصحه و غیرها و بین طرق و امارات آنست که طریق یا اماره در جائی که حکایت از مؤدای خود می نماید و اشاره بواقع است نهایت واقع تعبدی از این جهت حکایت از اطراف خود هم می نماید به دلالت مطابقی و التزامی یعنی حکایت از ملزوم

لا بد من الاقتصار مما فیه من الدلاله علی التعبد بثبوته و لا دلاله له الا علی التعبد بثبوت المشکوک بلحاظ اثره حسبما عرفت فلا دلاله له علی اعتبار المثبت منه کسائر الاصول التعبدیه الا فیما عد اثر الواسطه اثرا له لخفائها او شده وضوحها و جلائها حسبما حققناه.

و لوازم واقع و ملازمات آن می نماید و چون اشاره و حکایت از واقع می نماید مقتضای دلیل حجیت آن اماره یا طریق آنست که لازم است تصدیق واقع و آنچه که دال است بر اطراف آن در حکایت از واقع.

و حاصل آنکه همچنانی که یقین وجدانی اگر بواقع حاصل می شد بلا اشکال یقین به لوازمات واقع چه آن لوازمات عقلیه باشند و چه عادیه یقین بتمام آنها حاصل می شد همچنین است علم تعبدی بواقع و تمام لوازمات واقع تعبدا ثابت می شود که آن لوازمات عبارتند از اصول مثبته کما لا یخفی بخلاف دلیل استصحاب که در تعبد باستصحاب لازم است اقتصار و اکتفاء شود بتعبد نفس ملزوم و اثبات نمی شود به ادله استصحاب اطراف ملزوم و لوازمات عادیه و یا عقلیه و لو حکم شرعی بر آنها مترتب شود و آنچه که مشکوک است فعلا و سابقا متیقن بوده اثر آن شرعا ثابت می شود بنا بر آنچه را که قبلا بیان نمودیم و ادله استصحاب دلالت ندارد بر اعتبار و حجیت مثبتات مستصحب همچنانی که در اصول تعبدیه دیگر ادله حجیت آنها دلالت ندارد بر حجیت مثبتات آنها و لوازم آنها بلکه آنچه را که متیقن است حجیت ملزوم است بدون لوازم مثلا قاعده طهارت اثبات می کند شیء مشکوک الطهاره طاهر است و اگر لازمه طهارت آن شیء نجاست دیگری باشد اثبات نمی کند بخلاف بینه که اثبات می کند علاوه بر طهارت نجاست شیء دیگر را الا در جائی که اثر واسطه خفی باشد و لو در این موارد از اصول مثبته است کما آنکه بیان نمودیم نظیر استصحاب عدم مانع برای صحت وضوء یا غسل و یا آنکه اصل مثبت بسیار واضح و جلی باشد حسب

الثامن:انه لا تفاوت فی الاثر المترتب علی المستصحب بین ان یکون مترتبا علیه بلا وساطه شیء او بوساطه عنوان کلی ینطبق و یحمل علیه بالحمل الشائع و یتحد معه وجودا کان منتزعا عن مرتبه ذاته او بملاحظه بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول لا بالضمیمه فان الاثر فی الصورتین انما یکون له حقیقه حیث لا یکون بحذاء ذلک الکلی فی الخارج سواه لا لغیره آنچه را که ما تحقیق نمودیم نظیر اثبات اب و پدر بودن که لازم جلی آن اثبات ابن و پسر است و بالعکس فراجع.

مخفی نماند جواب مصنف در فرق بین اصول و امارات و استصحاب قبلا داده شد فراجع.

تنبیه هشتم:استصحاب کلی برای فرد مثبت نیست و اقسام محمول موضوع

اشاره

قوله:الثامن انه لا تفاوت فی الاثر الخ تنبیه هشتم در آنست که اثر شرعی که مترتب است بر مستصحب فرقی بین آن اثر نیست که آن اثر مترتب بلا واسطه باشد بر مستصحب و یا به واسطه عنوان کلی باشد که منطبق می شود و حمل می شود برآن اثر شرعی بحمل شایع مقابل حمل اولی ذاتی مثل الانسان انسان و این عنوان کلی متحد است برآن فرد خارجا.

حاصل تنبیه هشتم آنست که مواردی که ذکر می شود توهم شده که از اصول مثبته است مصنف بیان می فرماید که از اصول مثبته نیست من جمله اثبات حکم شرعی است بر افراد خارجیه به واسطه حکم بر کلی چون موضوع احکام طبایع کلیه می باشد نه افراد کما آنکه گذشت در مباحث الفاظ.

پس حکم اولا و بالذات بر کلی طبیعی ثابت است و ثانیا و بالواسطه بر فرد خارجی ثابت می شود حکم و کلی منتزع از مرتبه ذات فرد می شود پس اگر در خارج خمری بود و شک در آن شود که آیا سرکه شده است یا نه استصحاب آن فرد خمر اثبات حرمت و نجاست آن فرد خارجی را می نماید و با آنکه حرمت و نجاست از

مما کان مبائنا معه او من اعراضه مما کان محمولا علیه بالضمیمه کسواده مثلا او بیاضه و ذلک لان الطبیعی انما یوجد بعین وجود فرده کما ان العرضی کالملکیه و الغصبیه و نحوهما لا وجود له الا بمعنی وجود منشأ انتزاعه فالفرد او منشأ الانتزاع فی الخارج هو عین ما رتب علیه الاثر لا شیء آخر فاستصحابه لترتیبه لا یکون بمثبت کما توهم.

احکام کلی طبیعت خمر می باشد نه فرد و در این مورد استصحاب فرد لازمه آن کلی نمی باشد تا اصل مثبت شود بلکه کلی طبیعی عین فرد است خارجا نه لازمه آن.

مخفی نماند استصحاب فرد اگرچه صحیح است به واسطه کلی ولی واقعا آن اثری که منشأ اعتبار است آن نفس فرد می باشد و کلی بما هو کلی حکمی ندارد شرعا بلکه اخذ آن در احکام شرعیه باعتبار آثار فرد است و آنکه آن کلی طریق است به رسیدن بافراد،و کلی سه قسم داریم در این مورد یک قسم از آنها همین قسمی که بیان شد کلی طبیعی با فردش قسم دوم کلی است که مقابل آن شیء در خارج نیست بلکه از امور اعتباریه می باشد و تعبیر می شود از آن کلی اصطلاحا بخارج محمول نظیر ملکیت و زوجیت که فقط منشأ انتزاع آن وجود خارجی دارد و نفس کلی در خارج وجود ندارد بخلاف قسم اول که کلی طبیعی وجود خارجی دارد غایه الامر وجود طبیعی در خارج عین وجود فرد است کما آنکه در محل خودش تحقیق شده است از این جهت مصنف می فرماید و یا استصحاب فرد است به واسطه کلی که آن کلی به ملاحظه بعض عوارض است که آن کلی خارج محمول است اصطلاحا مثل زوجیت و ملکیت و غصبیت و رقیت و امثال آنکه در این موارد اثبات زوجیت یا ملکیت باستصحاب فرد است و حکم برای فرد خارجی از اصول مثبته نمی باشند و این قسم دوم از کلی خارج محمول نامیده می شود نه محمول بالضمیمه کما آنکه در قسم سوم کلی بیان می شود.

پس اثر در هر دو صورت قسم اول کلی و قسم دوم حقیقه آن اثر برای فرد است در جائی که آن کلی در خارج مقابل و ما بحذاء ندارد غیر آن فرد و این اثری که ثابت می شود برای آن فرد است خارجا نه شیء دیگر که مباین است با آن فرد.

قسم سوم از کلی قول مصنف است که می فرماید او من اعراضه مما کان محمولا علیه بالضمیمه.

و این قسم سوم را محمول بالضمیمه می نامند کما آنکه مصنف بیان نمود مثل سواد زید یا بیاض زید و همچنین صفات دیگری که در خارج ما بحذاء دارد و آن صفت غیر موصوف است در این قسم استصحاب زید برای اثبات سواد و بیاض مثبت است چون سواد و بیاض دو وجودند با زید قسم اول و دوم که بیان نمودیم استصحاب فرد لازمه عقلی آن وجود کلی نیست تا از اصول مثبته باشد بجهت آنکه طبیعی وجود خارجی آن عین وجود فرد می باشد و در غیر آن فرد وجود ندارد کما آنکه آن کلی عرضی مثل ملکیت و غصبیت و زوجیت و امثال آن وجود خارجی ندارند الا منشأ انتزاع آن وجود خارجی دارد پس فرد وجود خارجی در کلی طبیعی یا منشأ انتزاع کلی عرضی که خارج محمول نامیده می شود در خارج وجود آنها عین آن شیء است که مترتب می شود برآن اثر نه شیء آخری باشد.

پس استصحاب آن فرد برای ترتیب اثر شرعی مثبت نیست کما آنکه توهم شده است متوهم نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده شده است.

مخفی نماند قسم سوم از کلی نظیر سواد و یا بیاض زید استصحاب آن مثل استصحاب قسم دوم کلی صحیح است غایه الامر قسم دوم کلی در خارج وجود ندارد مگر محل انتزاع آن بخلاف قسم سوم که آن وجود خارجی دارد و مثل سواد و بیاض زید.

و کذا لا تفاوت فی الاثر المستصحب او المترتب علیه بین ان یکون مجعولا شرعا بنفسه کالتکلیف و بعض انحاء الوضع و منشأ انتزاعه کبعض انحائه کالجزئیه و الشرطیه و المانعیه فانه ایضا مما تناله ید الجعل شرعا و یکون امره بید الشارع وضعا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه و لا وجه لاعتبار ان یکون المترتب او المستصحب مجعولا مستقلا کما لا یخفی فلیس استصحاب الشرط او المانع لترتیب الشرطیه او المانعیه بمثبت کما ربما توهم بتخیل ان الشرطیه او المانعیه لیست من الآثار الشرعیه بل من الامور الانتزاعیه فافهم.

پس همچنانی که صحیح است استصحاب زوجیت زید یا مالک بودن زید و امثال آن صحیح است استصحاب عدالت زید و فسق زید و امثال آن و استصحاب آن مثبت نیست کما لا یخفی.

استصحاب جزء و شرط مثبت نیست و همچنین عدم آنها

قوله:و کذا لا تفاوت فی الاثر المستصحب الخ از مواردی که توهم اصل مثبت شده است استصحاب جزئیت و شرطیت و مانعیت می باشد مصنف می فرماید مستصحب مثل وجوب یا آنکه مترتب می شود بر او حکم مثل موضوع فرقی بین آن نیست بعد از اینکه جعل شرعی بآن خورده است و مجعول بنفسه باشد شرعا مثل تکالیف خمسه وجوب و حرمت و کراهت و امثال آن و یا آنکه مجعول شرعی بعض از احکام وضعیه باشد بنفسه مثل ولایت و حجیت و قضاوت و غیره و یا آنکه حکم وضعی بنفسه جعل ندارند بلکه منشأ انتزاع آنها جعل شرعی دارد مثل جزئیت و شرطیت و مانعیت که این ها از احکام وضعیه ای می باشد که جعل شرعی دارند چون امر وضع آنها و رفع آنها بید شارع مقدس است و لو به منشأ انتزاع آنها باشد مثلا لا صلاه الا بطهور و لا صلاه الا بفاتحه الکتاب انتزاع شرطیت و جزئیت می شود برای صلاه و لو نفس جزئیت یا شرطیت بید شارع نمی باشد وضع و رفع آنها مثل کلیت کلی که آنها از امور عقلیه می باشند از این جهت توهم شده که

و کذا لا تفاوت فی المستصحب او المترتب بین ان یکون بثبوت الاثر و وجوده او نفیه و عدمه ضروره ان امر نفیه بید الشارع کثبوته و عدم اطلاق الحکم علی عدمه غیر ضائر اذ لیس هناک ما دل علی اعتباره بعد صدق نقض الیقین بالشک برفع الید عنه کصدقه برفعها من طرف ثبوته کما هو واضح مثبت است نسبت بمرحوم شیخ داده شد مثبتیّت آنها ولی چون منشأ انتزاع آنها بید شارع می باشد از این جهت آنها شرعی می باشند و لازم نیست آنچه که مستصحب می شود جعل مستقل داشته باشد بلکه جعل بالتبع هم کافی است کما لا یخفی.

پس استصحاب شرط مثل طهارت صلاه یا مانع مثل اجزاء ما لا یؤکل لحمه برای ترتیب شرطیت یا مانعیت آنها در صلاه استصحاب مثبت نیست کما آنکه بعضیها توهم نموده اند بخیال آنکه شرطیت یا مانعیت آنها از آثار شرعیه و مجعولات شرعیه نمی باشند بلکه از امور انتزاعیه و عقلیه اند و قبلا بیان شد که جعل شرعی لازم نیست مستقلا واقع شود بلکه بالتبع ایضا مجعول است شرعا و لو منشأ انتزاع آنها بید شارع مقدس باشد فافهم.

مخفی نماند بالاترین مدرک برای استصحاب شرط و عدم مانع دو صحیحه زراره است که روایت اول دال بر استصحاب طهارت و وضوء است و روایت دوم دال بر استصحاب عدم نجاست ثوب بدم رعاف یا غیره از منّی می باشد که هر دو روایت مورد آنها قرینه قطعیه است برای قیود موضوع فضلا از ظهور آنها بر استصحاب شرط یا عدم مانع فراجع.

قوله:و کذلک لا تفاوت فی المستصحب الخ مصنف بیان می فرماید استصحاب حکم مثل وجوب یا حرمت و یا استصحاب موضوع مثل استصحاب زید که مترتب می شود بر او وجوب انفاق بر زوجه اش در این موارد لازم نیست مستصحب شیء وجودی باشد بلکه استصحاب عدم هم صحیح

فلا وجه للاشکال فی الاستدلال علی البراءه باستصحاب البراءه من التکلیف و عدم المنع عن الفعل بما فی الرساله من ان عدم استحقاق العقاب فی الآخره لیس من اللوازم المجعوله الشرعیه فان عدم استحقاق العقوبه و ان کان غیر مجعول الا انه لا حاجه الی ترتیب اثر مجعول فی استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع کونه عقلیا علی استصحابه انما هو لکونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر فتأمل.

است مثلا عدم وجود زید استصحاب می شود چون ضروری است که نفی وجوب بید شارع است همچنانی که اثبات آن بید شارع است و در این مواردی که استصحاب عدم می شود مانعی ندارد که اطلاق حکم برآن نشود چون استصحاب عدم حکم می شود نه وجود حکم و اطلاق عدم حکم در این موارد مانعی ندارد چون ما در ادله استصحاب چیزی نداریم که دلالت کند که آن شیء مستصحب امر وجودی باید باشد و اگر امر عدمی شد استصحاب آن صحیح نیست بعد از اینکه ادله استصحاب مثل لا تنقض الیقین بالشک نهی از یقین می نماید بالشک سوای آنکه متعلق یقین امر وجودی باشد یا امر عدمی و بعد از آنی که صدق نقض یقین بالشک می باشد در این موارد و عمل به روایت نشده است لازم است استصحاب آن همچنانی که در امر وجودی اگر استصحاب نشود صدق نقض یقین می شود.

کما آنکه این مطلب واضح است پس وجهی ندارد برای اشکال در استدلال بر برائت که استصحاب عدم تکلیف و برائت از تکلیف و عدم منع از فعل همچنانی که در باب برائت گذشت این اشکال موردی ندارد و صحیح نیست به آن چیزی که در رسائل و فرائد مرحوم شیخ انصاری می باشد اشکالی که شده است آنست که عدم استحقاق عقوبت در آخرت از لوازم حکم مجعول شرعی نمی باشد بلکه از لوازم حکم عقل است و از این جهت استصحاب عدم استحقاق صحیح نیست جواب آنکه عدم استحقاق

التاسع:انه لا یذهب علیک ان عدم ترتب الاثر الغیر الشرعی و لا الشرعی بوساطه غیره من العادی او العقلی بالاستصحاب انما هو بالنسبه الی ما للمستصحب واقعا فلا یکاد یثبت به من آثاره الا اثره الشرعی الذی کان له بلا واسطه او بوساطه اثر شرعی آخر حسبما عرفت فیما مر لا بالنسبه الی ما کان للاثر الشرعی مطلقا کان بخطاب الاستصحاب او بغیره من انحاء الخطاب فان آثاره شرعیه کانت او غیرها یترتب علیه اذا ثبت و لو بان یستصحب او کان من آثار المستصحب.

عقوبت اگرچه مجعول شرعی نیست و از امور عقلیه است الا آنکه در این موارد اصول مثبته استصحاب حجت است و لازم نیست مستصحب مجعول شرعی باشد کما آنکه در تنبیه تاسع بیان می شود که مثل عدم استحقاق عقاب چون از آثار حکم واقعی و ظاهری می باشد و لازم مطلق عدم منع می باشد و لو حکم ظاهری استصحابی باشد از این جهت استصحاب آن مانعی ندارد پس باستصحاب عدم منع فعل و برائت از تکلیف اثبات می شود عدم استحقاق عقاب مکلف فتأمل.

تنبیه نهم اصول مثبته حجیت ندارند

قوله:التاسع انه لا یذهب علیک ان عدم الخ مخفی نماند در تنبیه نهم بیان می شود که اصول مثبته حجیت ندارند در جائی است که آثار حکم یا موضوع مستصحب از آثار واقعی آنها باشد و اگر آثار حکم یا موضوع اثر اعم از واقع و ظاهر باشد بلا اشکال حجت است نظیر وجوب اطاعت مولی و حرمت مخالفت آنکه این ها از آثار مطلق حکم می باشند چه حکم ظاهری و چه حکم واقعی.

از این جهت مصنف بیان می کند که عدم ترتیب اثر غیر شرعی و همچنین اثر شرعی که به واسطه امر عادی یا عقلی اثبات می شود این آثار مذکوره حجیت ندارد و

و ذلک لتحقق موضوعها ح حقیقه فما للوجوب عقلا یترتب علی الوجوب الثابت شرعا باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه و حرمه المخالفه و استحقاق العقوبه الی غیر ذلک کما یترتب علی الثابت بغیر الاستصحاب بلا شبهه و لا ارتیاب فلا تغفل.

استصحاب نمی شود در جائی که برای آثار مستصحب باشد واقعا در این موارد کما آنکه ذکر شد فقط اثر و حکم شرعی استصحاب می شود نظیر وجود زید که فقط استصحاب وجود آن اثبات می کند شرعا که لازم است نفقه بر عیال آن داده شود و یا به واسطه اثر شرعی دیگر مثل آنکه استصحاب طهارت جواز دخول در صلاه است و نذر کرده بود اگر داخل در صلاه شد صدقه بدهد و اما آثار شرعی مع الواسطه دیگر در آن مواردی که بیان شد حجیت ندارد و استصحاب آن صحیح نیست مگر آن آثاری که برای مستصحب ثابت است مطلقا که اثبات آن به واسطه خطاب استصحاب باشد و ثابت شود یا غیر استصحاب از ادله دیگر در این موارد که اثر شرعی برای مطلق خطابات شرعیه ثابت است و اثر حکم ظاهری و واقعی می باشد در این موارد حجیت آن و استصحاب آن بلا اشکال صحیح است و لو مع الواسطه باشد چه واسطه امر عادی باشد یا عقلی کما لا یخفی.

قوله:و ذلک لتحقق موضوعها حینئذ الخ آنچه را که ذکر نمودیم که اصول مثبته که آثار حکم ظاهری و واقعی می باشد حجت است بجهت آنست که موضوع آنها ثابت می شود مثل وجوب چه از حکم استصحابی ثابت شود و چه واقعی یا موضوع وجوب مثل استصحاب زید پس از آثار آنها لزوم موافقت حکم است و حرمت مخالفت آن حکم و استحقاق عقوبت بر آن حکم که این آثار آثار عقلیه می باشند و مترتب می شود بر حکمی که شرعا ثابت شود چه آن حکم باستصحاب ثابت شود و چه بغیر استصحاب بلا شبهه آن آثار و لو عقلی باشد

العاشر:انه قد ظهر مما مر لزوم ان یکون المستصحب حکما شرعیا او ذا حکم کذلک لکنه لا یخفی انه لا بد ان یکون کذلک بقاء و لو لم یکن کذلک ثبوتا فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوته حکما و لا له اثر شرعا و کان فی زمان استصحابه کذلک ای حکما او ذا حکم یصح استصحابه کما فی استصحاب عدم التکلیف فانه و ان لم یکن بحکم مجعول فی الازل و لا ذا حکم الا انه حکم مجعول فیما لا یزال لما عرفت من ان نفیه کثبوته فی الحال مجعول شرعا و کذا استصحاب موضوع لم یکن له حکم ثبوتا او کان و لم یکن حکمه فعلیا و له حکم کذلک بقاء.

ثابت می شود بر حکم فلا تغفل.

تنبیه دهم:لازم است اثر فعلی در مستصحب باشد نه تقدیری

قوله:العاشر انه قد ظهر مما مر الخ در تنبیه دهم بیان می شود که در استصحاب در حین عمل آن مستصحب چه حکم باشد و چه موضوع لازم است اثر شرعی فعلی داشته باشد و لو در حال سابق اثر شرعی نداشته باشد از این جهت مصنف بیان می فرماید ظاهر شد قبلا که لازم است مستصحب که حکم شرعی باشد یا موضوع صاحب حکم نظیر استصحاب زید این معنائی که سابقا بیان شد لازم است بقائا حکم شرعی فعلی باشد و لو ثبوتا و در حین یقین سابق اثر شرعی نداشته باشد مستصحب پس اگر مستصحب در زمان ثبوت آن اثر شرعی نداشته باشد و همچنین موضوع مستصحب اثر شرعی نداشته باشد نظیر استصحاب عدم تکلیف زید یا آنکه مالی را زید گم کرده بود به طوری که مأیوس از آن شده بود ولی بعد از پیدا شدن مال و یا بعد از تکلیف زید استصحاب جاری است استصحاب عدم تکلیف بعد از بلوغ زید و استصحاب ملکیت بعد از پیدا شدن مال در مثل این موارد مذکوره اگرچه حالت سابقه حکم شرعی و اثر شرعی نداشته است آن متیقن ولی چون مثل

و ذلک لصدق نقض الیقین بالشک علی رفع الید عنه و العمل کما اذا قطع بارتفاعه یقینا و وضوح عدم دخل اثر الحاله السابقه ثبوتا فیه فی تنزیلها بقاء فتوهم اعتبار الاثر سابقا کما ربما یتوهمه الغافل من اعتبار کون المستصحب حکما او ذا حکم فاسد قطعا فتدبر جیدا.

عدم تکلیف زید به واسطه عدم بلوغ آن بوده است ولی بقائا اثر شرعی دارد کما آنکه بیان شد.

پس عدم تکلیف اگرچه جعل شرعی در ازل نداشته است و همچنین موضوعی که آثار شرعی نداشته است نظیر اعدام ازلیه الا آنکه بقاء آنها مجعول شرعی دارد باعتبار آنکه نفی آن آثار شرعیه فعلا مثل ثبوت آن آثار بید شارع مقدس است و از این جهت جعل شرعی ندارد و همچنین است استصحاب موضوعی که سابقا حکم شرعی برای آن ثابت نبوده است یا حکمی بوده است ولی فعلی نبوده است آن حکم بلکه حکم اقتضائی یا انشائی بوده است ولی فعلا حکم فعلی در حال بقاء به واسطه استصحاب ثابت می شود.

قوله:و ذلک لصدق نقض الیقین الخ مدرک برای آنکه مستصحب لازم است اثر و حکم شرعی فعلی داشته باشد و لو سابقا اثر شرعی نداشته باشد بجهت آنست که در موارد مذکوره اگر استصحاب نشود حکم شرعی یا موضوع که حکم شرعی برآن مترتب است نقض یقین شده است بشک و رفع ید شده است بعمل به روایت و آنچه را که دلیل داریم لازم است نقض یقین بشک نشود کما آنکه اگر یقین بارتفاع مستصحب باشد وجدانا صحیح نیست همچنین تعبدا واضح است اثر حالت سابقه در آثار فعلی مستصحب بقائا دخیل نیست.

و حاصل آنکه ادله استصحاب اثبات حکم شرعی فعلی بقائا می نماید سوای

الحادی عشر:لا اشکال فی الاستصحاب فیما کان الشک فی اصل تحقق حکم او موضوع و اما اذا کان الشک فی تقدمه و تأخره بعد القطع بتحققه و حدوثه فی زمان فان لوحظ بالاضافه الی اجزاء الزمان فکذا لا اشکال فی استصحاب عدم تحققه فی الزمان الاول و ترتیب آثاره لا آثار تأخره عنه لکونه بالنسبه الیها مثبتا الا بدعوی خفاء الواسطه او عدم التفکیک فی التنزیل آنکه سابقا اثر شرعی بر مستصحب بوده یا نبوده و تنزیل ادله استصحاب برای بقاء حکم است نه ثبوت حکم سابق.

پس کسانی که توهم کرده اند لازم است مستصحب در سابق اثر شرعی داشته باشد کما آنکه توهم می کند آن را غافل که مستصحب لازم است حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد این معنی فاسد است قطعا فتدبر جیدا.

تنبیه یازدهم استصحاب در تقدم و تأخر وجود شیء و یا عدم آن می باشد

اشاره

قوله:الحادی عشر لا اشکال الخ در این تنبیه یازدهم بیان تقدم و تأخر و مقارن مستصحب می شود اول آنکه اشکالی در آن نیست اگر شک در اصل تحقق حکم و وجود آن یا شک در وجود موضوع شود استصحاب عدم آن حکم یا عدم آن موضوع جاری است و همچنین اگر شک در بقاء حکم و یا موضوع شود استصحاب بقاء آن می شود و اما شک در تقدم شیء یا تأخر آن یا مقارن آن باشد بعد از اینکه یقین بوجود آن و حدوث آن می باشد در این موارد اقسامی برای استصحاب آن هست که بیان می شود.

قسم اول آن اگر ملاحظه شود آن شیء حادث به اضافه باجزاء زمان که آیا در این زمان وجود پیدا کرد یا بعدا-در این موارد اشکالی نیست در استصحاب عدم تحقق آن شیء در زمان اول مثل آنکه یقین داریم بوجود زید ولی شک در آنست که آیا روز پنجشنبه وجود پیدا کرده یا روز جمعه استصحاب عدم وجود آن در روز

بین عدم تحققه الی زمان و تأخره عنه عرفا کما لا تفکیک بینهما واقعا و لا آثار حدوثه فی الزمان الثانی فانه نحو وجود خاص.

نعم لا بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب بناء علی انه عباره عن امر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق.

پنجشنبه اثبات وجود زید را می نماید در روز جمعه و همچنین اگر شک شود که موت زید پنجشنبه بود یا جمعه استصحاب عدم آن می شود تا جمعه لکن به واسطه این استصحاب اثبات نمی شود تأخیر وجود زید از روز پنجشنبه اگر این تأخر اثر شرعی داشته باشد چون استصحاب تا روز جمعه لازم عقلی آن آنست که تأخر وجود زید است از روز پنجشنبه عقلا و این واسطه عقلی حجیت ندارد بنا بر عدم حجیت در اصول مثبته در استصحاب و همچنین به واسطه استصحاب تا روز جمعه اثبات نمی کند آن استصحاب حدوث زید را در روز جمعه بجهت آنکه حدوث عبارت است از وجود خاص و آن امر عقلی است بله اگر حدوث عبارت باشد از وجود شیئی که مسوق بعدم باشد عدم وجود زید در روز پنجشنبه باستصحاب حاصل می شود و نفس وجود زید در روز جمعه وجدانی است در این موارد اگر حدوث مرکب باشد از دو شیء یک جزء آن بوجدان ثابت است که وجود زید باشد روز جمعه و جزء دیگر باستصحاب عدم وجود زید روز پنجشنبه همچنان که این قانونی است که در سراسر فقه جاری است که اگر موضوع حکم مرکب باشد و بعضی اجزاء آن بالوجدان ثابت باشد و بعض دیگر باصل نظیر طهارت استصحابی برای صلاه بلا اشکال صحیح است ولی کلام در صغری می باشد که آیا حدوث شیء مرکب است یا بسیط کما لا یخفی مصنف بیان می فرماید آثار خود مستصحب چه حکم باشد و چه موضوع ثابت می شود نه آثار تأخر مستصحب از آن زمان چون تأخر نسبت بآثار آن از اصول مثبته است چون تأخر شیء و یا تقدم و یا تقارن آن نسبت به شیئی دیگر عقلی است و حکم شرعی به واسطه امر عقلی

و ان لوحظ بالاضافه الی حادث آخر علم بحدوثه ایضا و شک فی تقدم ذاک علیه و تأخره عنه کما اذا علم بعروض حکمین او موت متوارثین و شک فی المتقدم و المتأخر منهما.

فان کانا مجهولی التاریخ فتاره کان الاثر الشرعی لوجود احدهما ثابت می شود و این از اصول مثبته است مگر آنکه ادعا شود خفاء واسطه که قبلا گذشت که اگر واسطه خفی باشد اصول مثبته حجت است یا ادعا شود که عدم تفکیک در تنزیل و آنکه این واسطه از آن شیء ممکن نیست جدا شود نظیر پدر بودن زید که ممکن نیست بدون ولد پدر باشد.

اما خفاء واسطه مثل آنکه اگر وجود زید در روز جمعه ثابت شد باستصحاب عدم وجود آن در روز پنجشنبه مسلم می شود نزد عرف یا آنکه تفکیک بینهما ممکن نباشد که اگر وجود زید امروز ثابت شد قهرا دیروز نبوده است همچنانی که تفکیک بینهما واقعا ممکن نیست و قبلا بیان شد که استصحاب عدم وجود زید در روز پنجشنبه تا روز جمعه اثبات وجود آن ثابت می شود اما وجود زید در روز جمعه بالخصوص ثابت نمی شود و آن وجود خارجی است مصنف می فرماید بله مانعی ندارد استصحاب عدم وجود زید تا روز جمعه بنا بر اینکه حدوث عبارت است از وجود شیء و عدم وجود آن در زمان سابق که معنای وجود و حدوث مرکب باشد وجود زید در روز جمعه وجدانی است که یک جزء موضوع باشد و جزء دیگر که عدم وجود آن در روز پنجشنبه باستصحاب ثابت شود اگر این معنی باشد حدوث و وجود خاص البته ثابت می شود ولی کلام در آنست که حدوث شیء مرکب است یا بسیط کما آنکه گذشت.

استصحاب مجهول التاریخ صحیح است در جائی که اثر برای یکی از آنها باشد

قوله:و ان لوحظ بالاضافه الی حادث آخر الخ تا حال کلام در آن بود که شیء وجود پیدا کرده است یا عدم وجود آن و شک

بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن لا للآخر و لا له بنحو آخر فاستصحاب عدمه صار بلا معارض بخلاف ما اذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلک او لكل من انحاء وجوده فانه ح يعارض فلا مجال لاستصحاب العدم فی واحد للمعارضه باستصحاب العدم فی آخر لتحقق اركانه فی كل منهما.

در آن بود كه وجود آن قبلا بوده يا بعدا پيدا شده كه استصحاب وجود يا عدم آن نسبت بزمان جارى بود اما اگر دو شیء حادث شدند و علم بوجود آنها پيدا شد ولى شک در تقدم و تأخر يكى از آنها است مثل آنكه علم پيدا بشود بوجود دو حكم مثل شک در دو حكمين شود كه كدام ناسخ و كدام منسوخ مى باشد و يا موت پدر و پسر و شک در آن شود كه كدام از آنها مقدم بوده كه اگر پدر قبلا فوت كرده وارث پسر مى باشد و اگر قبلا فوت كرده وارث پدر مى باشد در مثل اين مواردى كه شک در تقدم و تأخر مى باشد اگر هر دو مجهول التاريخ باشند در اين موارد اگر اثر شرعى براى يكى از آنها مى باشد بنحو خاص از تقدم يا تأخر يا تقارن و ديگرى اثر شرعى ندارد و همچنين براى آخر اثر ديگرى نباشد در اين مواردى كه مجهول التاريخ مى باشد آن دو شیء و اثر براى يک كدام از آنها است استصحاب عدم آن صحيح است و معارض ندارد مثل آنكه شک شود آيا پدرى كه كافر بوده و مرده اسلام پسر او قبل از موت پدر بوده تا ارث ببرد و يا بعد از موت پدر بوده تا ارث نبرد بخلاف مواردى كه مجهول التاريخ باشند و هركدامى اثرى خاصى داشته باشند يا آثار وجود خاص كه در اين مورد استصحاب هركدام معارض است با استصحاب ديگر پس در اين حال مجال و جائى نيست براى استصحاب عدم در هريک از آنها چون استصحاب عدم تقدم يا تأخر يا مقارن هركدامى معارض است باستصحاب عدم تقدم يا تأخر يا تقارن در ديگرى و هركدام معارض يكديگر مى باشند و اذا تعارضا تساقطا تحقق تعارض براى آنست كه اركان استصحاب كه يقين سابق و شک لا حق باشد در هركدام از استصحابين

هذا اذا کان الاثر المهم مترتبا علی وجود الخاص الذی کان مفاد کان التامه و اما ان کان مترتبا علی ما اذا کان متصفا بالتقدم او باحد ضدیه الذی کان مفاد کان الناقصه فلا مورد هاهنا للاستصحاب لعدم الیقین السابق فیه بلا ارتیاب.

موجود است از این جهت استصحاب هرکدامی معارض دیگری می شود.

قوله:هذا اذا کان الاثر المهم الخ در این مواردی که استصحابین به واسطه تعارض ساقط می شود در جائی است که اثر شرعی بر وجود خاص از هرکدام از آنها باشد یا تقدم یا تأخر یا مقارن و این اثر بر وجود خاص است بمفاد کان تامه که معنای مفاد کان تامه اثر مترتب است بر نفس وجود تقدم یا تأخر یا مقارن و اما اگر اثر مترتب باشد بر یکی از آنها علی نحو کان ناقصه باین معنا که آن شیء متصف باشد بتقدم یا بتأخر یا بتقارن که یکی از ضدین اول می باشند.

در این مورد مصنف بیان می فرماید استصحاب جاری نیست چون یقین سابق وجود ندارد بجهت آنکه و لو نفس تقدم یا تأخر یقین بعدم آنها می باشد ولی اتصاف آن شیء بتقدم یا تأخر این اتصاف حالت سابقه ندارد از این جهت استصحاب جاری نیست.

مخفی نماند آن عنوانی که موضوع است برای اثر شرعی یا لحاظ شده است بنحو کان تامه مثل آنکه گفته شود موت متقدم اب اثر است از برای ارث بردن ابن و تاره لحاظ آن موضوع برای اثر شرعی بمفاد و معنای کان ناقصه می باشد به این قسم که گفته شود موت اب که متقدم است و متصف است بر موت ابن اثر شرعی آن ارث ابن است و هرکدام از این اقسام یعنی تقدم یا تأخر و یا تقارن یا علی نحو مفاد کان

تامه گرفته شده است یا مفاد و معنای کان ناقصه.

همچنان که بیان نمودیم این جهت در جائی است که اثر شرعی مترتب باشد بر وجود تقدم یا تأخر و یا تقارن و اما اگر اثر مترتب باشد بر عدم هرکدام از تقدم یا تأخر یا تقارن آنهم ایضا دو قسم گرفته می شود یا بمفاد و معنای لیس تامه و یا لیس ناقصه.

جریان استصحاب عدم ازلی در مفاد کان ناقصه در مجهول التاریخ

مخفی نماند از کلام مصنف ظاهر شد که اگر تقدم یا تأخر یا تقارن بمفاد و معنای کان ناقصه باشد استصحاب جاری نیست چون اتصاف شیء به آنکه آن مقدم است آن اتصاف حالت سابقه ندارد و لو نفس تقدم حالت سابقه دارد و استصحاب عدم تقدم آن به معنای کان تامه صحیح است ولی عدم اتصاف تقدم بمفاد کان ناقصه صحیح نیست چون آن اتصاف حالت سابقه ندارد.

این کلام مصنف بنا بقول بعض اعلام مخالف است در جائی دیگری که مصنف بیان نموده است در بحث عام و خاص که عموم النساء تحیض الی خمسین عاما الا القرشیه آنجا فرموده است مصنف اگر زنی را شک شود که آیا قرشی هست یا نه تمسک بعموم صحیح نیست چون شبهه مصداقی است ولی از جهت دیگر ممکن است داخل در عموم شود چون آن وقتی که این زن وجود نداشت قرشی بودن آنهم وجود نداشت و بعد از وجود آن اصل عدم قرشیه آن اثبات می کند که این زن غیر قرشی است و لذا حیض آن تا خمسین عام می باشد این معنی در ما نحن فیه صحیح است چون تقدم موت احد وارثین قبلا که وجود نداشته است مثلا اتصاف آن بتقدم ایضا وجود نداشته است.

پس استصحاب عدم آن صحیح است و حق همین است بخلاف قول مصنف که بیان ایشان آنست که اتصاف تقدم حالت سابقه ندارد و لذا استصحاب در آن جاری نیست بخلاف نفس تقدم که حالت سابقه دارد و استصحاب عدم آن جاری است

و اخری کان الاثر لعدم احدهما فی زمان الآخر فالتحقیق انه ایضا لیس بمورد للاستصحاب فیما کان الاثر المهم مترتبا علی ثبوته للحادث بان یکون الاثر للحادث المتصف بالعدم فی زمان حدوث الآخر لعدم الیقین بحدوثه کذلک فی زمان.

و حق همان است که بیان شد.

قوله:و اخری کان الاثر لعدم احدهما الخ تا حال کلام در آن بود که وجود تقدم یا تأخر یا تقارن اثر شرعی بر وجود آن مترتب بود بمفاد کان تامه استصحاب صحیح بود بقول مصنف ولی بمفاد و معنای کان ناقصه استصحاب صحیح نبود چون یقین سابق در این قسم نمی باشد.

و اما اگر اثر برای عدم سبق و یکی از آنها ثابت باشد در این قسم مصنف می فرماید تحقیق آنست که استصحاب جاری نیست در جائی که اثر شرعی مترتب باشد بر ثبوت آن حادث در حال عدم دیگری به این قسم که اثر شرعی ثابت است برای آن شیئی که حادث است و متصف است بعدم در زمان حدوث آخر مثلا اگر کر و ملاقات نجس بآن یقینا حاصل باشد و شک در آن شود که آیا کر مقدم بوده است که ملاقات نجس با آن پاک باشد و یا ملاقات نجس با آب قبل از کر بوده است و کر بعدا حاصل شده است که در این حال استصحاب اتصاف کر بعدم ملاقات نجس اثبات نمی کند که آب کر پاک است و ملاقات بعد از کر بوده و همچنین استصحاب اتصاف قلّت آب و عدم کونه کرا اثبات نمی کند نجاست آن آب را چون یقین بعدم اتصاف کر در حالت سابقه نبوده است نظیر مسئله سابق چون یقین سابق نیست استصحاب آن ایضا صحیح نیست و جواب مصنف همان کلام قبلی است که بیان شد.

و حاصل آنکه عدم اتصاف شیء لازم نیست محتاج بموضوع باشد بلکه

و کذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمه فی زمان الآخر واقعا و ان کان علی یقین منه فی آن قبل زمان الیقین بحدوث احدهما لعدم احراز اتصال زمان شکه و هو زمان حدوث الآخر بزمان یقینه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه.

و بالجمله کان بعد ذاک الآن الذی قبل زمان الیقین بحدوث احدهما اتصاف شیء احتیاج بوجود موضوع است بلکه عدم اتصاف کافی است عدم وجود آن و ثبوت شیء لشیء اگرچه احتیاج بموضوع دارد ولی نفی شیء از شیء احتیاج بوجود منفی ندارد و این همان معنائی است که در اصطلاح منطقیّین آنست که ان القضیه السالبه لا تحتاج الی وجود الموضوع کما لا یخفی.

قوله:و کذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمها الخ و همچنین است اگر اثر شرعی مترتب باشد بر نفس عدم یکی از آنها در زمان وجود آخر یعنی موضوع مرکب است از عدم یکی و وجود دیگری علی نحو لیس تامه و عدم محمولی نه عدم نعتی که قبلا بود در این حال ایضا استصحاب عدم هرکدام در زمان وجود دیگری صحیح نیست اگرچه در این حال قبل از حدوث هرکدام از آنها یقین سابقی برای مکلف حاصل است ولی استصحاب آن یقین بشک بعدی احراز و یقین بآن نمی باشد چون احتمال می رود آن یقین سابق منفصل و منقطع شده باشد بیقین حدوث دیگری.

و حاصل آنکه در این موارد استصحاب عدم محمولی هرکدام شبهه مصداقیه است و تمسک بعام در شبهات مصداقیه صحیح نیست.

قوله:و بالجمله کان بعد ذلک الآن الخ برای توضیح مطلب مثل می زنیم بسه روز،روز پنجشنبه مثلا پدر و فرزند

زمانان احدهما زمان حدوثه و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذی یکون طرفا للشک فی انه فیه او قبله و حیث شک فی ان ایهما مقدم و ایهما مؤخر لم یحرز اتصال زمان الشک بزمان الیقین و معه لا مجال للاستصحاب حیث لم یحرز معه کون رفع الید عن الیقین بعدم حدوثه بهذا الشک من نقض الیقین بالشک.

هر دو زنده و حیات داشته اند روز جمعه یکی از آنها فوت شده است یا روز جمعه و یا روز شنبه و همچنین دیگری در این دو روز هر دو علی التبادل فوت شده اند اجمالا ولی یقین به آنکه کدام مقدم بوده پدر یا پسر تا بعدا وارث باشد این یقین تفصیلی حاصل نیست و در روز یکشنبه علم تفصیلی حاصل است بموت هر دو.

پس استصحاب عدم موت پدر تا روز یکشنبه احتمال می رود که نقض یقین بیقین باشد بموت ولد و بالعکس استصحاب عدم موت ولد احتمال می برد نقض بیقین باشد بموت پدر.

از این جهت مصنف بیان می فرماید قبل زمان یقین بموت هرکدام از آنها دو زمان است یک زمان حدوث و موت پدر مثلا و زمان دیگر حدوث و موت فرزند همان زمانی که شک است برای فوت پدر یا قبل از آن زمان و یا بعد از آن زمان و بعد از آنکه یقین بفوت هر دو می باشد در یکی از زمانین یعنی زمان جمعه یا شنبه و شک در آنست که کدام از این زمان موت مقدم است بر دیگری در این حال احراز و یقین به اینکه متصل است زمان شک بیقین سابق نمی باشد بلکه احتمال می رود نقض یقین بیقین باشد همچنانی که بیان کردیم و بااین حال مجال و جائی برای استصحاب عدم هرکدام از آنها در زمان وجود آخر صحیح نیست چون احراز نشده است که رفع ید از یقین سابق بشک باشد بلکه احتمال می رود نقض یقین سابق بیقین باشد نه بشک.

ص:425

لا یقال لا شبهه فی اتصال مجموع الزمانین بذلک الآن و هو بتمامه زمان الشک فی حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر مثلا اذا کان علی یقین من عدم حدوث واحد منهما فی ساعه و صار علی یقین من حدوث احدهما بلا تعیین فی ساعه اخری بعدها و حدوث الآخر فی ساعه ثالثه کان زمان الشک فی حدوث کل منهما تمام الساعتین لا خصوص احدهما کما لا یخفی.

فانه یقال نعم و لکنه اذا کان بلحاظ اضافته الی اجزاء الزمان و المفروض قوله:لا یقال لا شبهه فی اتصال الخ اشکال نشود که مجموع زمانین زمان فوت ولد یا پدر در روز جمعه و شنبه همچنان که مثل زدیم این زمانها بتمامه زمان شک است که آیا کدام از این ها تقدم یا تأخر از دیگری دارند پس در این حال استصحاب صحیح است مثلا در مثل قبلی که که زده شد اگر مکلف روز پنجشنبه یقین دارد بعدم حدوث هیچ کدام از آنها یعنی یقین دارد بحیات و زنده بودن پدر و فرزند هر دو و در روز جمعه یقین بموت یکی از آنها دارد بلا تعیین و در روز شنبه یقین پیدا کرد بموت دیگری زمان جمعه و شنبه شک در حدوث هرکدام از آنها می باشد و چون شک در حدوث هرکدام دارد استصحاب جاری است کما لا یخفی.

قوله:فانه یقال نعم الخ جواب آنکه این معنائی که بیان نمودید صحیح است که شک بلحاظ اجزاء زمان باشد از روز جمعه تا روز یکشنبه ولی فرض ما آنست که شک نه بلحاظ زمان می باشد بلکه بلحاظ اضافه به دیگری است مثلا اگر شک در خصوص موت پدر بود استصحاب عدم موت نسبت بزمان جاری بود.

اما فرض آنست که موت ولد و فرزند ایضا در زمان شک فوت پدر حاصل شده

انه بلحاظ اضافته الی الآخر و انه حدث فی زمان حدوثه و ثبوته او قبله و لا شبهه ان زمان شکه بهذا اللحاظ انما هو خصوص ساعه ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتین.

است و این فوت فرزند در بین روز جمعه و شنبه یقینا شک اولی را منتقض کرده قوله لا الساعتین یعنی شک بلحاظ حدوث آخر است که موت ولد باشد نه بلحاظ ساعتین که زمان باشد و از این جهت شبهه،شبهه مصداقی است باین معنی که احتمال می رود استصحاب عدم موت هرکدام منتقض شده باشد بیقین آخر همچنان که بیان نمودیم.

رد مصنف که در امور وجدانیه شبهه مصداقیه نیست بدون خارجیه

مخفی نماند شبهه مصداقیه در امور وجدانیه از یقین و شک و غیر آنها از ادراکات معنی ندارد مثلا ممکن نیست شخصی شک کند که یقین دارم یا نه و همچنین آیا من شک دارم یا نه.

بله شبهه مصداقیه متصور است در امور خارجیه مثل عدالت زید و فسق عمرو و امثال آن پس در ما نحن فیه زمان شک که روز جمعه است متصل است بزمان یقین تا روز شنبه و استصحاب عدم آن جاری است و ترددی در شک آن نیست.

بله برای ما شکی است واقعا که آیا موت پدر روز جمعه بوده است یا روز شنبه و بالعکس آیا فوت فرزند روز جمعه بوده است یا روز شنبه و علم اجمالی حاصل است که در یکی از این روزها برای هرکدام موت حاصل شده است و این مردد بودن ضرر باستصحاب نمی زند چون یقین سابق و شک لاحق یقینا حاصل است و اگر این مردد بودن واقعا ضرر باستصحاب بزند لازم است اصلا سائر مقامات استصحاب جاری نشود.

مثلا اگر علم پیدا کردیم که زید اگر شرب سم فلانی نموده است قطعا مرده است و اگر آن سم را نخورده است یقینا زنده است و این احتمال شرب سم و عدم آن سبب است برای شک در حیات آن و استصحاب آن جاری است و مثل استصحاب

فانقدح انه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال ارکانه لا انه مورده و عدم جریانه انما هو بالمعارضه کی یختص بما کان الاثر لعدم کل فی زمان الآخر و الا کان الاستصحاب فیما له الاثر جاریا.

طهارت که مورد اخبار بود مثلا زید اول صبح با طهارت بود یقینا و احتمال می رود که بعد از طهارت خواب رفته باشد در این مورد اگر خواب نرفته باشد یقینا طهارت او باقی است و اگر خواب رفته باشد یقینا طهارت او رفته است آیا ممکن است در این موارد بگوئیم استصحاب جاری نیست پس مردد بودن موت پدر در روز جمعه یا شنبه این منشأ شک است برای استصحاب عدم موت او و ضرر باستصحاب نمی زند چون ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لا حق باشد حاصل است و البته در هر استصحابی منشأ یقین و شک و سبب برای آنها باید باشد و تردد واقع همچنان که بیان نمودیم آن سبب یقین و شک می باشد علاوه بر آنچه که ذکر شد آنچه که در استصحاب معتبر است یقین و شک و لو فعلا هر دو حادث شوند.

بله تقدم یقین بر شک لازم است و آنچه که آثار شرعیه مترتب می شود بر مستصحب بقاء حکم شرعی است و لازم نیست حتما یقین سابقی باشد و شک لا حق بلکه حدوث یقین و شک فعلا برای مکلف کافی است و لو یقین سابق برای مکلف حاصل نباشد یا شک در آن یقین باشد و در ما نحن فیه بلا اشکال مکلف یقین دارد فعلا و شک در بقاء و استصحاب آن جاری است کما لا یخفی.

قوله:فانقدح انه لا مورد هاهنا الخ از بیان سابق ظاهر شد که مصنف می فرماید استصحاب در این موارد مذکوره اصلا جاری نیست چون شبهه مصداقیه است و ارکان استصحاب مختل است نه آنکه استصحاب جاری باشد و به واسطه معارضه ساقط شود مثل استصحاب عدم تقدم موت پدر با عدم تقدم موت پسر که در این حال استصحاب هرکدام معارض است

و اما لو علم بتاریخ احدهما فلا یخلو ایضا اما یکون الاثر المهم مترتبا علی الوجود الخاص من المقدم او المؤخر او المقارن فلا اشکال فی استصحاب عدمه لو لا المعارضه باستصحاب العدم فی طرف الآخر او طرفه کما تقدم.

و اما یکون مترتبا علی ما اذا کان متصفا بکذا فلا مورد للاستصحاب اصلا لا فی مجهول التاریخ و لا فی معلومه کما لا یخفی لعدم الیقین بالاتصاف به سابقا منهما.

با دیگری و به واسطه معارضه تساقط می شود هرکدام .

کما آنکه آن را نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده اند و بنا بر قول شیخ اگر اثری شرعی بر یک طرف باشد بدون دیگری استصحاب جاری است چون معارضه نیست مثل آنکه اگر شخص کافری فوت کرده است و پسر او اسلام آورده است و نمی دانیم آیا اسلام مقدم بوده است تا ارث ببرد یا موت پدر مقدم بوده است تا ارث نبرد استصحاب عدم تقدم موت اثبات وارث بودن فرزند را می نماید چون موضوع ارث مرکب می شود در این مورد از اسلام و ارث که وجدانی است این جزء و جزء دیگر که عدم موت پدر باصل و باستصحاب ثابت می شود کما لا یخفی.

قوله:و اما لو علم بتاریخ احدهما الخ کلام سابق در مجهول التاریخ بود که تقدم یا تأخر یا تقارن موت پدر و فرزند مجهول بود در این حال یا اثر برای هر دو بود مثل فوت پدر و فرزند و شک در تقدم و تأخر آنها و یا اثر برای یکی از آنها بود یا برای وجود هر دو یا وجود احدهما و یا عدم هر دو یا عدم احدهما در این حال ایضا تقدم یا تأخر وجود آنها بنحو کان تامه گرفته می شد یا بنحو کان ناقصه و همچنین عدم یا بنحو لیس ناقصه و یا بنحو لیس تامه آن بیان سابق عینا تمام آن اقسام در این مواردی که علم بتاریخ یکی از استصحابین می باشد تمام آن اقسام در اینجا جاری است پس استصحاب عدم تقدم یا تأخر یا تقارن

و اما یکون مترتبا علی عدمه الذی هو مفاد لیس التامه فی زمان الآخر فاستصحاب العدم فی مجهول التاریخ منهما کان جاریا لاتصال زمان شکه بزمان یقینه دون معلومه لانتفاء الشک فیه فی زمان و انما الشک فیه باضافه زمانه الی الآخر و قد عرفت جریانه فیهما تاره و عدم جریانه کذلک اخری جاری است اگر معارض باستصحاب عدم در طرف آخر نباشد و یا طرف آن مثل استصحاب عدم اسلام ولد قبل موت پدر معارض است باستصحاب عدم اسلام بعد از موت کما آنکه قبلا گذشت در این موارد در جائی است که اثر شرعی مترتب باشد بر وجود علی نحو کان تامه یا بر عدم مترتب باشد علی نحو لیس تامه.

و اما اگر اثر شرعی مترتب باشد بر کان ناقصه پس در این موارد استصحاب جاری نیست اصلا نه در مجهول تاریخ و نه در معلوم تاریخ از آنها چون یقین سابقی به اینکه تقدم متصف است بوجود یا بعدم یک همچو یقینی مکلف ندارد چون حالت سابقه ندارد بجهت آنکه تقدم یا تأخر یا تقارن این ها امر اضافی هستند که انتزاع از وجود خارجی می باشند و منشأ انتزاع آنها امر خارجی است که آن امر خارجی در حال وجود یا منشأ انتزاع آنها می باشد یا نمی باشد نه آنکه از ازل آن شیء خارجی واجد آن اوصاف نبوده است بعد از وجود خارجی آن شک در اتصاف وجود خارجی بآن شیء شود تا استصحاب عدم اتصاف جاری شود.

مخفی نماند جواب مصنف قبلا داده شد که استصحاب در این موارد نظیر استصحاب عدم قرشیه است همچنان که قبل از وجود آن زن نه اتصافی وجود داشت و نه وجود آن زن و بعد از وجود آن زن استصحاب عدم قرشیه جاری است کما آنکه قبلا بیان شد.

قوله:و اما یکون مترتبا علی عدمه الخ در قسم اول اثر و حکم شرعی مترتب بود بر وجود تقدم یا تأخر یا تقارن

فانقدح انه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولى التاريخ او كانا مختلفين و لا بين مجهوله و معلومه فى المختلفين فيما اعتبر فى الموضوع خصوصيه ناشئه من اضافه احدهما الى الآخر بحسب الزمان من التقدم او احد ضديه و شک فيها كما لا يخفى.

و اما در اين قسم اثر و حكم شرعى مترتب است بر عدم تقدم يا تأخر و يا تقارن على نحو مفاد و معناى ليس تامه در زمان وجود آخر كه حقيقه موضوع شرعى مركب است از عدم تقدم و وجود آخر.

پس استصحاب عدم تقدم در مجهول تاريخ از اين دو حادث جارى است چون اتصال دارد زمان شک بزمان يقين سابق اين استصحاب در مجهول تاريخ از آن دو جارى است نه در معلوم تاريخ چون آنجائى كه تاريخ معلوم است شک در آن زمان نمى باشد بله شک در آن باعتبار و اضافه زمان آخر است و شبهه مصداقيه مى شود چون احتمال مى رود طرف مجهول قبل از معلوم باشد يا بعد از آن و استصحاب جارى نيست و شناختى كه استصحاب جارى است در بعض آنها و عدم جريان آن استصحاب در آنها.

حاصل آنكه در تمام ما تقدم استصحاب عدم تقدم يا تأخر و تقارن اگر بمفاد ليس تامه باشد صحيح است و همچنين استصحاب وجود تقدم يا تأخر و يا تقارن اگر بمفاد كان تامه باشد ايضا استصحاب صحيح است.

و اما هركدام از وجود يا عدم اگر بمفاد كان ناقصه يا ليس ناقصه گرفته شود بلا اشكال استصحاب جارى نيست چون يقين سابق باتصاف يا عدم اتصاف حاصل نيست از اين جهت استصحاب هم جارى نيست.

پس ظاهر شد از كلام سابق ما كه فرقى بين حادثين نمى باشد چه مجهول التاريخ باشد و چه مختلف يعنى يكى از آنها معلوم و ديگرى مجهول التاريخ باشد و همچنين

کما انقدح انه لا مورد للاستصحاب ایضا فیما تعاقب حالتان متضادتان کالطهاره و النجاسه و شک فی ثبوتهما و انتفائهما للشک فی المقدم و المؤخر منهما و ذلک لعدم احراز الحاله السابقه المتیقنه المتصله بزمان الشک فی ثبوتهما و ترددها بین الحالتین و انه لیس من تعارض الاستصحابین فافهم و تأمل فی المقام فانه دقیق.

فرقی نیست بین مجهول موضوع یا معلوم آن در مختلفین که در این مواردی که استصحاب اتصاف وجود یا عدم اتصاف هرکدام نسبت به دیگری اگر گرفته شود استصحاب جاری نیست این کلام اعتراضی است بکلام مرحوم شیخ انصاری که در معلوم التاریخ حکایت شده از ایشان استصحاب جاری نیست و در مجهول التاریخ استصحاب جاری است و حاصل ما تقدم آنست که اگر استصحاب وجود یا عدم علی نحو کان تامه و لیس ناقصه باشد استصحاب جاری است و اگر استصحاب عدم یا وجود علی نحو کان ناقصه و لیس ناقصه باشد استصحاب جاری نیست چون اتصاف وجود یا عدم حالت سابقه ندارد کما آنکه گذشت و جواب مصنف در تمام موارد مذکوره آنکه استصحاب عدم در این موارد نظیر استصحاب عدم قرشیه است که استصحاب در آن جاری است کما لا یخفی.

تعارض استصحاب طهارت و نجاست در تقدم و تأخر آنها و سقوط آنها

قوله:کما انقدح انه لا مورد الخ.

مصنف می فرماید ظاهر شد از کلام سابق که استصحاب جاری نیست در مواردی که تعاقب حالتان متضادتان باشد مثل طهارت و نجاست که ضد یکدیگر می باشد و یقینا طهارتی حاصل شده است یا نجاست که خبث باشد یا حدث هرکدام از این ها واقع شده است یعنی بلا اشکال مکلف می داند طهارت و نجاستی برای او ثابت بوده است و فعلا شک در مقام تقدم یا تأخر از آنها دارد که آیا نجاست مقدم بوده است و یا طهارت در این حال استصحاب هیچ کدام صحیح نیست نه استصحاب طهارت و نه نجاست چون احراز نشده است

الثانی عشر:انه قد عرفت ان مورد الاستصحاب لا بد ان یکون حکما شرعیا او موضوعا لحکم کذلک فلا اشکال فیما کان المستصحب من الاحکام الفرعیه او الموضوعات الصرفه الخارجیه او اللغویه اذا کانت ذات احکام شرعیه.

و اما الامور الاعتقادیه التی کان المهم فیها شرعا هو الانقیاد و التسلیم و یقین ندارد مکلف که یقین سابق متصل باشد به شک فعلی و احتمال داده می شود که یقین سابق بضد آن منتقض شده باشد و در این موارد تمسک بعام در شبهه مصداقیه است و قبلا گذشت که صحیح نیست نه آنکه استصحابین صحیح است و به واسطه تعارض ساقط شود بلکه اصلا استصحاب مقتضی ندارد در این قسم از موارد استصحاب بعد از تعارض استصحابین رجوع به قاعده طهارت مثل کل شیء طاهر می شود.

مخفی نماند فروع دیگری ذکر نموده اند بعض اعلام رجوع بمطولات شود فافهم و تأمل فی المقام فانه دقیق.

تنبیه دوازدهم:استصحاب اعتقادات و احکام شرایع سابقه

اشاره

قوله:الثانی عشر انه قد عرفت الخ در تنبیه دوازدهم بیان می شود که استصحاب در اصول دین جاری است یا نه و همچنین استصحاب شخص کتابی بر نبوت انبیاء گذشته کما آنکه بیان می شود مصنف می فرماید شناختی قبلا که مورد استصحاب یا حکم شرعی است از احکام تکلیفیه و یا احکام وضعیه و یا موضوع حکم شرعی است مثل استصحاب حیات زید برای نفقه عیال او.

همچنین اشکالی در آن نیست که مستصحب از احکام فرعیه باشد کما آنکه گذشت و یا مستصحب از موضوعات شرعیه مثل صلاه و صوم و حج و غیره و یا موضوعات صرفه که شائبه شرعیه در آن نباشد مثل ماء و تراب خارجیه یا موضوعات لغویه باشد نظیر

و الاعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الاعمال القلبیه الاختیاریه فکذا لا اشکال فی الاستصحاب فیها حکما و کذا موضوعا فیما کان هناک یقین سابق و شک لا حق لصحه التنزیل و عموم الدلیل و کونه اصلا عملیا انما هو بمعنی انه وظیفه الشاک تعبدا قبالا للامارات الحاکیه عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح.

امر در لغت که به معنای وجوب ثابت شده باشد و بعدا شک در آن شود در این موارد مذکوره این موضوعات اگر دارای احکام شرعیه باشد استصحاب در آنها جاری است.

و اما امور اعتقادیه در اصول دین که آیا استصحاب در آنها جاری است یا نه دو قسم است:

اول از آنها اعتقاد و انقیاد و تسلیم در آنها لازم است که از اعمال قلبیه اختیاریه می باشد.

مخفی نماند تسلیم و انقیاد قلبی غیر اعتقاد و یقین است همچنان که آیه شریفه می فرماید جَحَدُوا بِهٰا وَ اسْتَیْقَنَتْهٰا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا در این قسم اشکالی در استصحاب آنها نیست چه استصحاب حکمی باشد مثل وجوب تفاصیل روز قیامت که آیا واجب است یا نه یا استصحاب موضوعی مثل حیات امام علیه السّلام که موضوع است بر وجوب تولی یا تبری مثل حیات غاصب و امثال آن در جائی که یقین سابق و شک لا حق حاصل باشد چون تنزیل و عموم دلیل استصحاب تمام این موارد را شامل می شود اشکال نشود که استصحاب اصل عملی است و برای عمل خارجی جاری است نه اعتقادی و قلبی.

جواب آنکه استصحاب اصل عملی است به این معنی است که وظیفه شاک است تعبدا که شخص مکلف اگر یقین سابق دارد و شک لا حق لازم است عمل بیقین سابق نماید این اصل عملی مقابل امارات و طرق است که آنها حکایت از واقع می نمایند

و اما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها فلا مجال له موضوعا و یجری حکما فلو کان متیقنا بوجوب تحصیل القطع بشیء کتفاصیل القیامه فی زمان و شک فی بقاء وجوبه یستصحب.

و اما لو شک فی حیوه امام زمان مثلا فلا یستصحب لاجل ترتیب لزومه معرفه امام زمانه بل یجب تحصیل الیقین بموته او حیاته مع امکانه و لا یکاد یجدی فی مثل وجوب المعرفه عقلا او شرعا الا اذا کان حجه من باب افادته الظن و کان المورد مما یکتفی به ایضا فالاعتقادیات کسائر الموضوعات لا بد بخلاف استصحاب که حاکی است از حکم ظاهری پس عموم دلیل باستصحاب شامل می شود عمل بجوانح و قلبی را مثل اعتقادات و همچنین شامل می شود عمل بجوارح و عمل خارجی را.

قوله:و اما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا الخ اصول دین قبلا بیان شد دو قسم می شود قسم اول لازم است در آن انقیاد و تسلیم و عقد قلب بر آنها که استصحاب بر آنها مانعی ندارد چه حکما باشد و چه موضوعا کما آنکه گذشت و قسم دوم از اصول دین لازم است در آنها شرعا و عقلا قطع به آنها و معرفت آنها یقینی باشد مثل توحید و نبوت و معاد و امامت در این موارد مجال و محلی برای استصحاب نیست موضوعا ولی استصحاب حکم آنها جاری است مثلا اگر متیقن بود مکلف قبلا که واجب است یقین بتفاصیل روز قیامت و علم بخصوصیات آنها لازم است و بعدا شک کرد در بقاء این وجوب استصحاب وجوب تفاصیل جاری است که استصحاب در اصل قیامت نیست که موضوع باشد بلکه استصحاب در احکام قیامت است.

و اما اگر شک کرد مکلف در حیات و زنده بودن امام مثلا استصحاب حیات

فی جریانه فیها من ان یکون فی المورد اثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه کان ذاک متعلقا بعمل الجوارح او الجوانح.

و قد انقدح بذلک انه لا مجال فی نفس النبوه اذا کانت ناشئه من کمال النفس بمثابه یوحی الیها و کانت لازمه لبعض مراتب کمالها اما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها او لعدم کونها مجعوله بل من الصفات الخارجیه التکوینیه و لو فرض الشک فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبه و عدم بقائها بتلک المثابه کما هو الشأن فی سائر الصفات و الملکات الحسنه امام صحیح نیست برای ترتیب آنکه معرفت امام زمانش لازم است بلکه لازم است یقین بموت امام یا زنده بودن امام با امکان یقین و استصحاب در مثل وجوب معرفت امام که عقلا و شرعا لازم است بآن استصحاب جاری نیست چون لازم است در این موارد تحصیل یقین برای مکلف و استصحاب موجب یقین نمی شود مگر آنکه حجیت استصحاب من باب افاده ظن باشد و موردهم از مواردی باشد که اکتفاء بظن صحیح باشد و قبلا گذشت که حجیت استصحاب من باب افاده ظن نیست برای مکلف بلکه حجیت آن من باب اخبار است و موردهم ایضا مورد اکتفاء بظن نیست.

چون قبلا گذشت که اصول دین لازم است تحصیل قطع و علم به آنها وجدانا نه تعبدا و ظن در اصول دین مکفی نیست پس در اعتقادات مثل سائر موضوعات دیگر استصحاب جاری است در جائی که مورد اثر شرعی داشته باشد و ممکن باشد موافقت آن با یقین سابق و شک لا حق سوای آنکه متعلق استصحاب عمل جوارحی و خارجی باشد و یا آنکه عمل جوانح و قلبی باشد.

معنای نبوت و آنکه در اصول دین علم لازم است

قوله:و قد انقدح بذلک انه الخ بعضی اهل کتاب که یهود باشند با بعض مسلمین مباحثه دینی داشتند و آن

الحاصله بالریاضات و المجاهدات و عدم اثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها.

نعم لو کانت النبوه من المناصب المجعوله و کانت کالولایه و ان کان لا بد فی اعطائها من اهلیه و خصوصیه یستحق بها لها لکانت موردا للاستصحاب بنفسها فیترتب علیها آثارها و لو کانت عقلیه بعد استصحابها لکنه یحتاج الی دلیل کان هناک غیر منوط بها و الا لدار کما لا یخفی.

شخص کتابی تمسک باستصحاب نبوت و پیغمبر خود نموده است مصنف بیان می فرماید استصحاب در این حال چند قسم است:

اول اگر استصحاب نفس نبوت شود که آن نبوت ناشی است از کمال نفس که به مرتبه ای برسد که قابلیت وحی را دارا باشد و آن نبوت لازمۀ بعض مراتب کمالات را باشد در این حال استصحاب باشد در آن نبوت صحیح نیست بلکه علم لازم است چون در اصول دین است بعد از آنکه شخص نبی صلّی اللّه علیه و آله متصف بکمالات باشد چون این مرتبه قابل زوال اوصاف نمی باشد.

دوم آنکه نبوت مجعول شرعی نباشد بلکه از صفات خارجیه تکوینیه باشد اگر نبوت این معنی باشد و لو فرض شود شک در مقام این مرتبه در بقاء این اوصاف باحتمال انحطاط نفس و پائین آمدن آن از این مرتبه و باقی نماندن آن نبوت بآن مرتبه کمال اولی کما آنکه این معنی شأن در تمام صفات و ملکات حسنه ای که حاصل می شود بریاضیات و مجاهدات می باشد و حاصل آنکه صفات و ملکات حسنه انسان مراتب مختلفه ای دارد بعض موارد انسان درجه عالی آن را دارد و بعض موارد درجه پائین یا حد وسط اگر این معنی باشد معنای نبوت اثر شرعی مهم باستصحاب برآن مرتب نمی شود چون این معنائی را که برای نبوت بیان شد حتما علم در او لازم است مثل قسم اول و استصحاب موجب علم نمی باشد تا صحیح باشد استصحاب نبوت.

و اما استصحابها بمعنی استصحاب بعض احکام شریعه من اتصف بها فلا اشکال فیها کما مر.

بله اگر نبوت از مناصب مجعوله باشد مثل ولایت و وکالت اگرچه در این مورد اعطاء آن ولایت به شخصی که اهلیت آن ولایت را دارا باشد بآن داده می شود اگر معنای نبوت این معنای سوم باشد مورد استصحاب می باشد و مرتب می باشد بر او آثار نبوت و لو آن آثار عقلی باشد مثل وجوب عمل باحکام آن کما آنکه وجوب عمل بسائر ادله و حجج عقلی است نه شرعی پس بعد از استصحاب آن آثار مستصحب جاری می شود لکن نبوت باین معنی سوم که ذکر شد احتیاج بدلیل است که آن دلیل منوط به نبوت نباشد و اگر غیر از این باشد که اثبات نبوت باستصحاب شود و اثبات حجت استصحاب به نبوت این دور صریح است وجه دور آنست که حجیت استصحاب اگر بشریعت سابقه ثابت شود اثبات آن شریعت است بنفس شریعت و این دور است و اگر حجیت بشریعت اسلام ثابت شود لازم است به حقانیت اسلام و باطل بودن شریعت سابقه چون حق بودن دو شریعت فعلا صحیح نیست کما لا یخفی.

قوله:و اما استصحابها بمعنی الخ اما استصحاب نبوت باین معنی که استصحاب بعض احکام شریعت سابقه مثل استصحاب شریعت موسی یا عیسی و امثال آن اشکالی در آن نیست کما آنکه گذشت در تنبیه ششم.

مخفی نماند در آن تنبیه ما بیان نمودیم که نسخ در شرایع سابقه یا در شریعت اسلام بمعنی دفع است و آنکه آمد حکم شرعی تمام شده است نه آنکه نسخ بمعنی رفع باشد که این معنی در حق اقدس الهی محال است و در آنجا چون موجب جهل بواقع می باشد.

بیان نمودیم که شک در نسخ مطلقا شک در اصل تکلیف است که آیا تکلیف

ثم لا یخفی ان الاستصحاب لا یکاد یلزم به الخصم الا اذا اعترف بانه علی یقین فشک فیما صح هناک التعبد و التنزیل و دل علیه الدلیل کما لا یصح ان یقنع به الا مع الیقین و الشک و الدلیل علی التنزیل و منه انقدح انه لا موقع لتشبث الکتابی باستصحاب نبوه موسی اصلا لا الزاما للمسلم لعدم الشک فی بقائها قائمه بنفسه المقدسه و الیقین بنسخ شریعته و الا لم یکن بمسلم اولی توسعه داشته است که همهٔ مکلفین موجودین و معدومین را بگیرد یا فقط جعل برای موجودین در آن زمان شده است و علی کل اشکال در نسخ چه احکام شرایع سابقه باشد و چه احکام شریعت اسلام گذشت پس اگر دلیل از عموم یا اطلاق در استمرار حکم باشد عمل بآن می شود و یا آنکه دلیل از خارج دال بر استمرار حکم باشد أیضا گرفته می شود نظیر قوله علیه السّلام حلال محمد صلّی اللّه علیه و آله حلال الی یوم القیمه و حرامه حرام الی یوم القیامه امثال این روایات دال بر عدم نسخ احکام شرعیه می باشد در مقام شک و اما استصحاب عدم نسخ آن اشکالاتی در آنها است که بیان شد فراجع.

اشکال در نسخ احکام شریعت موسی و مدرک بقاء احکام اسلام

قوله:ثم لا یخفی ان الاستصحاب لا یکاد الخ مصنف می فرماید استصحاب شریعت سابقه الزام بآن ممکن نیست برای مسلم و آنکه اثبات کند و دعوت کند مسلمانها را بدین یهود نسبت داده شده این مناظره بمرحوم آیه اللّه سید باقر قزوینی در بلد ذی الکفل عراق قریب نجف اشرف با شخص یهودی این استصحاب صحیح نیست مگر آن کسی که اعتراف داشته باشد بیقین شریعت سابق و شک لا حق در جائی که دلیل بر تعبد استصحاب و حجیت آن ایضا باشد کما آنکه صحیح نیست برای آن شخص یهودی که استصحاب شریعت سابق را کند برای خودش و قانع به او باشد مگر آنکه یقین سابق و شک لا حق حاصل باشد و دلیل بر حجیت استصحاب حاصل باشد برای آن یهودی.

مع أنّه لا یکاد یلزم به ما لم یعترف بانه علی یقین و شک و لا اقناعا مع الشک للزوم معرفه النبی(ص)بالنظر الی حالاته و معجزاته عقلا و عدم الدلیل علی التعبد بشریعته لا عقلا و لا شرعا و الاتکال علی قیامه فی شریعتنا لا یکاد یجدیه الا علی نحو محال و وجوب العمل بالاحتیاط عقلا فی حال عدم المعرفه بمراعات الشریعتین ما لم یلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحداهما علی الاجمال الا اذا علم بلزوم البناء علی الشریعه السابقه ما لم یعلم الحال.

از این بیان سابق ما ظاهر شد که محلی ندارد برای تشبث کتابی باستصحاب نبوت موسی علیه السّلام اصلا نه الزاما استصحاب صحیح است یعنی وادار کند مسلمین را باقرار بشریعت سابق چون هر مسلمانی شک در بقاء شریعت سابقه ندارد که آن شریعت قائم است بنفس مقدسه موسی علیه السّلام و یقین به نسخ شریعت سابقه دارد این معنائی را که بیان نمودیم که یقین بشریعت سابقه و نبوت موسی علیه السّلام ما به واسطه اخبار و آیات اثبات می نمائیم نه بتوریه آنها چون علم بتواتر آن توریه نیست علاوه بر اینکه نسبت زنا نعوذ باللّه بانبیاء داده شده است که یقین داریم ما این توریه وحی الهی نیست

و حاصل آنکه شخص مسلمان کسی است قائل به نبوت محمد صلّی اللّه علیه و آله باشد و احکام شریعت آن حضرت باشد و اگر غیر از این باشد یعنی شک در بقاء شریعت سابقه و یقین به حقیقت آن اگر این طور باشد اصلا مسلمان نیست این شخص،این در جائی است که الزام کند مسلمانها را ببقاء شریعت سابق.

و اما اگر استصحاب شریعت سابقه را اقناعا می نماید به اینکه استصحاب شرع سابق اثبات می کند حقانیت کتابی را این معنی ایضا صحیح نیست چون استصحاب در جائی است که یقین بحکم سابق و شک بحکم لا حق باشد و در نبوت نبی لازم است نظر و فحص از احوالات آن و معجزات آن نبی عقلا یعنی همچنانی که استصحاب لازم است در مقام عمل فحص از دلیل در احکام فرعیه استصحاب در اصول دین لازم است ایضا فحص از حالات

الثالث عشر:انه لا شبهه فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلاله مثل العام لکنه ربما یقع الاشکال و الکلام فیما اذا خصص فی زمان فی ان المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب او التمسک بالعام و التحقیق ان یقال ان مفاد العام تاره یکون بملاحظه الزمان ثبوت حکمه لموضوعه علی نحو الاستمرار و الدوام و اخری علی نحو جعل کل یوم من الایام مثلا فرد آن نبی صلّی اللّه علیه و آله و معجزات آن و بعد از فحص یقین به حقیقت اسلام می نماید و شک در بقاء شریعت سابقه ندارد تا استصحاب جاری شود از طرف دیگر حجیت استصحاب و تعبد بآن بشریعت سابقه ثابت نشده است نه عقلا و نه شرعا و اتکال و تمسک به حجیت استصحاب در شریعت ما فائده ندارد مگر علی نحو محال یعنی یهودی باید اول مسلمان شود و احکام اسلام را قبول کند و بعد از اسلام او شک در شریعت سابقه ندارد.

و اما آنکه واجب است عمل باحتیاط در جائی که برای یهودی ثابت نشود حقانیت شریعت سابقه و نه حقانیت شریعت لا حقه چون علم اجمالی دارد به حقانیت احد شریعتین پس لازم است عمل و مراعات عمل شریعتین بنماید مادامی که لازم نیاید اختلال نظام چون علم دارد بثبوت حقانیت یکی از شریعتین علی الاجمال مگر آنکه علم داشته باشد بر شریعت سابقه مادامی که حقانیت احد شریعتین ثابت نباشد کما لا یخفی.

تنبیه سیزدهم در استصحاب حکم مخصص است و یا حکم عام و اقسام آن

قوله:الثالث عشر انه الخ در تنبیه سیزدهم بیان می شود که اگر عام تخصیص خورد تمسک بعام می شود یا استصحاب حکم مخصص البته مسلم است اصول عملیه مثل استصحاب و غیره در جائی است که ادله اربعه یکی از آنها نباشد.چون ادله اربعه حکومت دارند بر اصول و عموم عام یکی از ادله است و در ما نحن فیه تعارض بین عام و استصحاب نیست بلکه بعد از اینکه تمسک بعام مشکوک است در این مورد اشکال شده است که جای استصحاب

الموضوع ذلک العام و کذلک مفاد مخصصه تاره یکون علی نحو اخذ الزمان ظرف استمرار حکمه و دوامه و اخری علی نحو یکون مفردا و مأخوذا فی موضوعه فان کان مفاد کل من العام و الخاص علی النحو الاول فلا محیص عن استصحاب حکم الخاص فی غیر مورد دلالته لعدم دلاله للعام علی حکمه لعدم دخوله علی حده فی موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال علی ثبوت الحکم له فی الزمان السابق من دون دلالته علی ثبوته فی الزمان اللاحق فلا مجال الا لاستصحابه.

مخصص است و یا رجوع بعام می باشد.

تحقیق در مطلب آنست که مفاد عام و معنای آن بعض موارد به ملاحظه زمان ثبوت حکم عام است بر موضوع آن عام علی نحو استمرار و دوام و دلالت عام در این حال عام مجموعی می باشد نظیر تروک در روزه ماه مبارک رمضان که از اول اذان تا مغرب یک حکم مستمر دوام است برآن افرادی که لازم است ترک شود.

قسم دیگر عام بر نحوی گرفته شده است که هر فردی از زمان موضوع است برای آن فرد افراد طولیه نظیر سی روزه ماه مبارک رمضان که هرکدام از آن افراد اطاعت و معصیت مستقلی دارند یا افراد عرضیه باشد نظیر اکرم العلماء که در این قسم ایضا هر فردی اطاعت و معصیت مستقل دارند.

این دو قسمی که بیان شد برای عام-عام مجموعی و عام استغراقی همین دو قسم برای مخصص ممکن است باشد که مفاد و معنای بعضی موارد یک حکم مستمر است برآن مخصص و زمان ظرف برای حکم و دوام آن می باشد و بعض موارد دیگر زمان مفرد و گرفته شده است در موضوع آنکه عام استغراقی چه عرضیه باشد و چه طولیه همچنانی که بیان نمودیم در عام.

پس در این حال حکم عام مخصص چهار قسم تصویر دارد یا هر دو از عام و خاص

نعم لو کان الخاص غیر قاطع لحکمه کما اذا کان مخصصا له من الاول لما ضربه فی غیر مورد دلالته فیکون اول زمان استمرار حکمه بعد زمان دلالته فیصح التمسک باوفوا بالعقود و لو خصص بخیار المجلس و نحوه و لا یصح التمسک به فیما اذا خصص بخیار لا فی اوله فافهم.

عموم استغراقی گرفته شده است یا عموم مجموعی و یا یکی از آنها عام استغراقی است و دیگری عام مجموعی این چهار قسمی که بیان شد اگر مفاد و معنای عام و خاص علی نحو اول باشد یعنی عام مجموعی و آنکه حکم عام یک حکم است ولی مستمرا و همچنین حکم خاص در این حال مصنف می فرماید لا محیص و چاره ای نیست مگر استصحاب حکم خاص شود در غیر مورد دلالت خاص یعنی در موردی که شک باشد که آیا تمسک بعام باید بشود یا رجوع باستصحاب حکم خاص بلا اشکال استصحاب حکم خاص می شود چون فرض آنست که دلالت عام قطع شده است و عام دلالت بر این فرد مخصص ندارد و منقطع شد استمرار حکم عام به واسطه مخصص و ایضا خاص دلالت ندارد بر ثبوت حکم در زمان بعد و زمان لا حق و بعد از آنکه حکم عام منقطع شد به واسطه مخصص و خاص ایضا دلالت بر ثبوت حکم بعدی ندارد استصحاب حکم مخصص می شود.

قوله:نعم لو کان الخاص غیر قاطع الخ مصنف می فرماید اگر خاص از اول باشد و در وسط قاطع عام نباشد در این مورد تمسک بعام می شود و جای استصحاب نیست و خاص ضرر بعام نمی رساند در غیر مورد خودش پس در این حال استمرار حکم عام است بعد از دلالت خاص و تخصیص آن پس صحیح است تمسک بعموم اوفوا بالعقود و لو این عموم تخصیص خورده است از اول بخیار مجلس و نحو آن مثل خیار صرف و سلم این در جائی است که خاص از اول

و ان کان مفادهما علی النحو الثانی فلا بد من التمسک بالعام بلا کلام لکون موضوع الحکم بلحاظ هذا الزمان من افراده فله الدلاله علی حکمه و المفروض عدم دلاله الخاص علی خلافه و ان کان مفاد العام علی النحو الاول و الخاص علی النحو الثانی فلا مورد للاستصحاب فانه و ان لم یکن هناک دلاله اصلا الا ان انسحاب الحکم الخاص الی غیر مورد دلالته من اسراء حکم موضوع الی آخر لا استصحاب حکم الموضوع و لا مجال ایضا للتمسک بالعام لما مر آنفا فلا بد من الرجوع الی سائر الاصول.

وارد شده باشد و اما اگر مخصص از اول نباشد آنجا تمسک بعام نمی شود مثل خیار شرط و خیار عیب و غیره فافهم.

مخفی نماند امر اوفوا بالعقود امر ارشادی است نه تکلیفی نظیر دع الصلاه ایام اقرائک کما آنکه عام اوفوا مجموعی است که یک حکم مستمر است نظیر وفاء بنذر و وفاء بعهد و غیره و وفاء بعقد التزام بعقد است تا ابد نه آنکه تکالیف متعدده باشد پس معنای اوفوا وفاء بعقد است و آنکه فسخ عقد بغیر آنچه که رسیده است شرعا نمی شود کما لا یخفی.

قوله:و ان کان مفادهما علی النحو الثانی الخ اگر مفاد و معنای عام و خاص هر دو عام استغراقی باشند در این مورد بلا اشکال تمسک بعام می شود چون نظیر روزه ماه مبارک رمضان که عام استغراقی است و تخصیص آن به مسافرت و یا عادت زنانه که آنهم استغراقی است چون در فرد مشکوک شک در تخصیص عام است و در این موارد عموم عام محکم است و فرض آنست که خاص دلالت برآن ندارد و اما اگر مفاد عام و معنای آن بر نحو قسم اول باشد یعنی عام مجموعی باشد ولی خاص بر نحو ثانی باشد یعنی دلالت خاص بر نحو عام استغراقی باشد در این مورد نه جای تمسک به عام است نه تمسک بخاص و نه استصحاب حکم خاص

و ان کان مفادهما علی العکس کان المرجع هو العام للاقتصار فی تخصیصه بمقدار دلاله الخاص و لکنه لو لا دلالته لکان الاستصحاب مرجعا لما عرفت من ان الحکم فی طرف الخاص قد اخذ علی نحو صح استصحابه فتأمل تعرف ان اطلاق کلام شیخنا العلامه اعلی اللّه مقامه فی المقام نفیا و اثباتا فی غیر محله.

می شود چون در این مورد اگرچه دلالتی از عام یا خاص نمی باشد تا تمسک بآن شود الا آنکه انسحاب حکم خاص در غیر مورد خودش اثبات حکم است برای موضوع آخر نه آنکه استصحاب حکم موضوع باشد و در این مورد مجالی برای تمسک بعام نمی باشد چون عام یک حکمی بیشتر نداشت پس در این مورد باید رجوع شود بسائر اصول عملیه مثل اصاله البراءه از وجوب یا تحریم و غیره.

قوله:و ان کان مفادهما علی العکس الخ قسم چهارم مصنف می فرماید اگر مفاد و معنای عام و خاص عکس قبلی باشد یعنی عام عام استغراقی است ولی خاص عام مجموعی است در این مورد مرجع عموم عام است که قبلا گذشت شک در تخصیص عام است و اکتفا می شود بتخصیص بمقدار دلالت خاص بر تخصیص و رجوع بعام می شود در مشکوک مثلا اگر عامی وارد شد اکرم العلماء و زید یقینا تخصیص خورده از علماء و شک در عمرو است که آیا آنهم تخصیص خورده یا نه تمسک بعام می شود و لازم است اکرام عمرو.

در این مورد مصنف می فرماید اگر دلالت عام عام استغراقی نبود هرآینه استصحاب حکم خاص می شد و لکن چون دلالت عام دلالت استغراقی است و شک در تخصیص رجوع بعام می شود فتامل تا بدانی اطلاق کلام شیخنا یعنی شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه در این مقام نفیا و اثباتا در غیر محل آن می باشد ملخص کلام مرحوم شیخ بنا بر آنچه که بعض اعلام بیان نموده اند آنست که اگر عام عموم استغراقی اراده شود تمسک بعام می شود

الرابع عشر:الظاهر ان الشک فی اخبار الباب و کلمات الاصحاب هو خلاف الیقین فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق یجری الاستصحاب و یدل علیه مضافا الی انه کذلک لغه کما فی الصحاح و تعارف استعماله فیه مشکوک و جای استصحاب حکم مخصص نیست چون شک در تخصیص عام است و اما اگر عموم مجموعی اراده شود از عام و آنکه یک حکم است مستمرا در این مورد شک در تخصیص رجوع باستصحاب حکم مخصص می شود و مصنف عام و خاص را تقسیم به چهار قسم نمود همچنانی که بیان نمودیم و در جائی که عام مجموعی اراده شود از عموم تمسک بعام می شود نه استصحاب حکم مخصص نظیر اوفوا بالعقود و تخصیص آن بخیار مجلس و نحوه که در این مواردی که مخصص از اول آمده است تمسک بعموم می شود و لو عام مجموعی اراده شده باشد به خلاف قول مرحوم شیخ که در این موارد تمسک باستصحاب حکم مخصص می نماید.

مخفی نماند تحقیق در مطلب آنست که عام استغراقی و عام مجموعی در هر دو تمسک بعموم می شود نه آنکه تمسک باستصحاب حکم مخصص شود پس همچنانی که اکرام العلماء اگر زید خارج شد یقینا تمسک بعام می شود در فرد دیگر که مشکوک است خروج آن همچنان تمسک بعام می شود در مثل اکرم هذه العشره در جائی که یک فرد آن خارج شود یقینا و در فرد دیگر که مشکوک است خروج آن تمسک بعام می شود چون تحصیص یک فرد از عام مجموعی یقینا موجب نمی شود که عام شامل افراد دیگر نشود غایه الامر عام مجموعی اثبات حکم ضمنی می کند برای جزء مشکوک کما آنکه عام استغراقی حکم استقلالی اثبات می کند برای فرد مشکوک فواجع ما فی کلام المصنف و کلام مرحوم شیخ.

تنبیه چهاردهم استصحاب حجت است و لو ظن بخلاف باشد

قوله:الرابع عشر الظاهر ان الشک الخ در تنبیه چهاردهم بیان می شود که مراد از شک در اخبار استصحاب و کلمات

فی الاخبار فی غیر باب قوله(ع)فی اخبار الباب و لکن تنقضه بیقین آخر حیث ان ظاهره انه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین و انه لیس الا الیقین و قوله ایضا لا حتی یستیقن انه قد نام بعد السؤال عنه(ع)عما اذا حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم حیث دل باطلاقه مع ترک الاستفصال بین ما اذا افادت هذه الاماره الظن و ما اذا لم تفد بداهه انها لو لم تکن مفیده له دائما لکانت مفیده له احیانا علی عموم النفی لصوره الافاده و قوله(ع)بعده و لا تنقض الیقین بالشک ان الحکم فی المغیی مطلقا هو عدم نقض الیقین بالشک کما لا یخفی.

اصحاب رضوان اللّه تعالی علیهم خلاف یقین مراد است پس در مورد استصحاب اگر ظن به خلاف باشد فضلا از ظن بوفاق جاری است استصحاب.

مخفی نماند مورد از ظنی که در استصحاب است ظن غیر معتبر است و اما ظن معتبر مثل طرف و امارات و خبر واحد قبلا گذشت که آنها حکم یقین را دارند و نقض استصحاب به آنها می شود کما لا یخفی و دلالت می کند بر اینکه شکی را که در استصحاب است و امام می فرماید لا تنقض الیقین بالشک مراد از آن شک غیر یقین می باشد آنکه شک در لغت به معنای ظن آمده است کما آنکه در صحاح اللغه و همچنین قاموس و مجمع البحرین نقل شده است که شک اطلاق بر ظن می شود و همچنین متعارف است استعمال شک در اعم از ظن و شک در ابواب متعدده در فقه مثل باب شک در عدد رکعات و غیره

علاوه بر این ها دلالت می کند قول امام علیه السّلام در اخبار استصحاب که فرموده است و لکن تنقضه بیقین آخر که نقض یقین سابق باید بیقین دیگری باشد و چیزی از ظن و شک و وهم ناقض یقین سابق نمی باشد و کلام امام علیه السّلام در بیان تحدید و بیان آنچه که نقض یقین بآن می شود می باشد و بیان می فرماید نقض یقین سابق حتما بیقین لا حق می باشد نه شیء دیگر و همچنین دلالت دارد بر اینکه مراد از شک اعم از ظن و شک می باشد

و قد استدل علیه ایضا بوجهین آخرین الاول الاجماع القطعی علی اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف علی تقدیر اعتباره من باب الاخبار و فیه انه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب علی الاعتبار لاحتمال ان یکون ذلک من جهه ظهور دلاله الاخبار علیه.

قوله(ع)لا حتی یتیقن انه قد نام این قوله امام علیه السّلام بعد از سؤال راوی است که سؤال کرد از چیزی که حرکت نموده است در جنب آن و علم بآن ندارد جواب امام علیه السّلام باطلاقه دال است بر اینکه مادامی که یقین بنقض یقین سابق ندارد باید عمل بحکم سابق بنماید مکلف با اینکه امام(ع)ترک استفصال نموده است یعنی امام سؤال نفرمودند که آیا ظن بنقض یقین سابق دارد یا نه و مطلقا فرمودند دست از یقین سابق برندارد چه اماره دلالت بر ظن نقض سابق باشد یا نباشد مراد از اماره قول راویست و آن حرکت فی جنبه شیء و غیره چون بدیهی است که اگر اماره دائما دلالت بر ظن نقض یقین سابق نباشد لا اقل بعضی موارد آن اماره مفید ظن است بنقض یقین سابق و کلام امام(ع)دال بر عموم نفی است چه ظن به خلاف باشد یا نباشد و همچنین دلالت می کند قول امام علیه السّلام بعد از آن جملات و لا تنقض الیقین بالشک حکم در مغیا مطلقا چه ظن به خلاف باشد یا نباشد نباید نقض بالشک شود کما لا یخفی.

قوله:و قد استدل علیه ایضا الخ استدلال شده است و نسبت آن را بمرحوم شیخ انصاری داده اند که ظن در استصحاب حکم شک را دارد بدو دلیل دیگر اول آنکه اجماع قطعی داریم بر اعتبار استصحاب و حجیت آن با ظن بخلاف بر تقدیر آنکه حجیت استصحاب من باب اخبار باشد یعنی اجماع قطعی داریم که اگر با ظن غیر معتبره در استصحاب مخالف آن باشد استصحاب حجیت است جواب از این دلیل اول وجهی ندارد برای تمسک باجماع در مورد چون قبلا بیان شد و خود مرحوم شیخ یازده قول در استصحاب بیان نموده

الثانی:ان الظن الغیر المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدلیل فمعناه ان وجوده کعدمه عند الشارع و ان کلما یترتب شرعا علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده و ان کان مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه الی نقض الیقین بالشک فتأمل جیدا.

و فیه ان قضیه عدم اعتباره لإلغائه او لعدم الدلیل علی اعتباره لا تکاد است علی ما نقل پس اصلا اجماعی در مورد نیست و اگر تسلیم شویم اتفاق اصحاب را بر حجیت استصحاب و لو ظن بخلاف باشد احتمال قوی دارد که مدرک اجماع ظهور دلالت اخبار استصحاب باشد بر این معنی که ما بیان نمودیم و بعد از آنکه اجماع احتمال مدرک در آن باشد اجماع تعبدی نمی باشد کما لا یخفی.

قوله:الثانی ان الظن الغیر المعتبر الخ دلیل دوم مرحوم شیخ انصاری آنست که ظن غیر معتبر اگر علم دارد که اعتبار و حجیت ندارد مثل ظن قیاسی معنای آن ظن آنست که وجود آن مثل عدمش می ماند نزد شارع و آنکه هرچه را که مترتب می شود شرعا بر تقدیر عدم آن همان اثر مترتب می شود بر تقدیر وجود آن.

و حاصل آن وجود و عدم آن ظن مساوی است و اسقاط نموده است حجیت آن را شارع و اما اگر ظنی باشد شک در اعتبار و حجیت آن باشد نظیر ظن شهرت پس مرجع رفع ید از یقین سابق بحکم فعلی و استصحاب جاری نشود در مورد برگشت بآن می شود نقض یقین سابق بشک شده است یعنی به ظنی که حکم شک را دارد و حجیت ندارد شرعا فتأمل جیدا.

قوله:و فیه قضیه عدم اعتباره الخ جواب از مرحوم شیخ آنکه ظنی که معتبر نیست شرعا مثل ظن قیاسی یا دلیل

تکون الا عدم اثبات مظنونه به تعبدا لیترتب علیه آثاره شرعا لا ترتیب آثار الشک مع عدمه بل لا بد حینئذ فی تعیین ان الوظیفه ای اصل من الاصول العملیه من الدلیل فلو فرض عدم دلاله الاخبار معه علی اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء الی سائر الاصول بلا شبهه و لا ارتیاب و لعله اشیر الیه بالامر بالتأمل فتأمل جیدا.

تتمه:لا یذهب علیک انه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع و عدم اماره معتبره هناک و لو علی وفاقه فهاهنا مقامان:

المقام الاول انه لا اشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضیه بر اعتبار و حجیت آن نداریم نظیر ظن از شهرت نیست معنای آن مگر آنکه اثبات نمی شود مظنون آن ظن تعبدا و شرعا و آثار مظنون برآن مترتب نمی شود شرعا نه آنکه ترتیب آثار شک با آن شود بلکه در این حال لا بد در تعیین وظیفه و آنکه از اصول عملیه کدام مورد است از آنها می باشند و در این حال اگر دلیل به دلالت اخبار دلالت کرد که استصحاب در این مورد حجیت ندارد چون ظن بخلاف آن می باشد در این حال منتهی و رجوع می شود به یکی از اصول عملیه دیگر بلا شبهه و لا ارتیاب و شاید مرحوم شیخ اشاره فرموده است باین مطلبی را که ما بیان نموده ایم و امر بتأمل نموده است فتامل جیدا.

تتمه مبحث استصحاب

لزوم اتحاد موضوع و محمول و حکم در استصحاب

قوله:تتمه:لا یذهب علیک انه الخ تتمه استصحاب در آنست که لا بد است در استصحاب بقاء موضوع چون حکم بدون موضوع ممکن نیست و ایضا اماره معتبره شرعا در مورد استصحاب نباشد و لو آن اماره علی موافق استصحاب باشد چون استصحاب اصل است و در جائی که اماره باشد جای اصول نمی باشد پس در اینجا دو مقام است مقام اول اشکالی نیست

المشکوکه مع المتیقنه موضوعا کاتحادهما حکما ضروره انه بدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا یحتاج الی زیاده بیان و اقامه برهان.

و الاستدلال علیه باستحاله انتقال العرض الی موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به.

که لازم است بقاء موضوع مستصحب باین معنی قضیه متیقنه سابق و مشکوک لا حق متحد باشند همچنانی که حکم آنها متحد است که اگر موضوع متعدد و مختلف شد استصحاب صحیح نیست چون ضروری است که اگر موضوع مختلف شد شک در بقاء حکم نیست بلکه شک در حدوث حکم است.

مثلا اگر شک در حیات زید باشد با یقین سابق بحیات زید استصحاب زید می شود نه استصحاب عمرو و نه استصحاب عدالت زید که موضوعا و محمولا مختلف می باشند-اگر شک در آن باشد.پس در این حال رفع ید از یقین سابق در شک لا حق که موضوع و محمول متعدد است نقض یقین بشک می باشد.

پس لازم بودن بقاء موضوع باین معنائی که بیان نمودیم احتیاج به زیادتر از آن و اقامه برهان نیست.

قوله:و الاستدلال علیه باستحاله انتقال الخ مرحوم شیخ انصاری تمسک نموده بر بقاء موضوع در استصحاب به آنکه اگر موضوع متحد نباشد در استصحاب لازم می آید انتقال عرض بموضوع دیگر چون قوام و تشخص عرض بموضوع خود می باشد بجهه آنکه انفصال عرض از موضوع اول قبل از اتصال بموضوع دوم لازم می آید عرض بلا موضوع باشد و ممکن نیست عرض بلا موضوع باشد و لو یک آنی باشد.

غریب بداهه ان استحالته حقیقه غیر مستلزم لاستحالته تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا.

و اما بمعنی احراز وجود الموضوع خارجا فلا یعتبر قطعا فی جریانه لتحقق ارکانه بدونه.

قوله:غریب بداهه الخ این جواب مرحوم شیخ غریب است چون محال بودن موضوع در خارج حقیقه مستلزم نیست محال بودن آن تعبدا و ملتزم شویم بآثار آن عرض شرعا مثلا ممکن است شارع مقدس امر فرماید که اگر یقین به عدالت زید داری تعبدا عدالت پدر زید را قبول کن و آثار عدالت و احکام آن را بر عدالت پدر زید مترتب کن و این معنی تعبدا محال نیست علاوه بر این موضوع مستصحب دائما از موضوعات خارجیه نیست که محمول آن محال باشد بموضوع دیگر بلکه مستصحب بعض موارد از جواهر است و بعض موارد آن مستصحب از امور اعتباریه است مثل ملکیت و زوجیت و بعض موارد دیگر آن مستصحب از امور عدمیه است پس دلیل مرحوم شیخ(رضوان اللّه تعالی علیه)اخص از مدعی می باشد و موضوع مستصحب اعم است همچنان که بیان شد.

و ثالثا جواب مرحوم شیخ این دلیل ایشان تبعید در مسافت است چون متحد بودن موضوع متیقن و مشکوک از نفس اخبار استفاده می شود کما آنکه بیان شد بلکه در هر قضیه ای اتحاد موضوع و محمول فطری و وجدانی است کما لا یخفی علی المتأمل.

قوله:و اما بمعنی احراز وجود الموضوع خارجا الخ اما احراز و یقین بوجود موضوع مستصحب خارجا این معنی بلا اشکال لازم نیست قطعا در جریان استصحاب چون استصحاب یقین سابق و شک لا حق لازم دارد

نعم ربما یکون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار ففی استصحاب عداله زید لا یحتاج الی احراز حیاته لجواز تقلیده و ان کان محتاجا الیه فی جواز الاقتداء به او وجوب اکرامه او الانفاق علیه و انما الاشکال کله و در هرکجا ارکان آن تحقق پیدا کرد بلا اشکال استصحاب جاری است.

موضوع استصحاب یا مفاد کان تامه و یا ناقصه و اقسام موضوع

مخفی نماند مستصحب بعض موارد از موضوعات است و بعض موارد مستصحب از احکام است و در جائی که مستصحب موضوع باشد ممکن است از قبیل مفاد کان تامه یا لیس تامه باشد که تعبیر می شود از آنها بمحمولات اولیه چون هر شیء ابتداء که تصور می شود یا حمل وجود برآن می شود یا عدم چون محال است ارتفاع نقیضین همچنان که اجتماع آنها هم محال است.

پس بعض موارد محمول در موضوع وجود است و استصحاب آن می شود مثل استصحاب وجود زید و بعضی موارد محمول در موضوع عدم است و استصحاب عدم آن می شود در مثل این موارد موضوع مستصحب آن ماهیتی است که مجرد از وجود و عدم می باشد و وجود یا عدم محمول آن می باشد مثل آنکه گفته شود این ماهیت موجود بود و شک در وجود آن بقاء وجود است یا آنکه این ماهیت معدوم بود شک در معدوم بودن آن شود و استصحاب در این موارد معقول نیست که گفته شود لازم است بقاء موضوع در خارج چون اگر موضوع در خارج محقق شود شک برداشته و مبدل بیقین می شود و بعضی موارد محمول در قضیتین از قبیل مفاد و معنای کان ناقصه و یا لیس ناقصه می باشد که تعبیر می شود بمحمولات ثانویه مقابل محمولات اولیه که گذشت و شامل می شود محمولات ثالثیه و رابعیه مثلا زید متحرک حرکت بعد از وجود زید می باشد و حمل می شود و همچنین سرعت حرکت از محمولات ثالثیه می باشد و هکذا غیره.

قوله:نعم ربما یکون مما لا بد منه الخ بعضی موارد احتیاج بموضوع در استصحاب نمی باشد خارجا مثل استصحاب

فی ان هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف او بحسب دلیل الحکم او بنظر العقل فلو کان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الاحکام لقیام احتمال تغیر الموضوع فی کل شک فی الحکم بزوال بعض خصوصیات موضوعه لاحتمال دخله فیه و یختص بالموضوعات بداهه انه اذا شک فی حیوه زید شک فی نفس ما کان علی یقین منه حقیقه بخلاف ما لو کان بنظر العرف او بحسب لسان الدلیل ضروره ان انتفاء بعض الخصوصیات و ان کان موجبا للشک فی بقاء الحکم لاحتمال دخله فی موضوعه الا انه ربما لا یکون بنظر العرف بخصوصه موضوعا مثلا اذا ورد العنب اذا غلی یحرم کان العنب عدالت زید احتیاج باحراز و یقین بحیات آن لازم نیست آن استصحاب برای جواز تقلید می باشد چون جواز تقلید لازم ندارد که حتما زید در حال حیات باشد این کلام علی ما نقل رد است بر قول مرحوم صاحب فصول که اگر شک در حیوه زید باشد با شک در عدالت او استصحاب حیات می شود اولا و استصحاب عدالت بعدا و این کلام صحیح است چون موضوع مرکب بعض موارد یک جزء بالوجدان ثابت می شود مثل ماء و جزء دیگر بالتعبد مثل کریت آن و یا بالعکس یا هر دو جزء بالتعبد مثل استصحاب کریت و اطلاق ماء و ما نحن فیه از همین قبیل است و مجرد یکی از آنها در طول دیگری مانع نیست از استصحاب اگرچه احتیاج بوجود موضوع خارجی لازم است در مثل جواز اقتداء بزید یا وجوب اکرام آن یا انفاق بر او که در این موارد اگر وجود خارجی نباشد ممکن نیست اقتداء یا اکرام یا انفاق.

اشکال و تمام اشکال در آنست که اتحاد موضوع متیقنه و مشکوکه در استصحاب آیا این اتحاد موضوع بنظر عرف است یا بحسب دلیل حکم یا بنظر عقل مثلا دلیلی که وارد شده است در شریعت مقدسه الماء المتغیر نجس بعد از تغیر ماء آیا جائز است استصحاب نجاست آن آب یا نه اگر موضوع عقلی باشد جایز نیست

بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب و لکن العرف بحسب ما یرتکز فی اذهانهم و یتخیلونه من المناسبات بین الحکم و موضوعه یجعلون الموضوع للحرمه ما یعم الزبیب و یرون العنبیه و الزبیبیه من حالاته المتبادله بحیث لو لم یکن الزبیب محکوما بما حکم به العنب کان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه و لو کان محکوما به کان من بقائه و لا ضیر فی ان یکون الدلیل بحسب فهمهم علی خلاف ما ارتکز فی اذهانهم بسبب ما تخیلوه من الجهات و المناسبات فیما اذا لم تکن بمثابه تصلح قرینه علی صرفه عما هو ظاهر فیه.

استصحاب چون آب مطلق نجس نبود بلکه ماء متغیر و در این مورد تبدیل موضوع است بموضوع دیگر کما آنکه بیان می شود و همچنین اگر موضوع از دلیل شرعی گرفته شود چون دلیل شرعی آن بود که ماء متغیر نجس است و فعلا ماء غیر متغیر است در این مورد ممکن است تبدیل موضوع بموضوع دیگر باشد.

موضوع استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل آن

و اما اگر موضوع اتحاد در استصحاب از عرف گرفته شود عرف تغیر را از حالات ماء می بیند نه از مقومات باشد مثل آنکه امر وارد شود از طرف مولی اکرم زیدا و زید در حال ورود امر ایستاده بود در این موارد قیام زید یا قعود از حالات موضوع است و لازم است اکرام زید نه آنکه از مقومات موضوع باشد.پس اگر مناط اتحاد موضوع بنظر عقل باشد و موضوع آن از عقل گرفته شود مجال و جائی برای استصحاب در احکام شرعیه نمی باشد چون در هر موردی که شک در حکم شود قهرا احتمال تغییر موضوع می باشد و لو بعض خصوصیات موضوع زمان باشد چون زمان زیاد موارد دخیل در حکم است از این جهت شرط در تناقض یکی از آن شرائط اتحاد زمان است که اگر زمان مختلف شد تناقض تحقق ندارد و در این حالی که موضوع استصحاب از عقل گرفته شود استصحاب احکام اصلا ممکن نیست و دلیل

استصحاب مختص بموضوعات می شود نظیر حیات زید و امثال آن چون بدیهی است که اگر شک در حیات زید شود شک در نفس خصوصیات زید می باشد حقیقه بخلاف آنکه موضوع اتحاد بنظر عرف یا بحسب لسان دلیل باشد که در این موارد انتفاء بعض خصوصیات مثل زوال تغیر که گذشت اگرچه این انتفاء موجب شک در بقاء حکم می باشد چون احتمال می رود که دخیل در موضوع باشد الا آنکه چون موضوع عرفی است این خصوصیات بنظر عرف یا در لسان دلیل از مقومات موضوع نمی باشد همچنان که بعض موارد موضوع دلیل بنظر عرف بخصوصه موضوع نیست مثلا اگر وارد شد از طرف شارع مقدس العنب اذا غلی یحرم عنب در این روایت بحسب آنچه را که فهمیده می شود عرفا خصوص عنب است لکن عرف بحسب آنچه را که مرتکز در اذهان آنها می باشد و خیال می کنند از مناسبات که بین حکم و موضوع می باشد موضوع عنب را از برای حرمت اعم از زبیب می نامند و یک معنائی که جامع است بین عنبیّت و زبیبیّت قرار می دهند و عنب و زبیب را از حالات موضوع قرار می دهند.

مثل آنکه اگر امر آمد اکرم زیدا اگر زید در حال ورود امر شرعی ایستاده بود قیام و قعود و نوم را از حالات موضوع می دانند که مبدل از این حال بحال دیگر می شود و در ما نحن فیه اگر حکم نشود بزبیب بآن حکمی که برای عنب می باشد یعنی اگر زبیب جوش آمد آب آن مثل عنب می باشد اگر این حکم بزبیب واقع نشود عرفا ارتفاع حکم است از موضوع خودش و حکم بر موضوع خودش نشده است و اگر حکم به حرمت بشود بر زبیب اگر جوش آمد این حکم از بقای موضوع است و حکم بر موضوع خودش شده است و عمل به روایت شده و در این حال مانعی ندارد که ظاهر دلیل بحسب فهم عرف موضوع آن عنب باشد برخلاف آنچه را که در اذهان عرف می باشد که موضوع را اعم از عنب و زبیب می داند و این معنائی که اعم می دانند از دلیل از جهات

و لا یخفی ان النقض و عدمه حقیقه یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فیکون نقضا بلحاظ موضوع و لا یکون بلحاظ موضوع آخر فلا بد فی تعیین ان المناط فی الاتحاد هو الموضوع العرفی او غیره من بیان ان خطاب لا تنقض قد سبق بای لحاظ فالتحقیق ان یقال ان قضیه اطلاق خطاب لا تنقض هو ان یکون بلحاظ الموضوع العرفی لانه المنساق من الاطلاق فی المحاورات العرفیه و منها الخطابات الشرعیه فما لم یکن هناک دلاله علی ان و مناسباتی است که بین حکم موضوع می باشد در جائی که این جهات و مناسبات صلاحیت برای قرینه بودن بر صرف لفظ و منع آن نباشد.

و حاصل آنکه عرف دو نظر دارد یک نظر به ملاحظه ظاهر دلیل مثل آنکه بفرماید شارع مقدس الماء المتغیر نجس در این مورد و لو ظاهر دلیل موضوع مرکب از ماء و تغییر است ولی تغییر را عرف جزء موضوع نمی بیند بلکه موضوع نفس ماء می باشد

و لذا استصحاب نجاست جاری است بعد از تغییر هذا بخلاف آنکه بفرماید اعط هذا الفقیر که اگر فقر برود موضوع عوض می شود و همچنین نظائر آن و زیاد از موارد موضوع حکم عقلی می باشد نه عرفی نظیر فرسخ و کر و وزن که دقت عقلی لازم است نه عرفی.

قوله:و لا یخفی ان النقض و عدمه حقیقه الخ مخفی نماند نقض در استصحاب و عدم آنکه امام علیه السّلام فرموده است لا تنقض الیقین بالشک این معنی مختلف است بحسب لحاظ موضوع یعنی اگر موضوع عرفی یا از دلیل یا از عقل گرفته شود مختلف می شود بعض موارد نقض است بلحاظ یک موضوع و بعض موارد دیگر نقض یقین نمی باشد بلحاظ موضوع دیگر از این جهت که مختلف می شود موضوع لا بد در تعیین مناط و آنچه که شرعی است اتحاد موضوع عرفی گرفته شود یا غیر عرفی که موضوع استصحاب عقلی باشد یا از دلیل گرفته شده است که هرکدام از آنها مختلف است.

النهی فیه بنظر آخر غیر ما هو الملحوظ فی محاوراتهم لا محیص عن الحمل علی انه بذاک اللحاظ فیکون المناط فی بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و ان لم یحرز بحسب العقل او لم یساعده النقل فیستصحب مثلا ما ثبت بالدلیل للعنب اذا صار زبیبا لبقاء الموضوع و اتحاد القضیتین عرفا و لا یستصحب فیما لا اتحاد کذلک و ان کان هناک اتحاد عقلا کما مرت الاشاره الیه فی القسم الثالث من اقسام استصحاب الکلی فراجع.

و تحقیق در این مطلب آنست که گفته شود اقتضاء اطلاق خطاب لا تنقض موضوع آن موضوع عرفی می باشد نه موضوع عقلی و نه موضوع از دلیل بجهت آنکه همین معنای عرفی ظاهر از اطلاق در محاورات عرفیه می باشد یعنی بعد از اینکه خطاب لا تنقض از طرف شارع مقدس رسیده و تعیین موضوع در آن نشده قهرا موضوع آن خطاب موضوع عرفی است همچنانی که آیه می فرماید مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ رَسُولٍ إِلاّٰ بِلِسٰانِ قَوْمِهِ و همین معنی اراده شده است.

موضوع خطابات دیگر از طرق و اماراتی که از شارع مقدس رسیده است که موضوع آنها نه موضوع عقلی است و نه بنظر دلیل بلکه موضوع عرفی در تمام آنها در جائی که دلیل دلالت نکند که آن نهی در خطابات شرعیه موضوع آن موضوع غیر عرفی است مثل سفر و کر و وزن که موضوع آنها عقلی است نه عرفی کما آنکه گذشت که در این حال چاره ای نیست حمل نهی در این موارد حمل بر خطابات و محاورات عرفی باشد و مناط در اتحاد موضوع عرفی است و لو این موضوع بنظر عقل یا موضوع از دلیل نقل مختلف پس استصحاب می شود.

مثلا آنچه که ثابت شده است بدلیل برای عنب اگر آن عنب زبیب بشود یعنی روایتی که می فرماید عصیر العنبی اذا غلی یحرم این حکم ثابت است برای عصیر زبیبی عصیر که اگر زبیبی جوش آمد همان حکم و حرمتی که برای عنب ثابت بود برای عصیر زبیبی ثابت است چون موضوع عنب یک معنائی است که شامل عنب و زبیب

المقام الثانی:انه لا شبهه فی عدم جریان الاستصحاب مع الاماره المعتبره فی مورده و انما الکلام فی انه للورود او الحکومه او التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه و التحقیق انه للورود فان رفع الید عن الیقین السابق بسبب اماره معتبره علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین و عدم رفع الید عنه مع الاماره علی وفقه لیس لاجل ان لا یلازم نقضه به بل من جهه لزوم العمل بالحجه.

می شود و عنبیت و زبیبیت از حالات موضوع می باشد و بنظر عرف قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد و یکی است عرفا بخلاف در جائی که اتحاد نباشد عرفا و لو عقلا موضوع متحد است کما آنکه گذشت اشاره بآن در قسم سوم از اقسام استصحاب کلی و آن مورد نظیر حرمت و وجوب بود که اگر حرمت و وجوب برداشته شد و لو استصحاب اصل رجحان فعل یا ترک ممکن است بشود ولی چون موضوع مختلف است عرفا و لو عقلا متحد است که شدت رجحان رفته است چه شدت در فعل باشد یا در ترک ولی چون موضوع عرفا مختلف است و متحد نیست باستصحاب جاری نیست فراجع.

تقدم امارات بر استصحاب ورود و یا حکومت جمع عرفی است

قوله:المقام الثانی انه لا شبهه الخ مقام ثانی در آنست که بلا اشکال استصحاب با اماره معتبره در مورد خودش جاری نیست ولی کلام در آنست که استصحاب با اماره آیا من باب ورود است یا من باب حکومت است یا من باب توفیق و جمع عرفی بین دلیل اعتبار اماره و دلیل استصحاب می باشد یعنی دلیل اماره اظهر است از خطاب لا تنقض تحقیق آنست که تقدم اماره در مورد استصحاب بجهت ورود است که رفع ید از یقین سابق می شود بسبب اماره ای که معتبر است برخلاف آن و اماره علم تعبدی است برخلاف استصحاب و معنای ورود برطرف شدن موضوع است تعبدا چون در مورد استصحاب که اماره برخلاف آن می باشد نقض یقین بشک نیست بلکه نقض یقین بیقین می باشد غایه الامر

لا یقال نعم هذا لو اخذ بدلیل الاماره فی مورده و لکنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الاخذ بدلیلها.

فانه یقال ذلک انما هو لاجل انه لا محذور فی الاخذ بدلیلها بخلاف الاخذ بدلیله فانه یستلزم تخصیص دلیلها بلا مخصص الا علی وجه دائر اذ التخصیص به یتوقف علی اعتباره معها و اعتباره کذلک یتوقف علی التخصیص به اذ لولاه لا مورد له معها کما عرفت آنفا.

یقین تعبدی و در این حال اگر اماره موافق استصحاب باشد نه از جهت آنست که عمل باستصحاب نشده است و نقض یقین بشک است بلکه از جهت لزوم عمل به حجت است چه آن حجت موافق استصحاب باشد یا مخالف.

قوله:لا یقال نعم هذا الخ اشکال نشود این مطلب شما صحیح است در جائی که اول دلیل اماره گرفته شود در مورد استصحاب و اماره حجت باشد و لو در مورد استصحاب باشد البته اگر در مورد استصحاب دلیل و حجت باشد استصحاب جاری نیست لکن اول عمل بدلیل استصحاب شود و بعدا عمل بدلیل اماره چون مرجع در بین نیست مخفی نماند نسبت استصحاب با اماره از نسب اربعه عام و خاص من وجه می باشد.

قوله:فانه یقال الخ جواب آنکه اگر عمل بدلیل اماره شود محذوری در آن نیست چون عمل بهر دو دلیل شده بخلاف آن موردی که عمل بدلیل استصحاب شود که در این حال لازم می آمد تخصیص دلیل اماره بشود بدون مخصص و این صحیح نیست مگر بر وجه دائر و لزوم دور در آن وجه دور آنست که تخصیص دلیل استصحاب اماره را توقف دارد که استصحاب حجت باشد در مورد اماره و مقدم باشد بر اماره و مقدم بودن آن

و اما حدیث الحکومه فلا اصل له اصلا فانه لا نظر لدلیلها الی مدلول دلیله اثباتا و بما هو مدلول الدلیل و ان کان دالا علی الغائه معها ثبوتا و واقعا لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو کان علی خلافها کما ان قضیه دلیله الغائها کذلک فان کلا من الدلیلین بصدد بیان ما هو الوظیفه للجاهل فیطرد کل منهما الآخر مع المخالفه.

توقف دارد بر تخصیص اماره باستصحاب و این دور است که اگر استصحاب حجت نباشد در مورد اماره و تخصیص ندهد دلیل اماره را موردی برای تعارض آن نیست کما آنکه شناختی قبلا.

و حاصل آنکه تقدم اماره بر استصحاب من باب ورود است و آنکه نقض یقین بیقین شده است نه بشک و اما اگر استصحاب مقدم باشد دلیل بر تخصیص اماره نداریم مگر بر وجه دائر که بیان شد.

قوله:و اما حدیث الحکومه فلا اصل له الخ و اما ادله امارات بر استصحاب من باب حکومت باشد این معنی اصلا موردی ندارد بجهت آنکه دلیل اماره نظر بمدلول دلیل باستصحاب ندارد اثباتا و دلیل حاکم لازم است که نظر داشته باشد بر محکوم و دلیل استصحاب اگرچه دال است بر الغاء دلیل اماره ثبوتا و واقعا چون منافات دارد که لازم باشد عمل به اماره با عمل باستصحاب اگر استصحاب خلاف اماره باشد.

و حاصل آنکه اقتضاء دلیل استصحاب الغاء دلیل اماره است و نفی آن را می نماید و همچنین اقتضاء دلیل اماره نفی دلیل استصحاب می نماید بجهت آنکه هریک از دلیل استصحاب و اماره در صدد بیان وظیفه جاهل است و شخص جاهل محتاج است باستصحاب یا اماره و اگر عالم باشد اصلا احتیاجی به آنها نیست پس هرکدام از دلیلین طرد و نفی دیگری را می نماید در جائی که یکی از آنها مخالف دیگری باشد.

هذا مع لزوم اعتباره معها فی صوره الموافقه و لا اظن ان یلتزم به القائل بالحکومه فافهم فان المقام لا یخلو من دقه.

قوله:هذا مع لزوم اعتباره الخ اشکال دیگری بر کسانی که قائلند که ادله امارات حکومت دارد بر ادله استصحاب نه ورود کما آنکه این معنی را نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده اند آن است که لازم است معتبر و حجت باشد دلیل استصحاب با اماره در صورتی که با همدیگر موافق باشند چون حکومت در جائی است که دو دلیل مخالف یکدیگر باشند و اگر هر دو موافق باشند حاکم و محکومی در بین نیست کما آنکه در تمام نزاعات عالم همچنین است و گمان ندارم حق که ملتزم به حکومت باشد در مورد موافقت کسی که قائل به حکومت است فافهم فان المقام لا یخلو من دقه.

معنای ورود و حکومت و تخصیص و تخصص و حق آن در استصحاب

مخفی نماند اولا بیان شود معنای تخصیص و ورود و حکومت و تخصص و معنای تخصیص رفع حکم و برداشتن آن حکم است از موضوع بدون آنکه تصرف در موضوع شود مثلا آیه شریفه وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ تخصیص خورده است عموم بیع به نهی قوله النبی صلّی اللّٰه علیه و آله عن بیع الغرری و بیع غرری به واسطه روایت از عموم احل اللّٰه البیع خارج است و همچنین سایر امثله تخصیص عام و خاص است و مقابل تخصیص تخصص است و تخصیص عبارت است از خروج موضوعی تکوینی وجدانی بدون دلیل شرعی مثلا اگر امر از طرف مولی رسید واجب است اکرام علماء خروج جاهل از آن حکم خروج تکوینی وجدانی می باشد و تخصص است و ما بین تخصیص و تخصص ورود و حکومت است.

و اما ورود عبارت است از برطرف شدن موضوع وجدانا از دلیل ثانی مثلا ادله برائت عقلیه و یا احتیاط عقلی و یا تخییر عقلی مورد تمام آنها جائی است که اماره برخلاف آنها نباشد و بعد از بیان شارع حکم عقلی احتیاط و یا برائت عقلی و یا تخییر

آن از بین می رود و بیان و لا بیان متناقض و منافی می باشند و لذا بعد از بیان شارع مقدس حکم عقل برداشته می شود وجدانا و اما حکومت عبارت است از انتفاء موضوع و نفی آن بتعبد شرعی مثل امارات نسبت باصول شرعیه که یکی از آن اصول استصحاب است که بعد از ارتفاع متیقن سابق بتعبد شرعی و به حجت شرعیه موضوع استصحاب برداشته می شود تعبدا چون موضوع استصحاب شک بود و آن شک به واسطه تعبد شرعی برداشته شد و لو شک وجدانی با اماره حاصل موجود است چون اماره افاده علم وجدانی نمی کند پس از اینجا معلوم شد که تقدم امارات بر استصحاب نه من باب ورود است که مصنف بیان نمود بلکه من باب حکومت است.

و اما دلیلی که مصنف برای ورود امارات بر استصحاب بیان نمود این معنی یعنی برطرف شدن موضوع استصحاب به واسطه اماره چون اماره علم است تعبدا در مقام ثبوت و واقع صحیح است الا آنکه در مقام اثبات دلیلی برآن معنی مصنف بیان نفرمود چون ظاهر لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر ظاهر یقین-یقین وجدانی است نه یقین تعبدی و حجت شرعیه اراده شود توضیح حکومت آنست که قضایای حقیقیه متعرض اثبات موضوع خود و یا نفی آن نمی کند چه قضیه شرعیه باشد و چه عرفیه و چه اخباریه و چه انشائیه مثلا قولنا الخمر حرام اثبات حرمت است بر تقدیر وجود خمر و اثبات نمی کند مثلا که این مایع خمر است یا خمر نیست چون هریکی اثبات یا نفی موضوع خودش نمی نماید.

و اما دلیل حاکم بر محکوم تصرف در موضوع محکوم است سعه یا ضیقا مثلا اکرم العلماء بعض موارد وارد می شود زید عالم در این مورد توسعه در موضوع حکم است یا زید لیس بعالم در این مورد ثانی تضییق و کوتاه نمودن دائره حکم است و همچنین قوله تعالی وَ حَرَّمَ الرِّبٰا و قوله علیه السّلام لا ربا بین الوالد و الولد معنای و حرم

و اما التوفیق فان کان بما ذکرنا فنعم الاتفاق و ان کان بتخصیص دلیله بدلیلها فلا وجه له لما عرفت من انه لا یکون مع الاخذ به نقض یقین بشک لا انه غیر منهی عنه مع کونه من نقض الیقین بالشک.

الربای اول موضوع ثابت بودن حرمت است بر تقدیر وجود ربا و معنای دوم عدم وجود ربا است و انتفاء آن بین الوالد و الولد بتعبد شرعی و در جائی که موضوع حکم منتفی شد قهرا حکم هم منتفی می شود و همچنین اگر اثبات موضوع شد حکم ایضا ثابت می شود از این بیان ظاهر شد که ادله امارات در مورد استصحاب نفی شک و موضوع می نمایند تعبدا و بعد از اینکه شک برطرف شد بتعبد شرعی البته موضوع برای استصحاب باقی نمی ماند و این معنی در امارات با تمام اصول عملیه جاری است که امارات حکومت دارند بر اصول و فرقی ندارد در این بین که اماره خلاف حالت سابقه باشد یا بر وفق آن اماره حکومت دارد بر استصحاب مثلا اگر استصحاب نجاست شود به بینه آن استصحاب برداشته می شود چه بینه دال بر طهارت باشد یا بر نجاست از اینجا معلوم شد آنچه که صاحب کفایه بیان نمود که اگر اماره موافق استصحاب باشد لازمه حکومت آنست که عمل باستصحاب شود جواب آنکه همچنانی که بیان شد مطلقا عمل به اماره می شود چه اماره موافق باشد و چه مخالف.

قوله:و اما التوفیق فان کان الخ وجه سوم که گفته شده است در مقدم بودن امارات بر استصحاب جمع عرفی است یعنی تقدم اظهر بر ظاهر است مصنف می فرماید مراد اگر از جمع عرفی همان ورود باشد که ما بیان نمودیم نعم الوفاق و اگر مراد از جمع عرفی تخصیص دلیل اماره باشد ادله استصحاب را مثل موارد دیگری که خاص مقدم می شود بر عام این معنی وجهی ندارد.

اولا آنکه نسبت بین استصحاب و اماره عام و خاص نیست بلکه عام و خاص

من وجه است کما آنکه بیان شد.

و ثانیا تقدم امارات بر استصحاب نه آن باشد که نقض یقین بالشک باشد بلکه نقض یقین بیقین دیگر است تعبدا همچنانی که بیان نمودیم و در جائی که ورود یا حکومت باشد محلی برای تخصیص نمی ماند نه آنکه گفته شود که تقدم امارات بر استصحاب از این جهت است که نهی لا تنقض نهی تحریمی نیست در جائی که نقض یقین سابق بشک باشد.

و حاصل آنکه در تقدم امارات بر استصحاب نه آنکه نهی تحریمی نباشد و نقض یقین سابق بشک باشد همچنانی که بیان نمودیم بلکه من باب ورود است و جواب مصنف داده شد که تقدم امارات بر استصحاب من باب حکومت است.

اخبار استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع نمی شود و رد ادله آنها

مخفی نماند آیا اخبار استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع می شود یا نه حق آنست که اخبار استصحاب شامل آن قاعده نمی شود کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند چون قبلا بیان شد که متعلق شک عین متعلق یقین باید باشد و همان یقین سابق شک در بقاء آن یقین سابق باشد و به این معنی شامل قاعده مقتضی و مانع نمی شود چون قاعده مقتضی یقین بوجود مقتضی است و شک متعلق است بوجود مانع مثلا اگر آب ریخته شد برای تحصیل طهارت از خبث و شک در تحقق طهارت باشد چون احتمال وجود مانع از رسیدن آب بآن محل می باشد در این مورد یقین بوجود مقتضی می باشد که آن ریختن آب است و شک در وجود مانع است و در این حال اگر آثار طهارت برآن ترتیب داده نشد صدق نمی کند نقض یقین بالشک شده است و لازم است باستصحاب عمل شود بلکه در این مورد چون یقین به طهارت حاصل نیست بلکه یقین بوجود مقتضی است و طهارت از آثار ریختن آب تنها نیست بلکه طهارت توقف دارد بر عدم مانع و فرض آنست که یقین به طهارت حاصل نیست پس استصحاب جاری نیست بجهت آنکه متعلق یقین بشیء است و متعلق شک به شیء آخر و چون متعلق هرکدام به شیء

آخری است اخبار استصحاب شامل آنها نمی شود علاوه بر ما تقدم استصحاب عدم حصول طهارت مقدم است بر حصول طهارت به قاعده مقتضی و مانع بلکه در تمام موارد قاعده معارض است باستصحاب کما لا یخفی.

بعضی تمسک نموده اند در قاعده مقتضی و مانع باصل عدم مانع بعد از یقین بمقتضی که ریختن آب باشد بالوجدان و عدم مانع باصل ثابت می شود پس در این حال طهارت حاصل است جواب آنکه وجود طهارت و اثر شرعی مترتب بر عدم مانع نمی باشد فقط بلکه بر ریختن آب ایضا همچنانی که بیان شد و ممکن نیست اثبات طهارت باصاله عدم مانع الا علی القول باصل مثبت.

بعض دیگری تمسک نموده اند به حجیت قاعده مقتضی و عدم مانع به سیره و بناء عقلاء بدعوی آنکه حکم بوجود معلول می نمایند بعد از علم بوجود مقتضی و شک در وجود مانع این معنی ایضا صحیح نیست چون اثبات نشده است استقرار این سیره بلکه خلاف آن ثابت است مثلا اگر کسی حجری را انداخت بطرف شخصی و شک در وجود مانع شد که آیا رسیده است بآن یا نه با علم به اینکه اگر آن حجر بآن شخص رسیده باشد یقینا او را کشته است آیا در این مورد عقلاء حکم می کنند بتحقق قتل و قصاص آن شخص رامی را بلا اشکال خلاف آن ثابت است و حکم نمی شود به کشته شدن او و قصاص قاتل.

اخبار استصحاب شامل قاعده یقین نمی شود و معنای آن قاعده

مخفی نماند آیا اخبار استصحاب شامل قاعده یقین با استصحاب می شود هر دو یا نه در مقام ثبوت و واقع مانع ندارد ولی در مقام اثبات مقتضی وجود ندارد با وجود مانع و معنای قاعده یقین آنست که مثلا روز جمعه یقین بوجود زید بوده و فعلا شک می شود که آیا روز جمعه یقین بوده یا جهل و خیال بوجود زید بوده و یقین نبوده بخلاف استصحاب که فعلا علم بیقین سابق می باشد و شک در بقاء یقین است نه در اصل یقین.

خاتمه:لا بأس ببیان النسبه بین الاستصحاب و سائر الاصول العملیه اما عدم مقتضی ظاهر قوله علیه السّلام لا تنقض الیقین بالشک جایز نیست نقض یقین فعلی بشک فعلی چون ظاهر قضایا اثبات حکم می شود بر موضوع فعلی چه حکم ظاهری باشد و چه حکم واقعی مثلا قوله علیه السّلام الخمر حرام اثبات حرمت می شود بر خمر فعلی نه آن شیئی که قبلا خمر بوده و لو فعلا خمر نباشد و همچنین قوله علیه السّلام رفع عن امتی ما لا یعلمون رفع آن چیزی که فعلا مجهول است نه شیئی که مجهول در یک وقتی باشد بنابراین بیان ظاهر لفظ نقض در روایت نقض فعلی است با اتحاد متعلق شک و یقین حتی اتحاد زمان هر دو و الا صدق نقض نمی شود و این معنی موجب تناقض است و چون ظاهر اخبار استصحاب اختلاف زمان یقین و شک می باشد چون امام علیه السّلام تطبیق نموده بر مواردی که اختلاف دارد زمان شک و یقین کما آنکه بیان شد پس اخبار فقط مورد استصحاب است نه قاعده یقین چون زمان شک و یقین در قاعده یکی است نه مختلف.

و اما وجود مانع بر قاعده آنکه قاعده یقین دائما معارض است باستصحاب مثلا اگر روز جمعه یقین به عدالت زید بود و روز شنبه شک در عدالت آن می شود که آیا یقین سابق جهل مرکب و خیار بوده است یا نه در این مورد قاعده یقین حکم به عدالت زید روز جمعه را می نماید و در این حال چون قبل از روز جمعه یقین به عدالت زید نبوده است استصحاب عدم عدالت آن در روز جمعه معارض است با قاعده یقین و ممکن نیست حجیت متعارضین بجعل واحد از این بیان ما ظاهر شد که اخبار استصحاب نه دلالت بر قاعده مقتضی و مانع می نماید و نه دلالت بر قاعده یقین بلکه فقط حجیت استصحاب را بیان می نماید علاوه آن دو قاعده دائما معارض با استصحاب می باشند کما آنکه بیان شد.

خاتمه در نسبت بین استصحاب و سایر اصول عملیه می باشد

قوله:خاتمه لا بأس ببیان النسبه بین الاستصحاب الخ در خاتمه بیان می شود نسبت استصحاب با سائر اصول عملیه چه نسبت است

و بیان التعارض بین الاستصحابین:

اما الاول:فالنسبه بینه و بینها هی بعینها النسبه من الاماره و بینه فیقدم علیها و لا مورد معه لها للزوم محذور التخصیص الا بوجه دائر فی العکس و عدم محذور فیه اصلا.

از آن وجوهی که بیان شد یعنی آیا نسبت بین آنها ورود است یا حکومت یا تخصیص و همچنین بیان می شود تعارض بین استصحابین را اما نسبت بین استصحاب و بین سائر اصول عملیه مثل احتیاط یا برائت یا تخییر چه عقلی باشد و چه شرعی همان نسبتی که بین امارات و استصحاب بود همان نسبت ثابت است یعنی استصحاب نسبت بسائر اصول ورود دارد پس مقدم می شود استصحاب بر آنها و موردی برای اصول نمی ماند در جائی که استصحاب جاری باشد و موضوع اصول برداشته می شود تعبدا چون اصول در جائی جاری بود که شک من جمیع الجهات باشد و استصحاب علم تعبدی و حجیت است شرعا پس موردی برای اصول نمی ماند.

اگر کسی قائل شود که اصول مقدم است بر استصحاب همان محذور تخصیص بلا مخصص الا بوجه دائر در ما نحن فیه می آید و در سابق بیان نمودیم تقدم استصحاب بر امارات موجب تخصیص اماره است بلا مخصص یا بوجه دائر در ما نحن فیه ایضا آن محذور می آید چون در موضوع برائت یا احتیاط و غیره جزء موضوع جهل است و استصحاب رفع آن جهل می نماید مثلا کل شیء حلال ما لم تعلم انه حلال او حرام در این مورد استصحاب می رساند یا حلال است و یا حرام و این علم تعبدی است و همچنین سائر اصول دیگر پس اگر اصول مقدم باشد بر استصحاب یا تخصیص استصحاب است بلا مخصص مگر بر وجه دور چون تخصیص استصحاب باصول لازم است حجیت اصول در مورد استصحاب و مقدم بودن اصول بر استصحاب توقف بر تخصیص دارد کما آنکه قبلا بیان شد.

هذا فی النقلیه منها و اما العقلیه فلا یکاد یشتبه وجه تقدیمه علیها بداهه عدم الموضوع معه لها ضروره انه اتمام حجه و بیان و مؤمن من العقوبه و به الامان و لا شبهه فی ان الترجیح به عقلا صحیح.

و اما الثانی:فالتعارض بین الاستصحابین ان کان لعدم امکان العمل مخفی نماند تقدم استصحاب بر اصول من باب حکومت است کما آنکه قبلا بیان شد فراجع.

قوله:هذا فی النقلیه منها و اما العقلیه الخ اصول عملیه دو قسم است یک قسم از آنها اصول نقلیه شرعیه است مثل رفع ما لا یعلمون و احطت لدینک و غیره و اما اصول عقلیه نظیر برائت عقلیه بجهت قبح عقاب بلا بیان و احتیاط عقلی در جائی که شک در مکلف به و در امتثال باشد و یا تخییر عقلی در جائی که ممکن نباشد بین محذورین تقدیم استصحاب بر اصول عقلیه بلا اشکال من باب ورود است.

چون بدیهی است که موضوع تمام اصول عقلیه عملیه به واسطه استصحاب موضوع آنها برداشته می شود و معنای ورود همین است چون ضروری است که به واسطه استصحاب اتمام حجت شده است از طرف شارع و بیان-و مؤمن است استصحاب از عقوبت و به واسطه عمل استصحاب امان برای مکلف است و عقاب بلا بیان با بیان شارع هر دو تنافی و تناقض می باشند از این جهت استصحاب ورود دارد برآن اصول و همچنین در مورد تخییر عقلی به واسطه استصحاب ترجیح داده می شود یک طرف و این معنی عقلا صحیح است.

تعارض استصحابین و مقدم بودن سببی بر مسببی از آنها

قوله:و اما الثانی فالتعارض بین الخ مخفی نماند تعارض یا در مقام جعل است آنهم دو قسم است یک قسم از آنها

بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فی احدهما کاستصحاب وجوب امرین حدث بینهما التضاد فی زمان الاستصحاب فهو من باب تزاحم الواجبین و ان کان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه فی احدهما فتاره یکون المستصحب فی احدهما من الآثار الشرعیه للمستصحب الآخر فیکون الشک فیه مسببا عن الشک فیه کالشک فی نجاسه الثوب المغسول بماء مشکوک الطهاره و قد تنافی ذاتی است به قسمی که جعل آن حکم موجب اجتماع نقیضین یا ضدین می باشد کما آنکه دائر باشد بین وجوب شیء و عدم آن و یا وجوب شیء و حرمت این قسم تعارض ذاتی است.

قسم دوم تنافی بین حکمین عرضی می باشد نظیر وجوب صلاه ظهر و جمعه چون عمل به آنها ذاتا منافات ندارد ولی در واقع که می دانیم یا ظهر واجب است یا جمعه از این جهت هرکدام تنافی و متعارضند و حکم در این ها رجوع به مرجحات سندیه می شود کما آنکه می آید در مباحث تعادل و ترجیح ان شاءالله تعالی قسم دوم از تعارض در مقام امتثال و عدم قدرت مکلف است بر آنها نظیر وجوب صلاه و ازاله نجاست که مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد در این موارد کما آنکه در باب ترتب گذشت و در مباحث الفاظ لازم است اخذ باهم یا در جائی که بدل ندارد یا آن مواردی که قدرت عقلیه در آن گرفته شده است بدون قدرت شرعیه که ان شاءالله بحثش خواهد آمد.

در این حال مصنف می فرماید اگر تعارض بین استصحابین از جهت آن باشد که ممکن نباشد عمل به آنها بدون علم نقض حالت سابقه به یکی از آنها مثل وجوب یکی از امرین که بین آنها تضاد است در زمان استصحاب نظیر اکرام زید و عمرو که ممکن نباشد اکرام هر دو در این مورد تضاد من باب تزاحم واجبین است که قبلا گذشت رجوع باهم آنها می شود و یا آنکه بدل ندارد و غیره که در این موارد تضاد در مقام امتثال است.

و اما اگر با علم بنقض حالت سابقه در یکی از این استصحابین باشد در این مورد

کان طاهرا و اخری لا یکون کذلک فان کان احدهما اثرا للآخر فلا مورد الا للاستصحاب فی طرف السبب فان الاستصحاب فی طرف المسبب موجب لتخصیص الخطاب و جواز نقض الیقین بالشک فی طرف السبب بعدم ترتیب اثره الشرعی فان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به و رفع نجاسته فاستصحاب نجاسه الثوب نقض للیقین بطهارته بخلاف استصحاب بعضی موارد مستصحب یکی از آنها از آثار شرعیه برای مستصحب دیگر می باشد و شک در دومی مسبب است از شک در اول و این موارد را سبب و مسبب می نامند و استصحاب سببی مقدم است بر مسببی و وجه آن آنست که یکی از استصحابین موضوع است برای استصحاب دیگر و بعد از آنی که موضوع محقق شد حکم برآن موضوع مترتب می شود چه اثبات موضوع بالوجدان باشد یا به امارۀ شرعیه باشد یا به اصل مثلا آبی که مشکوک الطهاره است و حالت سابقه طهاره دارد و لباس نجسی بآن آب شسته شد در این حال شستن لباس نجس بآن آب لباس نجس پاک می شود موضوع در این مورد غسل و شستن است که بالوجدان ثابت است و جزء دیگر موضوع طهارت آبست که آنهم بتعبد شرعی ثابت می شود.

از اینجا ظاهر شد که استصحاب نجاست آن شیئی که یقینا نجس بوده است و به آب مشکوک الطهاره شسته شده است استصحاب نجاست جاری نیست چون آن نجاست مسبب است از موضوع شستن آن نجس را به آب طاهر و قبلا بیان شد که شستن وجدانی است و طهارت آب بتعبد شرعی ثابت است از این جهت مصنف می فرماید شک در نجاست لباسی که شسته شده است به آبی که مشکوک الطهاره است و قبلا حالت سابقه طهارت داشته استصحاب طهارت آب مقدم است بر استصحاب نجاست لباس بعد از شستن آن و در این موارد راهی نیست مگر استصحاب در طرف سبب بشود بدون مسبب بجهت آنکه اگر استصحاب در طرف مسبب جاری شود موجب و سبب است.

طهارته اذ لا یلزم منه نقض الیقین بنجاسه الثوب بالشک بل بالیقین بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحکوم شرعا بطهارته.

و بالجمله فکل من السبب و المسبب و ان کان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب فی الاول بلا محذور بخلافه فی الثانی ففیه محذور التخصیص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببی.

برای تخصیص خطاب لا تنقض و همان اشکالی که در بابت تقدم استصحاب بر امارات یا تقدم اصول بر استصحاب بود آن اشکال در این مورد جاری است و تخصیص اخبار استصحاب است بدون مخصص و از طرف دیگر لازمه تقدم استصحاب مسببی آنست که نقض یقین بشک بشود در طرف سبب چون آثار شرعیه سبب جاری نشده است و از آثار استصحاب سبب آنست که یعنی آثار طهارت ماء و استصحاب آن طهارت لباسی است که شسته شده است بآن آب و این آثار شرعیه است که اگر استصحاب سبب جاری نشود لازمه آن آنست که اثر شرعیه آن مترتب نشود که طهارت ثوب است و رفع نجاست آن ثوب است.

پس استصحاب نجاست ثوب نقض یقین است به طهارت آن لباس و نقض یقین نباید بشود باخبار استصحاب بخلاف استصحاب طهارت ماء و استصحاب سبب که لازم نمی آید از جریان آن نقض یقین به نجاست لباس بشک بلکه استصحاب سبب و طهارت ماء نقض یقین سابق است بیقین لا حق و به آن چیزی که رفع نجاست را می نماید شرعا و آن چیزی که رفع نجاست را می نماید شستن لباس است به آبی که شرعا طهارت آن ثابت است.

و حاصل آنکه همچنانی که نجاست لباس به واسطه طهارت آب وجدانا پاک می شود همچنین است اگر طهارت ماء به اماره یا باصل ثابت شود شرعا و قبلا گذشت که موضوع احکام شرعیه احراز آنها لازم نیست حتما وجدانی باشد بلکه به اماره

نعم لو لم یجر هذا الاستصحاب بوجه لکان الاستصحاب المسببی جاریا فانه لا محذور فیه حینئذ مع وجود ارکانه و عموم خطابه و ان لم یکن المستصحب فی احدهما من الآثار للآخر فالاظهر جریانهما فیما لم یلزم منه محذور المخالفه القطعیه للتکلیف الفعلی المعلوم اجمالا لوجود المقتضی اثباتا و فقد المانع عقلا.

اما وجود المقتضی فلاطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فی اطراف المعلوم بالاجمال فان قوله(ع)فی ذیل بعض اخبار الباب و لکن تنقض یا باصل موضوع حکم شرعی ثابت می شود و بالجمله هریک از سبب و مسبب اگرچه مورد برای استصحاب است چون یقین سابق در هرکدامی می باشد و شک در لا حق الا آنکه استصحاب در اول که سببی باشد بلا محذور و بلا مانع است بخلاف استصحاب در ثانی و در مسبب که در آن محذور تخصیص بلا مخصص است الا محال که بیان نمودیم اشکالات تقدم استصحاب بر اماره یا تقدم اصول بر استصحاب آن اشکالات در این مورد وارد است پس لازم آنست که اخذ باستصحاب سببی شود و استصحاب سببی مقدم باشد بر استصحاب مسببی و از این بیان ظاهر شد که تقدم استصحاب سببی بر مسببی من باب ورود است کما آنکه نظائر آن در تقدم امارات بر استصحاب یا تقدم استصحاب بر اصول گذشت از مصنف و جواب آنکه تقدم استصحاب سببی بر مسببی من باب حکومت است نه من باب ورود فراجع ما تقدم.

جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی که مخالفت علمیه نباشد

قوله:نعم لو لم یجر هذا الاستصحاب بوجه الخ قبلا گذشت که اگر تعارض استصحابین که از آنها سببی و دیگری مسببی باشد استصحاب سببی مقدم است.

و اگر در بین آنها سبب و مسبب نباشد و یکی از آنها از آثار شرعیه دیگری نباشد

الیقین بالیقین لو سلم انه یمنع عن شمول قوله(ع)فی صدره لا تنقض الیقین بالشک للیقین و الشک فی اطرافه للزوم المناقضه فی مدلوله ضروره المناقضه بین السلب الکلی و الایجاب الجزئی الا انه لا یمنع عن عموم النهی فی سائر الاخبار مما لیس فیه الذیل و شموله لما فی اطرافه فان اجمال ذاک الخطاب لذلک لا یکاد یسری الی غیره مما لیس فیه ذلک و اما فقد المانع فلاجل ان جریان الاستصحاب فی الاطراف لا یوجب الا المخالفه الالتزامیه و هو لیس بمحذور لا شرعا و لا عقلا.

بلکه عقلی باشد نظیر استصحاب کلی با فرد که صحیح است استصحاب هرکدام از آنها-جاری می شوند اظهر آنست که جاری می شوند هر دو استصحاب در جائی که مخالفت قطعیه تکلیف فعلی واقع نشود مثل آنکه یقین نجاست بدو ظرف باشد و بعدا یکی از آنها طاهر شود استصحاب نجاست هر دو مانعی ندارد چون در این مورد مخالفت عملیه لازم نمی آید و مقتضی در این مورد موجود و مانع مفقود است.

اما وجود مقتضی بجهت شامل شدن اطلاق خطاب لا تنقض الیقین بالشک در اطراف علم اجمالی است و اطلاق شک شامل می شود چه شک در علم اجمالی باشد یا نه پس مقتضی موجود است و اما قوله علیه السّلام در ذیل بعض اخبار استصحاب که می فرماید و لکن تنقض الیقین بالیقین اگر ما تسلیم شویم که این جمله در ذیل بعضی روایات می باشد این جمله مانع نمی شود شامل شدن اطلاق روایت در اطراف علم اجمالی را وجه عدم جریان آنکه اگر شامل شود موجب مناقضه می باشد در دلالت روایت چون ضروری است که مناقضه است بین ایجاب کلی و سلب جزئی.

این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری که نسبت به ایشان داده شده است ادله استصحاب شامل شک در اطراف علم اجمالی را نمی شود چون ظاهر لا تنقض الیقین بالشک شامل شدن شک در اطراف علم اجمالی و غیره می باشد و آنجائی که فرموده

است امام علیه السّلام و لکن تنقضه بیقین آخر آن یقین آخر شامل علم تفصیلی و علم اجمالی می شود و ممکن نیست اطلاق صدر روایت و ذیل گرفته شود چون مناقضه است بین ایجاب کلی و جریان استصحاب در طرفین و عدم جریان که سلب جزئی و عدم جریان استصحاب در یکی از آنها باشد و چون صدر روایت با ذیل آن مجمل است تمسک به روایت نمی شود در اطراف علم اجمالی.

جواب آنکه مراد از و لکن تنقضه بیقین آخر یقین تفصیلی می باشد نه علم اجمالی که حاصل مراد این می شود که امام می فرماید تو یقین از طهارت لباس داشته ای نقض آن یقین را بشک در نجاست آن لباس نکن بلکه نقض آن یقین طهارت را بیقین نجاست آن لباس بنما-جواب دیگر که مصنف می فرماید الا انه لا یمنع عن عموم النهی الخ یعنی برفرض یک روایتی که صدر و ذیل آن مجمل باشد نهی از سائر اخبار نمی نماید آن اخباری که آن جمله اخیر ذیل در آنها نباشد و اطلاق باقی اخبار شامل اطراف علم اجمالی می شود و اجمال یک خطاب سرایت بغیر خودش نمی نماید آن اخباری که آن ذیل مذکور در آنها نمی باشد اما فقد مانع و آنکه مانعی نیست برای جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی جریان آن موجب نمی شود مگر مخالفت التزامیه یعنی استصحاب نجاست دو طرف با آنکه یکی از آنها طاهر شده است التزام به آنکه باستصحاب هر دو نجس است محذوری ندارد نه شرعا و نه عقلا.

مخفی نماند جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی بنا بر قول مصنف جاری می شود همچنانی که بیان نمودیم.

و اما بنا بر قول مرحوم شیخ انصاری استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود بآن بیانی که گذشت که صدر و ذیل اخبار مناقض یکدیگر می باشند و جواب آن داده شد و حق همان قول مصنف است و بنا بر قول مرحوم شیخ از اطراف علم اجمالی اجتناب عقلی است.

و منه قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف فعلا اصلا و لو فی بعضها لوجوب الموافقه القطعیه له عقلا ففی جریانه لا محاله یکون محذور المخالفه القطعیه او الاحتمالیه کما لا یخفی.

تذنیب لا یخفی ان مثل قاعده التجاوز فی حال الاشتغال بالعمل و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه و اصاله صحه عمل الغیر.

و اما بنا بر قول مرحوم صاحب کفایه به واسطه استصحاب در اطراف است که استصحاب هر دو طرف نجاست هر دو را ثابت می کند و لو یکی آنها واقعا طاهر است و بنا بر قول مرحوم شیخ نتیجه آن می شود که اطراف علم اجمالی ملاقی یکی از اطراف لازم نیست اجتناب همچنانی که در جاهای دیگر که یکی از دو ظرف نجس باشد ملاقی یکی از آنها اجتناب لازم نیست بخلاف قول صاحب کفایه که اجتناب لازم است چون شیئی که باستصحاب نجاست آن ثابت می شود ملاقی آن نجس است.

قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصحه مقدمی بر استصحاب و معنای آنها

قوله:و منه قد انقدح عدم جریانه الخ از بیان سابق ظاهر شد جریان استصحاب در جائی که مخالفت عملیه می شود در اطراف علم اجمالی صحیح نیست نظیر آنکه یکی از ظرفین نجس باشد استصحاب طهارت با حالت سابقه طهارت آنها موجب مخالفت قطعیه می باشد و ترخیص در معصیت است و آن قبیح است و جریان استصحاب در یکی از آنها که معین باشد ترجیح بلا مرجح است و در یکی از آنها علی التخییر احتیاج بدلیل است اگرچه محذور عقلی ندارد علی کل جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی که موجب مخالفت قطعیه عملیه می باشد بلا اشکال صحیح نیست بخلاف مواردی که مخالفت التزامیه لازم می آید که در آن موارد قبلا گذشت محذور شرعی و عقلی ندارد کما لا یخفی.

قوله:تذنیب لا یخفی ان مثل قاعده التجاوز الخ در این تتمه استصحاب بیان می شود که تعارض استصحاب با قواعد مجعوله

شرعیه در شبهات موضوعیه مثل با قاعده تجاوز و قاعدهٔ فراغ و اصاله الصحه عمل غیر و قاعده ید آیا استصحاب در این موارد مقدم است یا نه.

اما معنای قاعده فراغ یا تجاوز آنست که بنا گذاشتن بر صحت عملی که صادر شده است از نفس مکلف این معنی نامیده می شود قاعده فراغ و بنا گذاشتن بر صحت عملی که صادر شده است از غیر این بناء نامیده شده است اصاله الصحه و اما قاعده تجاوز حکم بوجود شیئی که مشکوک است می شود بعد از دخول در شیئی که مترتب است برآن و اما مدرک اصل قاعده تجاوز بعد از اتفاق علماء برآن بلکه بناء عقلاء و سیره آنها برآن قاعده-قوله علیه السّلام در صحیحه زراره است که می فرماید اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککت لیس بشیء و روایت دیگر معتبر اسماعیل بن جابر کل شیء شک فیه و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه اشکالی نیست در آنکه مقدم است قاعده فراغ و تجاوز بر استصحاب و کلام در وجه تقدم است ظاهر از ادله قاعده تجاوز و فراغ آنکه از اماراتند بجهت آنکه شک در صحت عمل بعد از فراغ از آن عمل یا بعد از تجاوز از آن ناشی می شود و ایجاد می شود از احتمال غفلت و سهو مکلف بجهت آنکه ترک جزء یا شرط عمدا ترک آنها جمع نمی شود با اینکه مکلف در مقام امتثال و عمل می باشد.

پس قهرا ترک آنها من باب غفلت یا سهو مکلف می باشد و اصل عدم غفلت از اصول عقلائیه است و از اماراتی است که ناظر بواقع می باشد چون سیره عقلاء جاری است بر اینکه عملی را اگر مکلف ایجاد کرد و احتمال غفلت در آن باشد بنای عقلاء بر عدم اعتنای احتمال غفلت است و اخباری که وارد است در قاعده فراغ و تجاوز همچنین دال است بر اینکه آن قاعده از امارات است نه از اصول که آن اصول مقرر شد برای شک مکلف در مقام عمل بجهت آنکه قوله علیه السّلام بلی قد رکع در خبر

الی غیر ذلک من القواعد المقرره فی الشبهات الموضوعیه الا القرعه تکون مقدمه علی استصحاباتها المقتضیه لفساد ما شک فیه من الموضوعات لتخصیص دلیلها بادلتها.

فضیل بن یسار که این روایت وارد است در شک در رکوع دال است آن جمله بر اخبار از واقع و همچنین قوله علیه السّلام هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک در روایت بکیر ابن اعین و همچنین قوله علیه السّلام در روایت محمد بن مسلم و کان حین انصرف اقرب الی الحق منه بعد ذلک و غیر این روایات که دال است که قاعده تجاوز و فراغ از اماراتند و تقدیم این دو قاعده بر استصحاب آیا من باب حکومت است یا من باب تخصیص،حق آنست که من باب تخصیص است کما آنکه مصنف بیان فرموده است.

قوله:الی غیر ذلک من القواعد الخ مثل قاعده سوق و قاعده اصاله النسب فی الفراش و غیره تمام این قواعد مقدم اند بر استصحاب همچنان که بیان شد-و استصحاب در موارد قواعد مذکوره که موجب فساد عمل می شود جاری نیست مثلا قاعده فراغ و تجاوز در اجزاء و شرائط موجب صحت عمل می باشد و لو استصحاب موجب عدم جزء و یا شرط می باشد و قواعد مذکوره تخصیص ادله استصحاب را می دهند و لو نسبت بین استصحاب و بعض آنها عموم من وجه باشد مثلا استصحاب عدم بلوغ بعض موارد صحیح است بدون اصاله الصحه و بعض موارد استصحاب جاری نیست بجهت تعارض ولی اصاله الصحه جاری است علی کل بعد از اجماع که قواعد مذکوره مقدم اند بر استصحاب و لو موارد بعض آنها با استصحاب عموم من وجه باشد و اگر استصحاب مقدم باشد در موارد قواعد لازم آن حمل قواعد مذکوره است بر موارد نادره و این معنی قبیح و صحیح نیست در قواعد اسلامیه چون بسیار قلیل و کم مورد است که استصحاب در آن قواعد نباشد و عمده مدرک تقدم اخیر است کما لا یخفی.

و کون النسبه بینه و بین بعضها عموما من وجه لا یمنع عن تخصیصه بها بعد الاجماع علی عدم التفصیل بین مواردها مع لزوم قله المورد لها جدا لو قیل بتخصیصها بدلیلها اذ قل مورد منها لم یکن هناک استصحاب و اما کلام در تعارض استصحاب با قرعه آنست که موارد قرعه از روایات آن و موارد آن استفاده می شود در هر موردی که علم بحکم واقعی یا حکم ظاهری نباشد آن موارد مورد قرعه می باشد و مراد از لفظ مشکل که نقل شده است القرعه لکل امر مشکل همین معنی است یعنی در جائی که حکم واقعی یا حکم ظاهری مشکل باشد رجوع به قرعه می شود از این جهت مصنف می فرماید استصحاب مقدم است بر قاعده قرعه چون استصحاب اخص از قاعده قرعه می باشد چون استصحاب حاله سابقه لازم دارد بدون قاعده قرعه و اختصاص قاعده قرعه بدون احکام یعنی قاعده قرعه مخصوص است بموضوعات و در احکام جاری نیست این معنی موجب خاص بودن قاعده قرعه نمی شود چون الفاظ قاعده قرعه که در روایات وارد شده عموم است ولی در خارج علماء تخصیص آن را بموضوعات داده اند و نسبت هر دو دلیل قبل از تخصیص باید ملاحظه شود نه بعد از تخصیص کما آنکه در باب تعارض ان شاءالله تعالی بیان می شود.

تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و وجه آن

قوله:و کون النسبه بینه و بین بعضها الخ اشکال در تخصیص آن قواعد استصحاب را به اینکه نسبت بین استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز نسبت عموم من وجه است و در مواردی که عام حمل بر خاص می شود در جائی است که نسبت بین آنها عام و خاص مطلق باشد نه عموم من وجه مصنف بیان می فرماید این جهت مانع از تخصیص ادله استصحاب نمی باشد بعد از آنکه اجماع داریم بر عدم تفصیل بین موارد آنها یعنی نسبت بین قاعده فراغ و قاعده تجاوز با استصحاب نسبت بین آنها فرقی ندارد که آن نسبت عام و خاص مطلق باشد یا من وجه در تمام حالات اجماع بر تقدم قواعد مذکوره داریم بر استصحاب علاوه بر

على خلافها كما لا يخفى.

و اما القرعه فالاستصحاب فى موردها يقدم عليها لا خصيه دليله من دليلها لاعتبار سبق الحاله السابقه فيه دونها و اختصاصها بغير الاحكام اجماعا لا يوجب الخصوصيه فى دليلها بعد عموم لفظها لها.

آنها اگر قاعده استصحاب مقدم باشد و تخصيص نخورد لازم آنست كه موارد قاعده فراغ و تجاوز بسيار قليل و كم باشد بلكه على قول اصلا موردى براى آنها نمى ماند و آن علتى كه حمل عام بر خاص مى شود در ما نحن فيه وارد است و آن علت آنست كه اگر حمل عام بر خاص نشود لازمه آن طرح خاص و بى فايده بودن آن شرعا مى باشد آن ملاک در ما نحن فيه وارد است.

لذا مصنف مى فرمايد در موارد قاعده فراغ و تجاوز بسيار كم است كه برخلاف آنها استصحاب نباشد كما لا يخفى.

مخفى نماند فروعى بر قاعده فراغ و تجاوز بيان نموده اند علماء اعلام و ما بعض اهم آن فروع را بيان مى نمائيم:

اول آنكه اخبارى كه وارد است در قاعده فراغ اگرچه در طهارات و صلاه مى باشد الا آنكه تعدى مى كنيم از آنها بغير طهارت و صلاه مدرک عموم موثقه ابن بكير از امام عليه السّلام است كه مى فرمايد كلما شككت فيه من ما مضى فامضه كما هو و عموم قوله عليه السّلام و كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلک و عموم تعليل در بعضى اخبار كقوله عليه السّلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشک بنابراين بيان مانعى نيست جريان قاعده فراغ در طواف و غيره بلكه جريان قاعده در عقود و ايقاعات و غيره مى باشد.

اما عموم قاعده تجاوز اختلاف است بين علماء اعلام كه آيا مختص است بباب صلاه و يا عام است مرحوم شيخ انصارى و جماعتى از اعلام قائل بعموم مى باشند

الا آنکه وضوء به واسطه نصوص خاصه خارج شده از قاعده تجاوز و ایضا اختلاف است بین اعلام که آیا قاعده فراغ و تجاوز دو قاعده می باشند یا یک قاعده اگر یک قاعده باشند عموم هر دو ثابت است چون در واقع هر دو یک قاعده می باشند.

بیان اخبار تعدد قاعده فراغ و تجاوز و مورد آنها

و حق آنست که دو قاعده می باشند چون قاعده فراغ بناء بر صحت و تعبد بعد از فرض وجود است مثلا اگر تکبیره الاحرام را آورد و شک در صحت آن شود حمل بر صحت می شود و این معنی مفاد کان ناقصه می باشد بخلاف قاعده تجاوز که بناء بر وجود و تعبد می شود در مقام شک مثلا اگر مشغول سوره است در نماز و شک شود که آیا حمد را خوانده یا نه حمل بر وجود حمد می شود و آنکه آن را آورده و بمفاد کان تامه می باشد و لو ممکن است در مقام ثبوت و واقع ارجاع احدهما الی الآخر کما آنکه مرحوم شیخ انصاری بیان نموده که قاعده فراغ بنا بر وجود صحیح است در مقام شک علی مفاد کان تامه و همچنین بیان بعضی اعلام و چون در مقام اثبات اخبار وارده ظاهر آنها دو قاعده است رجوع باخبار می نماییم.

اما اخبار قاعده فراغ زیاد است من جمله روایت وارده در صلاه و طهور روایت محمد بن مسلم است قال سمعت ابا عبد اللّه علیه السّلام یقول کل ما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامضه و لا اعاده علیک فیه.

روایت دوم موثقهٔ ابن بکیر است عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو،هر دو روایت در وسائل نقل شده است و عموم روایت دوم در قاعده فراغ اشکالی در آن نیست و معنای مضی تمام شدن آن شیء مشکوک است مثلا اگر تکبیره الاحرام گفته شود و شک در آن شود که آیا صحیح گفته شده است یا نه حمل بر صحت می شود و لو داخل در غیر تکبیره الاحرام که استعاذه یا بسم اللّه و حمد نشده باشد و معنای مضی گذشتن از همان شیء است

و تمام شدن آن نه گذشتن محل آن شیء مشکوک که تقدیر لفظ محل گرفته شود یا من باب اسناد مجازی که هرکدام از این معانی خلاف ظاهر است و احتیاج به قرینه می باشد و البته معنای مضی بعد از وجود آن شیء می باشد و این دو روایت که ذکر شد قاعده فراغ را اثبات می کند بدون قاعده تجاوز.

اما روایات وارده در قاعده تجاوز من جمله صحیحه زراره که در وسائل نقل می کند قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام رجل شک فی الاذان و قد دخل فی الاقامه قال علیه السّلام یمضی،قلت رجل شک فی الاذان و الاقامه و قد کبر قال علیه السّلام یمضی،قلت رجل شک فی التکبیر و قد قرأ قال علیه السّلام یمضی،قلت شک فی القراءه و قد رکع قال علیه السّلام یمضی قلت شک فی الرکوع و قد سجد قال علیه السّلام یمضی علی صلاته ثم قال علیه السّلام یا زراره اذا خرجت من شیء ثم دخلت فی غیره فشککت فلیس بشیء عموم ذیل روایت در قاعده تجاوز اشکالی در آن نیست.

روایت دوم موثقه اسماعیل بن جابر می باشد قال ابو جعفر علیه السّلام ان شک فی الرکوع بعد ما سجد فلیمض و ان شک فی السجود بعد ما قام فلیمض کل شیء شک فیه مما قد جاوزه و دخل فی غیر فلیمض علیه عموم ذیل روایت دوم بر قاعده تجاوز ایضا اشکالی در آن نیست.

و حاصل ما تقدم آن شد که ظاهر ادله در قاعده فراغ و تجاوز آنها دو قاعده اند و ملاک یکی از آنها غیر ملاک دیگری است بجهت آنکه ملاک قاعده فراغ شک در صحت شیء می باشد بعد از احراز و وجود آن شیء که مفاد کان ناقصه می باشد و ملاک قاعده تجاوز شک در وجود شیء می باشد بعد از تجاوز و گذشتن از محل آن و اشکالی در آن نیست که قاعده تجاوز دخول در غیر لازم است و تجاوز از آن شیء مشکوک بخلاف قاعده فراغ که لازم نیست تجاوز و دخول در غیر آن از آن شیء مشکوک

همچنان که ظاهر روایات گذشت و لو اشکالات زیاد شده است که لازم است در قاعده فراغ ایضا تجاوز از آن شیء مشکوک-و جواب آن اشکالات در مطولات داده شده است فراجع.

فرع دوم آنست که لازم است تجاوز و گذشتن از شیئی مشکوک و داخل در غیر شدن همچنانی که در روایات قاعده تجاوز گذشت بدون قاعده فراغ که تجاوز و دخول در غیر لازم نبود.

قاعده تجاوز دخول در غیر لازم است و معنای غیر

مخفی نماند اگر دخول در غیر قاعده تجاوز در اخبار نبود ممکن بود استفاده آن بجهت آنکه خروج از شیئی و تجاوز از آن حقیقه تصور نمی شود مگر داخل شد پس در این حال خروج و داخل شدن در غیر قید توضیحی است و کلام در معنای غیر است و مراد در معنای غیر که امام می فرماید دخل فی غیره در قاعده تجاوز آیا خصوص اجزای مستقله ایست که بحسب ادله شرعیه آنها جزء صلاتند مثل سوره حمد نسبت به قل هو اللّه یا رکوع نسبت بآن سوره حمد و قل هو اللّه و همچنین اجزائی که در روایت ذکر شده است یا آنکه شامل جزءجزء هم می شود مثل آیه ای نسبت به آیه دیگر بلکه کلمه دیگر و علی کل تقدیر آیا شامل مقدمات هم می شود آن غیر یا نه مثل سرازیر بر رکوع درحالی که شک در قرائت داشته باشد و همچنین پائین آمدن بر سجود در این حال شک در رکوع بنماید یا بالعکس در حین نهوض و برخاستن برای قیام در آن حال شک در سجود بنماید و علی کل تقدیر لفظ غیر آیا شامل مستحبات در نماز می باشد و لو جزء مستحب نماز نباشد مثل دخول در قنوت درحالی که شک در سوره داشته تمام این موارد مذکوره بحث مفصل آن در فقه است اگرچه عموم کلما شککت فیه و دخلت فی غیره ممکن است شامل تمام این ها بشود ولی تحقیق آن در علم فقه است کما آنکه فروعات زیادتری را که بعض اعلام ذکر نموده اند ترک آنها نمودیم برای اختصار هرکه مایل است رجوع بمطولات نماید.

کلام در اصاله الصحه می باشد فرق اصاله الصحه و قاعده فراغ آنست که قاعده فراغ جاری است نسبت به عملی که صادر می شود از مکلفی که شک در آن عمل دارد کما آنکه گذشت و مورد اصاله الصحه عمل غیره است و قاعده اصاله الصحه لازم ندارد که بعد از فراغ از عمل باشد بلکه در حین عمل،عمل غیر را حمل بر صحت لازم است نظیر آنکه شخصی مشغول صلاه بر میت است و شک در آن صلاه شود که آیا آن صلاه صحیح است از حیث قرائت یا آنکه میت مقلوب است و غیر آنهائی که شک در اصل صلاه می باشد در این موارد بلا اشکال آن صلات حمل بر صحت می شود.

در قاعده اصاله الصحه و معنی و چهار مدرک آن

و اما مدرک اصاله الصحه چند وجه گفته شده است اول آنکه اصاله الصحه مقابل فعل قبیح است و حمل بر قبیح نشود این از معنی آیات و روایات استفاده می شود نظیر آیه شریفه اِجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ و قوله تعالی قولوا للناس حسنا به ضمیمه تفسیری که از امام علیه السّلام وارد شده است و نقل از کافی شده است قوله علیه السّلام لا تقولوا الا خیرا و همچنین قوله علیه السّلام کذب سمعک و بصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامه انه قال و قال لم اقله فصدقه و کذبهم و مراد از تصدیق حمل بر صدق است که آن شخصی که منکر است کلامش را حمل بر صدق و راستی نمایند نه آنکه ترتیب آثار واقع برآن داده شود چون مسلم است اگر پنجاه نفر شهادت برخلاف قول آن شخص دادند بلا اشکال قول آن پنجاه نفر مقدم است ولی دستور شرع آنست که کلام گوینده را حمل بر صحت نمایند نه بر قبیح نه آنکه آثار واقع را بر آنها ثابت نماید و اصاله الصحه باین معنائی که ذکر شد مراد ما نمی باشد و مخصوص بمؤمن است و جاری نمی شود در حق غیر مؤمن از فرق مسلمین فضلا بر کافرین چون این معنی از حقوق مؤمنین می باشد نه غیر مؤمن.

دوم اصاله الصحه در مقابل فساد است و این معنی ترتیب آثار واقع است بر

عملی که صادر می شود از غیر و این معنی محل کلام است و مخصوص بمؤمن نیست بلکه در حق تمام مسلمین جاری است بلکه در حق کفار و بعضی موارد جاری است مثلا اگر معامله ای را یک نفر نصرانی یا یهودی انجام داده یا زنی دارد آیا ممکن است گفته شود آن معامله فاسد و باطل است و یا آن زن از او نیست و شخص مسلمان اقدام بر آنها بنماید همچنان که با یک شخص مسلمان ممکن نیست گرفتن آن زن و با خریدن آن مالی که بدست او می باشد.

و اما مدرک قاعده اصاله الصحه عموم موثقه ابن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه دال است بر صحت فعلی که گذشته چه فعل متکلم باشد یا غیر متکلم و اما استدلال باجماع محصل از تتبع فتاوی علماء جواب آنکه اجماع محصل در تمامی فتاوی علماء حتی عقود و ایقاعات که شامل طهارت و نجاسات باشد دونه خرط القتاد است و ثانیا اگر این اجماع محصل صحیح باشد اجماع تعبدی نمی باشد که کاشف از رضاء معصوم علیهم السّلام باشد چون احتمال قوی داده می شود مدرک این اجماع ادله آینده باشد.

مدرک دوم برای قاعده اصاله الصحه قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ می باشد و همچنین قوله تعالی إِلاّ أَنْ تَکُونَ تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ بنا بر اینکه خطاب مخصوص بمتعاقدین نباشد بلکه شامل جمیع مکلفینً باشد و معنا آن می شود اگر عقدی یا تجارت عن تراض واقع شد بین دو نفر جایز نیست حمل بر فساد و آنکه آن عقد یا تجارت عن تراض باطل بوده و صحیح نبوده است پس جائز است خرید آن ثانیا بلکه حمل بر صحت باید بشود و لو غیر متعاقدین باشند.

جواب از آیات خطاب مختص است بمتعاقدین و شامل غیر آنها نمی شود کما آنکه بحث آن در مکاسب گذشته است و ثانیا علی تقدیر آنکه خطاب عام باشد شامل ایقاعات نمی شود پس دلیل اخص از مدعی می باشد.

مدرک سوم عموم علتی که وارد شده است در قاعده ید من انه لو لم یعمل بها لم یستقم للمسلمین سوق و عموم این علت می رساند که اگر عمل باصاله الصحه نشود لازم می آید ایضا عدم استقامت سوق مسلمین.

جواب آنکه این دلیل ایضا اخص از مدعی است علاوه بر اینکه اگر عمل به اصاله الصحه در عبارت نشود بلکه در معاملات به معنای اعم که شامل طهارت و نجاست باشد این عمل نکردن به آنها اختلال سوق بر مسلمین لازم نمی آید.

وجه چهارم مدرک بر اصاله الصحه سیره قطعیه از تمام مسلمین متدینین برآن می باشد و ترتیب آثار صحت بر اعمال مسلمین می دهند از عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و طهارت و نجاسات و غیر آنها و این سیره قطعیه متصل است بزمان معصوم علیهم السّلام و ردع و منعی برآن نرسیده است بلکه قبلا گذشت-این سیره عقلاء است چه مسلمان باشند و چه غیر مسلمان و صحیح نمی دانند عقلاء اقدام بر معاملاتی که بین دو نفر واقع شده است به ادعای آنکه این معامله باطل و صحیح نبوده پس برای من جائز است اقدام برآن و همچنین زن یک نفر نصرانی یا یهودی همچنان که گذشت.

مخفی نماند اصاله الصحه آثار واقعیه برآن عمل گذشته مترتب می شود و صحت واقعیه نه صحت عند العامل کما آنکه نسبت بمحقق قمی رضوان اللّه تعالی علیه داده اند چون آن سیره ای که بین متدینین می باشد آثار واقع است نه اثری که معلوم است نزد عامل مثلا اگر مأموم علم دارد ببطلان صلاه امام خود به اجتهاد یا تقلید صحیح نیست اقتدای آن بآن امام جماعت.تنبیهاتی ذکر می شود:

بیان چهار تنبیه در قاعده اصاله الصحه در جریان آن

اول آنکه لازم است قابلیت عامل و مورد یعنی کسی که عملی را انجام داده مکلف باشد که اگر غیر مکلف باشد و لو ممیز باشد مشکل است جریان اصاله الصحه در عمل آن و همچنین مورد یعنی مثلا معامله ای که نموده مال باشد و اگر نظیر حشرات

باشد که اصلا مال نیست نزد عرف مشکل است ایضا جریان قاعده در حق او.

و حاصل آنکه چون اصاله الصحه سیره عملی است و عموم و اطلاقی در آن نیست تمسک بآن شود قدر متیقن آن گرفته می شود اگرچه بعید نیست شک در قابلیت عامل و یا مورد تمسک به سیره شود همچنان که حکایت از مرحوم شیخ انصاری شده و بعض اعلام قائلند در مواردی که تمسک به سیره شده است که آیا عامل بالغ است یا نه یا وکیل از طرف مالک می باشد یا نه و همچنین مورد معامله ای که شده است آیا بر خمر است که شرعا مال نمی باشد یا خل است در این موارد تمسک به قاعده یدی نموده اند که شرط آن قابلیت عامل یا مورد نیست کما آنکه بعدا خواهد آمد.

دوم از تنبیهات اگر بدانیم که عامل اصلا جاهل است به صحت و فساد عمل خود یا از جهت جهل به حکم یا از جهت جهل بموضوع در این موارد صحت عمل احتمال اتفاقیه بواقع می باشد و قاعده اصاله الصحه در حق همچو اشخاصی جاری نیست و قبلا گذشت که سیره عملیه قدر متیقن آن در غیر این موارد می باشد.

تنبیه سوم اصاله الصحه در عملی جاری می شود که اصل عمل مسلم باشد و آن عمل جامع بین صحیح و فاسد باشد نظیر آنکه شک در جزء یا شرط یا مانع شود که در این موارد حمل بر صحت می شود.

و اما اگر آن عمل از عناوین قصدیه باشد و احتیاج به نیت باشد مثل صوم و صلاه و غسل و امثال آنکه شک در اصل عمل می باشد مشکل است جریان قاعده در این موارد مثلا اگر اجیر کردند شخصی را برای صوم یا صلاه میت و شک در اصل قصد اجیر می باشد در این موارد مشکل است قاعده اصاله الصحه در حق آن و در این تنبیهاتی که ذکر شد اختلاف زیادی است بین علماء هرکه مایل است رجوع بمطولات نماید.

تنبیه چهارم معارضه اصاله الصحه است با استصحاب که مقصود از بحث

همین است استصحابی که معارض است با اصاله الصحه یا استصحاب حکمی است و یا موضوعی.

و اما استصحاب حکمی اشکالی در آن نیست که اصاله الصحه مقدم است برآن استصحاب-پس اگر شک در صحت بیع شد بجهت اختلال در شرط یا مانع با احراز قابلیت فاعل و مورد بنا بر اینکه قابلیت این هر دو لازم باشد در این موارد اشکالی نیست که استصحاب حکمی جاری نیست یعنی استصحاب عدم انتقال مال بغیر و حکم بفساد آن بلکه متعین است حکم به صحت معامله لقاعده اصاله الصحه و در این موارد که قاعده اصاله الصحه بر استصحاب حکمی مقدم است آیا من باب حکومت است یا من باب تخصیص است ثمره عملیه در آن نمی باشد بعد از مسلم بودن جریان سیره در موارد مذکوره.

و اما استصحاب موضوعی مثل آنکه شک شود که مبیعی که سابقا خمر بوده آیا انقلاب بخل شده یا نه اشکالی در آن نیست که استصحاب موضوعی در این موارد مقدم است بر اصاله الصحه و حکم ببقاء خمریت می شود بتعبد شرعی چون موضوع هر حکمی یا وجدانا ثابت می شود و یا تعبدا و اگر بینه شهادت داد که این مایع خمر است بلا اشکال معامله برآن صحیح نیست.

همچنین اگر استصحاب اثبات کند آن را البته این موارد در جائی است که قائل بشویم که موردی که حمل بر صحت می شود قابلیت آن مورد یا قابلیت فاعل و عامل لازم باشد و اگر آن دو جهت را لازم نداشتیم اصاله الصحه در این موارد مقدم است ایضا بر استصحاب موضوعی و این مختصر کلام است در قاعده فراغ و تجاوز و اصاله الصحه و مفصل آنها رجوع بمطولات می شود.

تعارض استصحاب با قاعده ید و تقدم ید و مدرک آن

کلام در تعارض استصحاب است با قاعده ید اگر قائل شدیم که قاعده ید

هذا مضافا الی وهن دلیلها بکثره تخصیصه حتی صار العمل به فی مورد محتاجا الی الجبر بعمل المعظم کما قیل و قوه دلیله بقله تخصیصه بخصوص دلیل.

اماره است و در عرض سائر امارات است بلا اشکال قاعده ید مقدم است بر استصحاب چون استصحاب در جائی است که اماره نباشد و اگر قائل شدیم که قاعده ید متأخر است از سائر امارات و در عرض استصحاب است در این موارد بلا اشکال قاعده ید مقدم است بر استصحاب ایضا چون غالب موارد ید بر آنچه که بدست مردم می باشد غالبا ملک غیر بوده است و بدست آنها رسیده و استصحاب عدم اتصال جاری است الا در مباحات اصلیه اگرچه آنهم ممکن است استصحاب عدم ملکیت در بعض موارد و در این موارد مذکوره لا بد است که قاعده ید تخصیص استصحاب را بدهد و اگر قاعده ید مقدم نباشد لازم می آید حمل ادله قاعده ید را بر موارد نادره بشود بلکه لازم می آید محذور در روایات که امام علیه السّلام فرمودند اگر قاعده ید جاری نباشد سوقی برای مسلمین باقی نمی ماند همچنان که روایت آن قبلا گذشت.

قوله:هذا مضافا الی وهن دلیلها الخ مدرک دیگر برای تقدم استصحاب بر قاعده قرعه کثرت تخصیص قاعده قرعه است به طوری تخصیص زیاد است که عمل به باقیمانده آن محتاج است بجبر عمل معظم اصحاب است کما قیل و این کثرت تخصیص موجب ضعف دلیل قرعه می شود.

مخفی نماند بعضی موارد عمل مشهور متقدمین از علماء موجب صحت سند می شود در جائی که سند روایت ضعیف باشد و همچنین ترک عمل معظم اصحاب موجب ضعف سند روایت می شود و لو روایت صحیح باشد این معنائی که بیان شد در دلالت روایات ایضا جاری است که اگر روایتی دال بر عموم است و مشهور عمل بآن نشده

لا یقال کیف یجوز تخصیص دلیلها بدلیله و قد کان دلیلها رافعا لموضوع دلیله لا لحکمه و موجبا لکون الیقین بالیقین بالحجه علی خلافه کما هو الحال بینه و بین ادله سائر الامارات فیکون هاهنا ایضا من دوران الامر بین التخصیص بلا وجه غیر دائر و التخصص.

است قهرا ضعف ظهور آن روایت را می رساند از این جهت مصنف می فرماید بعد از وهن دلیل قرعه به کثرت تخصیص از طرف دیگر قوت دلیل استصحاب است به قلت تخصیص آن و تخصیص در ادله استصحاب بسیار کم است.

مخفی نماند نقل شده از بعضی اعلام در سند روایات قرعه که آنها متواترند.

پس از جهت سند اشکالی در آن نیست کما آنکه بیان شد.

تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و مدرک آن

قوله:لا یقال کیف یجوز تخصیص الخ اشکال نشود که چگونه ممکن است ادله استصحاب تخصیص دلیل قرعه را بدهد و حال آنکه ادله قرعه رفع موضوع استصحاب را می نماید نه رفع حکم و هرکجائی که دو دلیل معارض شدند و یکی از آنها رفع موضوع دیگری را می نماید بلا اشکال آن دلیل مقدم است و دلیل قرعه چون حجت شرعی است رفع شک در استصحاب را می نماید و نقض یقین بشک نشده است در استصحاب بلکه نقض یقین بیقین تعبدی و حجت شرعی است چون از بعض روایات قرعه استفاده می شود که قاعده قرعه اماره است توضیح بعض امارات اخذ شک در دلیل آن گرفته شده است نظیر قاعده فراغ و تجاوز و استصحاب بنا بر اماره بودن آن همچنین که تعارض بین استصحاب و امارات بود و در آنجا بیان شد که مورد امارات نقض یقین بیقین است نه بشک از این جهت امارات مقدم بودند بر استصحاب و در ما نحن فیه چون قاعده قرعه در مورد خودش حجت شرعی است رفع موضوع استصحاب را می نماید و در ما نحن فیه اگر قاعده قرعه مقدم نباشد بر استصحاب لازم می آید دوران امر بین تخصیص بلا مخصص

فانه یقال لیس الامر کذلک فان المشکوک مما کانت له حاله سابقه و ان کان من المشکل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعی الا انه لیس منها بعنوان ما طرأ علیه من نقض الیقین بالشک و الظاهر من دلیل القرعه ان یکون منها بقول مطلق لا فی الجمله فدلیل الاستصحاب الدال علی حرمه النقض الصادق علیه حقیقه رافع لموضوعه ایضا فافهم.

یا بر وجه دائر و تخصیص یعنی تخصیص همچنان که این محذور در تعارض امارات و استصحاب بیان شد.

قوله:فانه یقال لیس الامر کذلک الخ جواب از این اشکال آنکه این بیان شما صحیح نیست بجهت آنکه آن چیزی که شک فعلی در آن می باشد و حالت سابقه آن یقین بوده است که استصحاب همین معنا است اگرچه این شیء مشکوک اطلاق مشکل و مجهول و مشتبه که در روایات قرعه وارد شده است این عناوین برآن شیء مشکوک صادق است بعنوان واقعی یعنی در واقع مستصحب مشکوک است و مشکل است و مجهول و مشتبه است الا آنکه در ظاهر مشکل و مجهول و مشتبه نمی باشند بلکه حکم ظاهری معلوم است به عنوانی که عارض شده است از نقض یقین بشک یعنی ادله استصحاب بیان می کند که نقض یقین بشک نشود چون حکم ظاهری معلوم است و ظاهر از دلیل قرعه آنست که آن شیء مشکل و مجهول و مشتبه بقول مطلق مشتبه باشد نه فی الجمله.

و از بیان سابق معلوم شد که قاعده قرعه در مورد شبهات حکمیه اصلا جاری نیست چون مادامی که یکی از اصول عملیه جاری است صدق مجهول و مشتبه و مشکل این عناوین صادق نیست و مورد قرعه جائی است که حکم ظاهری و واقعی اصلا معلوم نباشد و از این بیان ظاهر شد که کثرت تخصیص در قرعه بی اساس است کما آنکه مشهور است و مصنف بیان نمود پس مورد قرعه فقط در موضوعات است نه احکام

فلا بأس برفع الید عن دلیلها عند دوران الامر بینه و بین رفع الید عن دلیله لوهن عمومها و قوه عمومه کما اشرنا الیه آنفا.

و الحمد للّه اولا و آخرا و صلی اللّه علی محمد و آله باطنا و ظاهرا.

و کثرت تخصیص در آن نیست.

و حاصل آنکه دلیل قرعه در جائی است که شیء مشکل و مشتبه و مجهول نه واقعا معلوم باشد و نه ظاهرا مورد قاعده قرعه این موارد است و اگر حکم ظاهری معلوم باشد به واسطه استصحاب آن شیء مشکل در ظاهر معلوم است و مجهول نیست از این جهت استصحاب مقدم است بر قرعه پس دلیل استصحاب که دال است بر حرمت نقض یقین بالشک صادق است برآن مورد شبهه و مجهول که در مورد قرعه می باشد و رافع دلیل قرعه می باشد.

پس مانعی از دلیل قرعه نیست که تخصیص خورده شود بدلیل استصحاب و استصحاب مقدم باشد در وقت دوران و تعارض و رفع ید شود از دلیل قرعه لوهن عمومها و قوه عموم دلیل استصحاب کما آنکه قبلا بآن اشاره شد.

و الحمد للّه اولا و آخرا و صلی اللّه علی محمد و آله باطنا و ظاهرا.

این آخر کلام جلد پنجم می باشد که در تاریخ شنبه هفدهم ربیع الثانی مطابق یک هزار و چهارصد و هفت هجری قمری می باشد.«1407»

امید است از خدای منان این چند کلمه را ذخیره قبر و قیامت و مورد نظر ولی عصر (عج)قرار دهد و بنظر علماء و محصلین عظام(دام عزه العالی)مطلوب و در بحث و مباحثه آنها قرار گیرد و اگر اشتباه لفظی یا معنوی بنظر آنان رسید با لطف خود تصحیح نمایند.

و الحمد للّه اولا و آخرا و صلی اللّه علی محمد و آله باطنا و ظاهرا

الاحقر محمد حسین نجفی دولت آبادی

مدارک شرح کفایه مدارک شرح فارسی کفایه الاصول در جلد پنجم که برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است از قرار ذیل است.

1-حقایق الاصول استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاج سید محسن حکیم (نور اللّه مرقده).

2-کتاب عنایه الافکار فی مبحث القطع و الظن و بعض الاصول العملیه لحضره حجه الاسلام و المسلمین آیه اللّه شیخ محمد تقی بروجردی(رضوان اللّه تعالی علیه).

3-ایضا الجزء الرابع من کتاب نهایه الافکار فی مبحث الاستصحاب و التعادل و التراجیح از آیه اللّه المذکور شیخ محمد تقی بروجردی(قدس سره).

4-دراسات استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاج سید ابو القاسم خوئی(دام عزه)جزء سوم تألیف مرحوم علامه سید علی حسینی شاهرودی(نور اللّه مرقده).

5-مصباح الاصول تقریر بحث سیدنا العلاّمه حضره آیه اللّه السید ابو القاسم الموسوی الخوئی من اول بحث الاستصحاب الی آخر بحث الاجتهاد و التقلید لمؤلفه السید محمد سرور الواعظ الحسینی البهشوی(دام عزه العالی).

6-الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه اللّه حاج سید محمد حسینی شیرازی (دام ظله العالی).

7-شرح کفایه الاصول مرحوم آیه اللّه شیخ عبد الحسین رشتی(نور اللّه مرقده).

8-عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه اللّه سید مرتضی حسینی فیروزآبادی(دام عزه العالی).

9-الجزء الثانی من اجود التقریرات تألیف استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی حاج سید ابو القاسم الموسوی الخوئی(ادام اللّه ظله العالی علی رءوس الأنام).

تألیفات صاحب کتاب که تا حال چاپ شده است از قرار ذیل است 1-کتاب زبده العلوم عربی یک دوره اصول دین استدلالی اثبات صانع و صفات ثبوتیه و سلبیه و معاد مخصوصا اثبات امامت باخبار صحاح عامه.

2-تلخیص سه جلد جامع السعادات نراقی(رضوان اللّه تعالی علیه)در علم اخلاق در یک جلد عربی.

3-کتاب ثواب و عقاب که دارای بیست واجب از اخبار ثواب آنها و عقاب آنها که نصف آنها عربی و نصف دیگر فارسی تقریبا ترجمه اخبار غیر اخبار عربی.

4-اثبات صانع فارسی ادله اثبات صانع به پانزده دلیل فطری.

5-چهار جلد شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی بانضمام مختصر مطالب علماء متأخرین از صاحب کفایه سه جلد آن یک دوره مباحث الفاظ جلد اول کفایه می باشد جلد چهارم در ادله عقلیه از حجیت قطع و ظن انفتاحی و ظن انسدادی و ظن در اصول دین از جلد دوم کفایه و این شرح فارسی کفایه مذکور بسیار ساده و تا ممکن بوده است بعبارات واضحه بیان شده است که ممکن است گفته شود یک دوره خودآموز شرح کفایه می باشد.

«تألیفات المؤلف الغیر المطبوعه» 1-شرح عربی کفایه الاصول للمرحوم الآخوند الخراسانی(قدس سره)غیر تام.

2-شرح العربی المکاسب المحرمه ایضا غیر تمام.

3-تقریرات استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی السید عبد الهادی الشیرازی (قدس اللّه اسراره)فی مطهریه الماء و الوضوء و الجنابه و الحیض و الاستحاضه و النفاس و مس المیت و التیمم و التعادل و التراجیح و الاجتهاد و التقلید و بعض احکام الخمس.

4-تقریرات استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی الحاج سید ابو القاسم الخوئی (ادام اللّه ظله العالی)علی رءوس الانام فی مباحث الفاظ الاصول و الادله العقلیه و غیرها.

5-تقریرات استاذنا الاعظم آیه اللّه العظمی الحاج السید محسن الحکیم (نور اللّه مرقده الشریف)فی النفاس و غسل المیت و احکام الاموات و غیرها.

6-تقریرات استاذنا الاعظم آیه اللّه السید محمود الشاهرودی(قدس اللّه اسراره الشریف)فی خیارات البیع و احکامها.

بسم اللّه الرحمن الرحیم

فهرست جلد پنجم شرح فارسی کفایه الاصول

عنوان صفحه بیان چهار جلد شرح کفایه مختصر آنها 3

تقسیم کلیه مباحث اصول فقه به چهار قسم می شود 4

فرق بین ورود و حکومت و تخصص و تخصیص در امارات 5

مهم از اصول عملیه است و مراد از شک در آنها 7

جواب بعض اعلام که قاعده طهارت و نجاست شبهه موضوعیه است 9

در وجوب شیء و حرمت آن در فقدان نص یا تعارض یا اجمال آن 11

استدلال به ادله اربعه بر برائت و تمسک بآیات کتاب و جواب آن 12

جواب مصنف که عدم عذاب اعم از استحقاق عذاب است 14

تمسک بسنّه بر برائت و حدیث رفع عن امتی التسعه و معنای آن 15

در اشکال آنکه مؤاخذه امر عقلی است و ممکن نیست دفع آن شرعا 17

وجوب احتیاط وجوب طریقی است مثل وجوب عمل بامارات و طرق 18

بیان معنای ما لا یعلمون و رفع آن تشریعا 19

بیان اشکالات بر ما لا یعلمون و رد آنها 22

عموم ما لا یعلمون شامل احکام تکلیفیه و وضعیه و ضمنیه می شود 25

عنوان صفحه بیان حدیث حجب و اشکالات برآن 26
روایت سوم بر برائت قوله علیه السّلام کل شیء لک الحلال 30
روایت چهارم الناس فی سعه ما لا یعلمون بر برائت و رد اشکالات آن 33
روایت پنجم کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی بر برائت 35
چهار روایت دیگر که مصنف ذکر نفرموده بر برائت و بیان آنها 38
تمسک باجماع بر برائت و رد آن و سه وجه در بیان اجماع 40
حکم عقل به برائت و تعارض آن با قاعده دفع ضرر محتمل 42
تحقیق در تعارض ادله اربعه و دو حکم عقل و دفع آن 43
غیر ضرر اخروی لازم نیست دفع آن عقلا و شرعا 46
مصالح و مفاسد احکام شرعیه موجب منفعت و ضرر شخصی نیست 47
عمل عقلاء دال است که دفع احتمال ضرر دنیوی لازم نیست 49
استصحاب به برائت تکلیف قبل از بلوغ و رد اشکالات آن 50
ادله اخباریها بر وجوب احتیاط آیات و اخبار و عقل 52
جواب از آیاتی که تمسک شده است بر وجوب احتیاط 53
بیان سه دسته اخباری که تمسک شده است بر وجوب احتیاط 55
جواب اخباری که آورده شده بر احتیاط در شبهه تحریمیه 57
وجوهی که گفته شده در جمع بین اخبار احتیاط و برائت 59
تمسک بحکم عقل بر لزوم احتیاط در شبهه تحریمیه و جواب آن 62
سه وجه برای حجیت طرق و امارات گفته شده 65

بیان انحلال علم اجمالی حکمی و حقیقی از مصنف 69
تمسک بحکم عقل بحظر و منع در افعال رد وجوب احتیاط 71
تمسک اخباریها به قاعده دفع ضرر محتمل بر وجوب احتیاط و رد آن 73

عنوان صفحه شرط جریان برائت عدم اصل موضوعی است در آن 75
شک در عدم تذکیه حیوان چهار قسم می شود 76
در معنای موت شرعی حیوان و آثار آن در صلاه و غیره 80
اصل موضوعی که موجب قبول تذکیه است مقدم بر اصل حکمی است 82
احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد در عبادات و غیرها 83
اشکال در احتیاط عبادات که امر جزمی می خواهد و جواب آن 84
اوامر احتیاط حمل بر استحباب شرعی می شود و بیان آن 87
عبادی بودن واجب بسه قسم می شود 89
در عبادات امر جزمی لازم نیست ببناء عرف و عقلاء 91
بیان اخبار من بلغه الثواب و چهار احتمال در دلالت آنها 95
دو اشکال بر اخبار من بلغ رد دلالت آنها و رد آنها 97
اخبار من بلغ شامل مکروهات و قول فقیه نمی شود و وجه آن 102
اخبار من بلغ شامل فضائل و مصائب ائمه علیهم صلوات اللّه نمی شود 103
برائت در شبهات موضوعیه مطلقا جاری نیست 104
متعلق نواهی سه قسم است و جریان برائت در امر بسیط 107
احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد چه در موضوعات و چه در احکام 109
رد مصنف در برائت شرعیه بدون عقلیه در احتمال وجوب یا حرمت 115
دوران بین وجوب یا حرمت چهار قسم می شود 117
شک در مکلف به و دوران بین متباینین 120

دو وجه در عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی 122

لازم است موافقت علم اجمالی و لو اطراف غیر محصور باشد 125

مواردی که علم اجمالی منجز نیست مثل اضطرار بعض اطراف و غیره 128

ص:498

عنوان صفحه اضطرار چهار قسم می شود در اطراف علم اجمالی قبل از علم و بعد از آن 130
ملاک ابتلاء مکلف بتکلیف و عدم آن از مصنف و رد آن 133
ملاقی شبهه محصوره موجب اجتناب است یا نه 138
اقسام ملاقی شبهه محصوره قبل از علم و بعد از علم 140
وجوه ثلاثه در سرایت نجس بمتنجس و حق در آن 141
رد مصنف در نجاست ملاقی شبهه محصوره 143
شک در اقل و اکثر ارتباطی و آنکه در امر بسیط جاری است 146
سه قول در اقل و اکثر ارتباطی و حق در آن 147
بیان اشکالاتی که وارد بر مدعی است و رد آنها 148
اشکال سوم بر مدعی که تحصیل غرض مولی لازم است 152
واجبات شرعیه الطافا در واجبات عقلیه و بیان آنها 153
جواب مرحوم شیخ از لزوم تحصیل غرض مولی بدو وجه 154
جواب مصنف از مرحوم شیخ به هشت وجه در عدم لزوم قصد وجه 156
رد مصنف در لزوم تحصیل غرض و آنکه شک در آن برائت است 161
اشکال در برائت در اقل و اکثر و جواب آن و استصحاب آن 162
برائت نقلیه بقول مصنف در اقل و اکثر ارتباطی 164
رد مصنف در جریان ادله نقلیه و عقلیه در اقل و اکثر 166
عدم جریان برائت در اجزاء تحلیلیه عقلیه و وجه آن 168
جریان برائت در طهارات ثلاث و لو مأمور به بسیط باشد 172

بیان امکان خطاب به ناسی جزء یا شرط به وجوهی 175
بیان شمول حدیث لا تعاد جاهل قاصر و مقصر را 177
جریان برائت در جزء و یا شرط عدمی 179
ص:499

عنوان صفحه اقسام چهارگانه تشریع محرم در مأمور به 181
صحه استصحاب صلاه در مشکوک المانع 183
سقوط مأمور به بسقوط جزء یا شرط آن 185
تمسک به قاعده میسور و اضطرار در وجوب باقیمانده مرکب 188
مدرک قاعده میسور و اشکالات و جواب آنها 189
روایت سوم قاعده میسور و اشکال سند و دلالت آن 193
در میسور بقاء موضوع عرفی می خواهد و موارد آن 194
خاتمه در شرائط اصول و آنکه احتیاط حسن است مگر بعض موارد 197
اشکال در حسن احتیاط و جواب آن 198
در شرائط برائت عقلیه و نقلیه و لزوم فحص در احکام 200
سه دلیل بر لزوم فحص در شبهات حکمیه بدون موضوعیه 203
وجوب تعلم احکام به شش وجه بیان شده 208
در صحه عمل جاهل قاصر و مقصر بحدیث لا تعاد 211
اشکال بعض اعلام بر حدیث لا تعاد و بیان جواب آن 212
وجه صحت صلاه جاهل مقصر در جهر و اخفات و قصر و اتمام 214
دو شرط دیگر برای جریان برائت از بعضی و رد آنها 220
بیان قاعده لا ضرر و مدرک و معنای آن 223
سه معنی بر لا ضرر و حق آنکه نفی حقیقه ادعائی است 229
ادله لا ضرر شامل احکام اولیه ضرریه مثل خمس و غیره نمی شود 232

تعارض لا ضرر و لا حرج با یکدیگر و حق در آن 237
مراد از ضرر ضرر شخصی است نه ضرر نوعی بخلاف مصنف 239
بیان تخصیص اکثر در قاعده لا ضرر بقول مرحوم شیخ 240
ص:500

عنوان صفحه رد تخصیص اکثر در قاعده و آنکه تخصص است حدود و غیره 241
تنبیهات لا ضرر و صحت وضوء با ضرر واقعی 242
اشکال بعض اعلام در تخییر بین وضوء و تیمم و جواب آن 244
فصل در استصحاب و حجیت آن اثباتا و نفیا 246
تعریف استصحاب و بحث آن اصولی است نه فقهی 248
لازم است در استصحاب اتحاد موضوع و محمول هر دو 252
استصحاب موضوع یا بمفاد کان تامه است یا ناقصه 253
بقاء موضوع در استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل 255
استصحاب در احکام شرعیه ردا علی قول مرحوم شیخ 257
بیان قاعده کلما حکم به العقل حکم به الشرع و رد آن 258
بیان اداء فقهاء در حجیت استصحاب و حق در آن و رد ادله دیگر 261
وجه رابع اخبار مستفیضه در حجیت استصحاب منها صحیحه زراره 268
اشکال در سند و دلالت روایت و بیان رد آنها 269
بیان عموم روایت زراره در استصحاب نه خصوص وضوء 273
وجه عموم استصحاب چه شک در مقتضی باشد و چه در مانع 278
سه احتمال در مقتضی مراد شیخ در عدم حجیت استصحاب آن 279
رد دلیل مرحوم شیخ در عدم استصحاب در مقتضی 281
چهار مورد نقض بر مرحوم شیخ در جریان استصحاب مقتضی 282
متعلق نقض در استصحاب چهار صورت دارد 286

عموم اخبار استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه 289
بیان روایت دوم زراره بر استصحاب و سؤال از چند جهت 290
از شش جهت در صحیحه زراره سؤال شده و بیان آنها 293
ص:501

عنوان صفحه اخبار استصحاب دلالت بر قاعده یقین ندارد و فرق بین آنها 295

طهارت بدن و لباس آیا شرط صلاه است یا مانع است 296

اشکالات وارده بر صحیحه دوم زراره و جواب آنها 298

دلالت صحیحه سوم زراره بر استصحاب و اشکالات و رد آنها 302

روایت چهارم و پنجم بر حجیت استصحاب بدون قاعده یقین 307

تمسک بر حجیت استصحاب بقوله علیه السّلام کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر 311

هفت احتمال در روایت کل شیء طاهر داده شده 312

قید در کلام یا برای موضوع است یا محمول و یا نسبت 314

اشکالات بر تمسک مصنف به روایت کل شیء طاهر 317

کلام در جعل احکام وضعیه است که جعل دارند یا نه 320

در معنای احکام وضعیه و تکلیفیه و تضاد و مباین آنها 321

احکام وضعیه سه قسم اند قسم اول جعل شرعی ندارد 324

رد مصنف که خلط بین شرائط جعل و مجعول نموده 328

قسم دوم احکام وضعیه جعل شرعی بالتبع دارند 330

قسم سوم احکام وضعیه جعل استقلالی دارند شرعا 333

طهارت و نجاست از احکام وضعیه جعل شرعی دارند یا نه 341

صحت و فساد در معاملات و عبادات جعل شرعی دارند یا نه 342

چهارده تنبیه استصحاب اول آنها شک و یقین فعلی لازم است 343

استصحاب در طرق امارات جاری و دفع اشکال آنها 345
استصحاب نسبت باصول دیگر جاری است یا نه 349
تنبیه سوم در استصحاب کلی و جزئی و اقسام کلی 351
اشکالات در استصحاب قسم دوم کلی و جواب آن 353

عنوان صفحه استصحاب قسم سوم کلی و اشکال در آن 357
استصحاب فرد مردّد و یا مفهوم مردّد صحیح نیست 360
تنبیه چهارم در استصحاب زمان و زمانیات و دفع اشکال آنها 361
استصحاب امر تدریجی سه قسم کلی در آن جاری است 366
اشکال در قید بودن زمان در موضوع مرکب شرعی و تحقیق در آن 369
تعارض استصحاب وجود حکم و عدم آن و تحقیق در جواب آن 373
در استصحاب تعلیقی و اشکال در آن و رد اشکال 377
استصحاب تعلیقی معارض است و جواب آن 382
تنبیه سادس در استصحاب شرایع سابقه و اشکال و رد آن می باشد 384
در عدم جریان استصحاب عدم نسخ شرایع مطلقا و جواب آن 388
بیان اصول مثبته شرعیه و عادیه و عقلیه و عدم حجیت آنها 392
سه احتمال در اخبار استصحاب در اصل مثبت و حق در آن 394
چهار فرق بین حجیت لوازمات امارات و عدم حجیت آنها در اصول 395
تحقیق مصنف در عدم حجیت اصل مثبت در استصحاب و امثال آن 400
حجیت اصول مثبته در موارد خفاء واسطه بنظر عرف و غیره 401
استصحاب کلی برای فرد مثبت نیست و اقسام محمول موضوع 407
استصحاب جزء و شرط مثبت نیست و همچنین عدم آنها 410
تنبیه عاشر لازم است اثر فعلی در مستصحب باشد نه تقدیری 415
تنبیه یازدهم استصحاب در تقدم و تأخر وجود شیء و یا عدم آن می باشد 417

استصحاب مجهول التاریخ صحیح است در جائی که اثر برای یکی از آنها باشد 419

جریان استصحاب عدم ازلی در مفاد کان ناقصه در مجهول التاریخ 422

رد مصنف که در امور وجدانیه شبهه مصداقیه نیست بدون خارجیه 427

تعارض استصحاب طهارت و نجاست در تقدم و تأخر آنها و سقوط آنها 432

عنوان صفحه استصحاب اعتقادات و احکام شرایع سابقه در تنبیه دوازدهم 433

معنای نبوت و آنکه در اصول دین علم لازم است 436

اشکال در نسخ احکام شریعت موسی و مدرک بقاء احکام اسلام 439

تنبیه سیزدهم در استصحاب حکم مخصص است و یا حکم عام و اقسام آن 441

تنبیه چهاردهم استصحاب حجت است و لو ظن بخلاف باشد 446

مدرک مرحوم شیخ بر حجیت استصحاب در ظن بخلاف و رد آن 449

موضوع استصحاب یا مفاد کان تامه و یا ناقصه و اقسام موضوع 453

موضوع استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل آن 455

تقدم امارات بر استصحاب ورود و یا حکومت جمع عرفی است 459

معنای ورود و حکومت و تخصیص و تخصص و حق آن در استصحاب 462

اخبار استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع نمی شود و رد ادله آنها 465

اخبار استصحاب شامل قاعده یقین نمی شود و معنای آن قاعده 466

خاتمه در نسبت بین استصحاب و سایر اصول عملیه می باشد 467

تعارض استصحابین و مقدم بودن سببی بر مسببی از آنها 469

جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی که مخالفت علمیه نباشد 473

قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصحه مقدمی بر استصحاب و معنای آنها 476

تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و وجه آن 479

بیان اخبار تعدد قاعده فراغ و تجاوز و مورد آنها 481

قاعده تجاوز دخول در غیر لازم است و معنای غیر 483
در قاعده اصاله الصحه و معنی و چهار مدرک آن 484
بیان چهار تنبیه در قاعده اصاله الصحه در جریان آن 486
تعارض استصحاب با قاعده ید و تقدم ید و مدرک آن 488
تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و مدرک آن 490
ص:504

صسخطاءصواب 109عینیعنبی

179مولی می باشدفعل مولی می باشد

2012و ما آنکههمچنان که

2123شریفهشریف

2210فقراتفقرات دیگر

2210محدوریمحذوری

3117بالفعلبالفصل

437صاحباحتیاج

497باین که(که)زیاد است

5419آنها را(را)زیاد است

5419مجالبحال

5915یا غیربا غیر

628به برائتبرائت

666قلتدلت

686بخصوصنه خصوص

6923بالاجماعبالاجمال

752بالاشارهبالاشاره الیها

838یا یقینبا یقین

8515فائدهقاعده

867برآن ثوابزیاد است

925نیستاست

9722غرضیغرض

صسخطاءصواب 1005باخباربا اخبار

10118بلکهبله

10318دفعرفع

1141دو شیءدر شیء

12014مکلفمکلف به

1271شیخشیخ را

15323نقلاقل

15416می باشدبرآن می باشد

16113متعلقمتعلق امر و یا به دلالت التزامی

16217سهکه

1708معارفمعارض

17020یا فصل ماءیا فصل ما

1777مقصدمقصر

17724در عمدو در عمد

17817و یا شرطیو یا شطر

18512اصلاطلاق

18817با شرطِیا شرط ِ

19416و با مأمور بهبا مأمور به

19624و یا اینکااین کلام

19618همیشههیئه

2036می نموده اندنموده اند

ص:505

صسخطاءصواب 2049از آنکهآنکه

20415بعدبعدم

2089و چندزیاده است

21819توافقنیتوقفی

2228خالیحالی

2378وجودوجوه

24023تحقیقیتحقیق

2416امراعمروا

2423تخصصتخصیص

27817می باشدنمی باشد

28024باشتغالباشتعال

29320ظنزیاده است

29415فالصحیحهفی الصحیحه

2957فالموردفی المورد

29621ضدینضدی

3159طهورظهور

32711بشودنشود

32716دافعرافع

3325شادشارع

33421بیدادبید او

34018رکوعو رکوع

34022تصرف شرعیزیاده است

صسخطاءصواب 34120یدزیاده است

35116در اوزیاده است

36720ضدهان

3703قبلمتیقن قبل

38212زبیبی ذبیبزبیبی زبیب

38322تحقیقتحقق

38622می باشندنمی باشند

3935وجود نفقهوجوب نفقه

3966حجیت آنکهزیاده است

3968احتمالاهمال

43722باشدبا شک

44713طرفطرق

45011استزیاده است

4575سبقسیق

45822عصیرالعصیر

46210حقزیاده است

46215النبینهی النبی

46215غودیغردی

46217و تخصیصو تخصص

4638حاصلحاصل و

4917تخصیصتخصص

ص:506

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
آیا کسانی که میدانند و کسانی که نمیدانند یکسانند ؟
سوره زمر/ 9
آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: 03134490125
دفتر تهران: 88318722 ـ 021
بازرگانی و فروش: 09132000109
امور کاربران: 09132000109